



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

DE LA ÉTICA AL DIÁLOGO INTERCULTURAL. APROXIMACIONES A LA TEORÍA DE
RICARDO SALAS ASTRÁIN.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
ELBA ANDREA BECERRIL CHIMAL

TUTORA
DRA. ANA LUISA GUERRERO GUERRERO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

COMITÉ TUTOR
DR. CARLOS HAM JUÁREZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM
DR. VICTÓRICO MÚÑOZ ROSALES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM
DRA. SOFÍA REDING BLASE
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, UNAM
DR. RICARDO SALAS ASTRÁIN
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO

CIUDAD UNIVERSITARIA, ENERO DE 2021.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos.

La realización de la presente tesis no habría sido posible sin las dos personas que me estuvieron acompañando a lo largo de todo el proceso, tanto de escritura como de reflexión, siempre llenos de enriquecedoras charlas, primero mi asesora, la Dra. Ana Luisa Guerrero, quien me ha inspirado desde mi carrera de licenciatura a pensar fuera del molde, significando eso, imaginar otras nuevas realidades para la filosofía latinoamericana, gracias por todas las enseñanzas, personales y académicas que he podido tener bajo su tutela.

Así mismo, fue ella quien me presentó al autor que se convertiría en eje rector del trabajo, pero no solo eso, me permitió conocer a un filósofo en toda la extensión de la palabra, quien me tuteló en descubrir por medio de su calidez, amistad, pero ante todo compromiso, lo que significa pensar en los otros, en América Latina. Permitiéndome acompañarlo en sus conferencias, clases y, por supuesto reflexiones, el Dr. Ricardo Salas, a quien le agradezco todo su conocimiento, charlas, correcciones y transmitirme su pasión por el tema de la ética intercultural, mi visión del mundo no es la misma después de esta tesis.

También es necesario el agradecimiento a mis sinodales, quienes por medio de sus consejos y correcciones, esta tesis ha logrado ser concluida.

Por supuesto, la UNAM, mi casa de estudios desde que tengo 15 años y que en esta nueva etapa, no solo me cobijó en sus aulas durante todo el posgrado, también financió toda mi estancia de investigación en Chile, por medio de las becas de movilidad estudiantil en conjunción con el CONACYT.

A mi acompañante de vida, con quien al mismo tiempo que iniciaba mis estudios, comenzaba nuestra vida juntos, una que promete no separarse jamás y que llena mi alma con ese pensamiento, a ti Guillermo, gracias por estar, aún en la distancia.

Por supuesto y no por estar al final, menos importante, a mis amigos quienes con sus pláticas y risas siempre me han impulsado a seguir filosofando. Particularmente a mi Andrea chilena, no solo me diste

un hogar, me brindaste cariño y amistad, sin ti y tu familia, mi estancia en tu país simplemente no hubiera sido la misma.

Y finalmente, a la persona que me ha permitido disfrutar de esta vida maravillosa, al mismo tiempo que me ha enseñado a pensar en los demás, esa mujer que con su amor, responsabilidad y nunca rendirse me mostró toda mi vida que a los de abajo, aunque nos intenten quitar la voz, siempre podemos recuperarla ayudando a los otros. Además de todo, me presentaste los sufrimientos de América Latina por medio de la música, nunca olvidaré la primera vez que escuché Pablo Pueblo, gracias a ti, mi madre.

ÍNDICE

Introducción.....	p 6
Capítulo 1. El positivismo y su influencia en América Latina.....	p 14
1.1 Teoría de los tres estados en el positivismo comteano.....	p 18
1.2 Los ecos del positivismo en Chile y México.....	p 29
1.3. Francisco Bulnes y su teoría de las tres razas.....	p 38
Capítulo 2. La epistemología y su relación con los mundos de vida: horizontes para pensar el reconocimiento.....	p 45
2.1. Reconocimiento, dignidad y olvido.....	p 55
2.2. Un nuevo paradigma de la dignidad humana: del derecho a la justificación...p	65
Capítulo 3. El aparecer del otro en la ética intercultural.....	p 73
3.1. La cultura y su relación con la reflexividad.....	p 80
3.2 La interculturalidad como apertura: el ethos y el diálogo.....	p 93
Capítulo 4. Condiciones para un diálogo intercultural, desde una perspectiva latinoamericana.....	p 109
4.1 La horizontalidad y la traducción como elementos de posibilidad del diálogo intercultural.....	p 123
4.2 Criterios para garantizar un diálogo intercultural.....	p 130
Conclusiones.....	p 135
Bibliografía.....	p 139

Introducción

Escribir una tesis, especialmente en el área de la filosofía, suele ser un proceso en solitario, en algunas academias actuales se piensa que filosofar comienza con la lectura de algún texto, con el cual mantenemos una relación en la que se *conversa, cuestiona e interpreta*, pero todo ello puede ser llevado a cabo encerrados en algún cuarto o sala especializada para el estudio.

Existe así mismo, una imposibilidad en la gran mayoría de las ocasiones de poder conocer y charlar con el autor, ni pensar en verlo en su propio ambiente, ya que no es poco sabido que la filosofía ha sido escrita por personajes que murieron ya varios siglos atrás. Queda la impresión entonces de un camino solitario.

Sin embargo, la presente tesis ha tenido un andar afortunado, su escritura está contextualizada desde el inicio, se dialogó en todo el proceso de aprendizaje y escritura de la misma. Y es precisamente esa particularidad la que debe ser enfatizada, no pretende ser un texto sin arraigo, no es el ejercicio de una razón individual intentando pensar el mundo, por el contrario, es el compendio de charlas y amistades nacientes.

El trabajo está construido en sus bordes por el pensamiento del filósofo chileno, Ricardo Salas Astrain. Catedrático de la Universidad Católica de Temuco. Nacido y actual residente en su país de origen, aunque conocedor también de otros mundos de vida. Su trayectoria académica lo llevó a varios viajes por Europa, así como estadías largas en dicho continente, lugar donde tuvo la oportunidad de trabajar con su asesor, el filósofo del lenguaje Jean Ladrière.

Aunque siempre con la mirada fija en casa, se ha dedicado a pensar desde y para América Latina. Su habitar presente se ubica en la Araucanía chilena, región parte del centro y sur de Chile. Habitada por mapuches, así como criollos. Es por su composición étnica, una de las zonas sin lugar a dudas multicultural de la nación y, por ello mismo, sitio de gran reflexión sobre la diversidad.

Filósofo cuyas meditaciones han estado siempre enmarcadas por su contexto, desde la religiosidad tradicional del pueblo mapuche, reflexiones que lo llevaron a escribir lo que sería su tesis

doctoral, *Lo sagrado y lo humano para una hermenéutica de los símbolos religiosos estudios de filosofía de la religión*. Así como textos que hablan sobre la dictadura en su país, como también de ética intercultural, filosofía política y un largo etcétera. A lo largo del trabajo se irá revisando parte de su obra.

Antes de entrar al cuerpo mismo del escrito, y retomando las reflexiones iniciales, es necesario contar un poco de la historia de cómo se fue creando esta tesis. Tuve la oportunidad de viajar hasta Temuco, gracias al apoyo de la beca de movilidad estudiantil, que es parte de los programas de posgrado de calidad que cuentan con beca Conacyt.

Realicé una estadía de tres meses, tiempo en el cual me fue posible entrevistarme con el autor, así como asistir al curso que estaba impartiendo en la carrera de Ciencias políticas, clase de la cual me permitió ser docente adjunto. Así como conocer algunas de las clases que forman parte del Doctorado en Estudios Interculturales, del cual él es director.

Es importante resaltar el carácter dialógico de mi proceso de escritura, como se dijo desde el inicio, este no fue un trabajo en solitario, varias voces y charlas lo alimentaron, entre ellas están, por supuesto las que tuve con él, así como con mi asesora la filósofa Ana Luisa Guerrero, quien me ha acompañado desde mis inicios en la licenciatura en filosofía.

Todo este preámbulo ha tenido por propósito dotar de sentido al trabajo, en otras palabras, contar la historia del texto, con el fin de que los lectores sepan que no es solo un compendio de citas, es el reflejo de las miradas, voces, ideas y meditaciones que fueron parte de mi formación en la Maestría en Estudios Latinoamericanos. Y que, por todo lo anterior, es una tesis que quiere invitar no sólo a que se conozca la obra y aportaciones filosóficas de Salas Astrain, sino también, de la importancia del diálogo y de cómo los académicos, debemos mantenernos situados en nuestra realidad circundante y no tejiendo castillos en el aire, encerrados escribiendo.

La región latinoamericana es sin duda una de las más diversas, desiguales, violentas, prolíferas y complicadas del mundo, condición que si bien se comparte con otras muchas de nuestro planeta, cada una tiene su peculiaridad, tanto por sus procesos culturales, históricos, políticos, económicos, etc. Y, es justamente la peculiaridad lo que da punto de partida a la presente tesis, no porque se intente exaltar la diferencia de América Latina con respecto del mundo, ya sea Occidental u Oriental, sino más bien por una urgencia que desde mediados del siglo pasado la filosofía ha tenido pendiente¹, a saber, filosofar desde las particularidades y especificidades de la región.

Ante lo anterior es necesario acotar lo siguiente, no es propósito del trabajo establecer que existe una filosofía para cada región del mundo y, mucho menos, que sea imposible tomar prestados términos que han surgido desde otra raíz cultural, como lo sería por ejemplo, el caso de la filosofía alemana, inglesa, francesa, española, etc. Es más bien abrir el horizonte desde el cual se lleva a cabo la labor filosófica y reconocer que hay conceptos que no pueden ser adaptados a todas las circunstancias y que hay muchas que ameritan la creación de nuevos. En ese tenor es que la tesis hace uso de conceptos de raigambre europea, de autores que son del mismo núcleo cultural antes mencionado, pero con la intención de proponer una ética intercultural que parte de las problemáticas específicas de Latinoamérica.

Bajo ese propósito es que el trabajo aquí presentado tiene como hilo conductor los postulados formulados por el filósofo chileno, Salas Astrain, quien a partir de su instrucción filosófica que tiene por base la filosofía europea, en mayor medida de la tradición moderna alemana, tales como Husserl, Hegel, Kant, etc; realiza una propuesta de ética intercultural. Es importante señalar que sus referentes filosóficos no se limitan a los ya mencionados, tiene influencias también de autores latinoamericanos como lo serían Kusch, Dussel, Roig, Fernet-Betancourt, entre otros.

¹ Esta urgencia se sitúa en el siglo XX no porque haya sido el momento en el cual se enuncia por primera ocasión la necesidad de hacer filosofía desde el contexto propio latinoamericano, sino porque desde esos momentos es que se han llevado esfuerzos sistemáticos de varias academias para tener la posibilidad de llevar a cabo semejante empresa.

Salas Astrain centra parte de su teoría en demostrar cómo en América Latina se dio y se han dado diversos momentos de violencia, la gran mayoría basados en una muy específica, aquella que denomina como *violencia fundante*. Este término tiene como propósito cimentar la relación que han establecido los diversos tipos de Estados que han existido, desde la conquista, llevada a cabo por diversos grupos europeos desde el siglo XV en toda la región latinoamericana. Dicha violencia parte de un desconocimiento epistémico de aquellos sujetos y comunidades que no representan una serie de ideales modernos, como lo podrían ser una racionalidad que busca la sistematización, explotación de los recursos naturales a favor de la vida y comodidades humanas, sin importar el daño ocasionado a otras formas de lo vivo, la realización de una vida centrada en la capacidad de producción de bienes y servicios, así como de la búsqueda incesante del progreso².

Así pues, aquellas comunidades humanas que parten de postulados distintos, como lo podrían ser el establecimiento de una vida más “contemplativa” antes que ceñida por el trabajo, como lo es en el sistema capitalista, donde aquello que se tiene por verdaderamente valioso es el trabajo en tanto que producción. Por el contrario, existen comunidades que dan mayor lugar al descanso, la fiesta, el ritual, etc. Son por lo mismo vistas como incivilizadas, pues no son capaces de <<comprender>> lo que significa el progreso, por lo tanto, viven necesariamente en el atraso y deben ser, obligadas a cambiar su forma de vida por optar la que imponen los conquistadores.

Respecto de lo correcto, en tanto que verdadero, que se centra nuestro autor para tratar del no reconocimiento epistémico que se tiene de los humanos que habitan la región, como lo pueden ser las comunidades indígenas, los afro descendientes, los pobres, que en muchas ocasiones y por una serie de injusticias pertenecen a los dos antes mencionados, mujeres, campesinos, obreros, entre otros. Y es que, se ha partido de la dicotomía de lo verdadero y lo falso, siendo la primera categoría la que está del lado

² Entendiendo a este concepto desde su tradición moderna, que tiene como propósito establecer que hay un nivel superior que es alcanzado por medio de la técnica y para lo cual se hace uso de una razón instrumental, mismo que señala que el estado superior de existencia se alcanza cuando la humanidad ha sido capaz de controlar por completo la naturaleza convirtiéndola en objeto, que tiene además la cualidad de ser explotado en un supuesto “beneficio” de la humanidad.

de los poderosos, pues son ellos quienes dicen estar en lo correcto con respecto de lo que significa vivir, tanto en lo individual como en lo social, de tal manera que los otros, los construye, por lo menos, desposeídos de racionalidad.

Será imagen que se crea de los atrasados, salvajes, ignorantes, bárbaros e incluso herejes que se parte en el primer capítulo, en donde se hace una recuperación breve de las influencias que tuvo la filosofía positivista en Chile y en México desde mediados del siglo XIX hasta principios del XX³, en la creación y expansión del Estado-nacional en ambos países.

Para lo anterior se hace un breve recorrido de ciertos postulados formulados por Comte, como su teoría de los tres estadios de la humanidad, que explica una teoría de historia universal planteando el hipotético de cómo ha ido progresando la razón humana, y para ello establece ciertos momentos de la historia europea como ejemplo. Sitúa a las civilizaciones antiguas y su religiosidad como el momento teológico, aquel en el cual la humanidad se relaciona con lo divino de diversas formas, creando dioses de todo fenómeno que la humanidad no se puede explicar. El segundo estadio es el metafísico, momento de creación de teoría religiosa, situando al cristianismo y su influencia durante la Edad Media. Posteriormente está el estadio científico, que para el filósofo francés acontece en la modernidad, específicamente con él, momento en el cual se supone que la razón humana deja de lado a la religión para dar lugar a la ciencia, misma que tiene la capacidad de encontrar verdades “comprobables” bajo la lógica del método científico y es por ello que es la más avanzada, pues según el autor, ya no se basa en supuestos, sino que es capaz de comprobar sus teorías de manera *objetiva*.

A través de esta partición según él objetiva de la historia de ciertos pueblos europeos, Comte la universaliza para entonces categorizar a todas las culturas existentes, mismas que a partir de las determinadas características que se puedan encontrar con los estadios antes mencionados son nombrados y pensados dependiendo del nivel de “avance” que hayan logrado. De igual modo lo

³ No porque dicha influencia haya dejado de existir en ambos países, se establece esa temporalidad, porque aquello que se quiere mostrar es la influencia directa que tuvo en su momento el positivismo en la relación y creación del Estado-nacional y las comunidades que arriba se mencionan.

pensarán sus contemporáneos en Chile y México, para el caso del primero se revisa lo postulado por Tomas Guevara, historiador y antropólogo chileno quien en su obra titulada: *Psicología del Pueblo Araucano*⁴, realiza un estudio antropológico-psicológico de los habitantes de la Araucanía, en el que se dedica a demostrar, bajo los supuestos comteanos, por qué es que se les piensa como inferiores en comparación, entre los que no son indios y sí son ciudadanos del Estado chileno. Se basa principalmente en las concepciones religiosas y su forma de relacionarse con la naturaleza del pueblo araucano, así como en sus vestimentas y ciertas tradiciones, que bajo los parámetros del positivismo son características claras de un pueblo que aún vive en el estado teológico.

En lo que respecta al caso mexicano se analizará el texto de Francisco Bulnes llamado: *Las tres razas humanas*. Clara alusión a la teoría de Comte. Escrito que tiene por finalidad mostrar por qué es que los españoles lograron conquistar América Latina y cómo es que ello se encuentra justificado a partir de una superioridad por parte de los europeos. La demostración se basa en una teoría histórica-política que da cuenta de la innegable superioridad de unos sobre otros y por qué se debe continuar con los ideales de conquista, especialmente cultural, con el fin de conducir a México a una mejor condición política y económica, ya que para él los indígenas representan la cara del atraso en el país.

A continuación, en el segundo capítulo se exploran algunos de los postulados del filósofo checo Edmund Husserl, quien a partir de su concepto de mundos de vida, pretende dar cuenta de la historia y el tiempo que crean y sitúan a las culturas, es decir, hace una crítica a la racionalidad moderna que tiene como base argumental la existencia de una razón universal, trascendental y verdadera, por el contrario, lo que Husserl plantea es que no existe dicha razón trascendental o que en términos kantianos llamaríamos, pura. Por el contrario, para él la razón es producto del contexto histórico en el cual se sitúan las culturas, y es por ello que tratar de homologar los supuestos éticos, políticos, científicos, técnicos y demás, resulta en sí mismo absurdo, pues todos ellos son producto de esas racionalidades situadas contextualmente.

⁴ La escritura del título está respetando la versión original.

A partir de lo anterior es que Salas Astrain fundamenta su postulado de violencia fundante, que no solo es parte de la construcción histórica de los estados-nación, es también explicar, ya que para nuestro autor dicha violencia se sigue ejerciendo de diversas formas, entre ellas, el no reconocimiento de los saberes o de los códigos éticos, jurídicos y políticos de las comunidades, campesinas, afrodescendientes, indígenas, mujeres, obreros, en otras palabras, aquellos que no son parte de los grupos dominantes e integrados a los procesos de globalización. Este último punto es de vital importancia para comprender cuál es la postura de la que parte el filósofo chileno para decir que es parte misma de la globalización esa violencia que pretende homologar los procesos racionales, pues para él, es importante situar la región latinoamericana como una de las que ha sido constante víctima de los procesos de globalización que han instaurado políticas, sistemas económicos y jurídicos que han propiciado la pauperización y violación de los derechos humanos de las comunidades y grupos antes mencionados.

El tercer capítulo tiene por objetivo mostrar cuáles son las condiciones para el establecimiento de una ética intercultural y su resultado en un diálogo intercultural, como propuesta para afrontar diversos problemas sociales que son parte de nuestra realidad latinoamericana. Para ello se comienza con el problema sobre la aparición del otro, cómo este nos plantea en sí mismo un dilema para la ética, especialmente cuando ese otro es absoluto, es decir, cuando no forma parte de mi entramado cultural y, por lo tanto, no se parte de las mismas bases éticas, entendiendo que éstas son un ejercicio racional de reflexión y que por eso, es que son contextuales y culturales, pues como se insiste a lo largo del capítulo precedente, la razón es cultural e histórica.

Convivir con la otredad, desde el planteamiento de la ética intercultural que se esboza en la tesis, significa realizar, por una parte, un ejercicio de auto reflexión que exige cuestionar los principios que dan cuenta de nuestra ética, que nos forman, si no somos capaces de conocer y cuestionar las bases de nuestra moralidad, no será posible escuchar al otro, por lo que no hay posibilidad de diálogo, sino de monólogo. Así mismo se plantea en la tesis, la necesidad de un momento hermenéutico, en el cual se

deje hablar a ese otro a partir de sus propias estructuras y, en la medida de lo posible, intentar comprender desde su lugar de enunciación, aunque el mismo Salas reconoce la necesidad de un momento de traducción, pues no nos es posible el entendimiento total del horizonte de interpretación de ese otro, pues para ello tendríamos que salir completamente de nosotros, cuestión imposible de solicitar para las condiciones de un diálogo entre culturas.

Como momento último de esta tesis, para Salas se presentan cinco condiciones que, son necesarias para la realización de un diálogo intercultural. No partiendo de leyes universales que intentan aplicarse a todo contexto y problemática, son más bien en ese sentido, guías para que el diálogo se pueda dar de modo más simétrico y justo posible, siempre teniendo en mente que dichos principios que condicionan se moldean dependiendo los contextos y las características culturales de los participantes del diálogo. Son por decirlo de otra manera, condiciones de posibilidad para el establecimiento de ejercicios dialógicos que se pretenden interculturales.

A manera de cierre es importante señalar que la presente tesis es un ejercicio de reflexión que no tiene por fin último el establecimiento de definiciones unívocas sobre el tema, sino más bien, la exploración de una propuesta filosófica que parte del ideal de reflexionar a partir y sobre Latinoamérica, sin que por ello se nieguen o reprochen las ideas de origen europeo, es en ese sentido, una reflexión intercultural, ya que parte de las múltiples racionalidades que pueden ser parte de la realidad social de América Latina, sin que por ello se estipule que se han pensado todas las posibilidades y realidades, es en ese sentido, como lo expresa el título del presente trabajo, reflexiones sobre uno de los tantos caminos que puede tener la ética intercultural.

Capítulo 1. El positivismo y su influencia en América Latina.

Resulta casi imposible presentar una tesis sobre filosofía latinoamericana sin hacer un rastreo, por lo menos breve, de aquellas ideas europeas que se encuentran en los cimientos y rondando siempre al momento de nuestras reflexiones, pues el tratar de negar la construcción de Latinoamérica sin todas aquellas ideas de raigambre Occidental sería tanto como negar hasta el uso de nuestro idioma, al menos los que se tienen por oficiales en la región con raíz europea: español, inglés, francés, portugués, etc. Es por ello que a forma de introducción de éste primer capítulo se hará primero una exposición de algunas ideas principales del positivismo de Comte y, posteriormente, de su recepción en los sistemas de pensamiento y de construcción política en nuestro continente, específicamente en los casos de Chile y México, el criterio de ésta elección obedece, primero a que nuestro autor principal que irá delineando éste trabajo es de origen Chileno y centra sus reflexiones en su propio contexto, por lo que para comprender mejor la propuesta del filósofo Ricardo Salas, veremos cómo el positivismo, especialmente en el sigl XX, construye la relación entre el Estado, los chilenos y, por separado, los mapuches, hago ésta última aseveración no porque el pueblo mapuche se quiso construir y pervivir en las afueras del Estado chileno, sino por cómo se les ha excluido del proyecto de Estado que se construye en sus propias tierras.

Siguiendo las mismas intenciones, se mostrará cómo en México también hubo una gran influencia del positivismo para establecer la relación que se ha construido entre la nación mexicana y los numerosos pueblos indígenas que habitan dentro de ésta⁵, con el propósito teórico de postular cómo es que el positivismo tuvo diferentes áreas de acción dentro de la región, que aunque en puntos tan

⁵ Cabe hacer la siguiente aclaración, no se está tomando como separados lo que se entiende por el Estado mexicano y los pueblos indígenas, no al menos en un sentido político o de pertenencia, ya que si bien el proyecto de nación que se lleva a cabo desde la independencia en México tuvo, entre sus múltiples propósitos la integración del indio al proyecto, siempre y cuando éste se asimilara a la cultura mestiza y ello ha sido la principal marca en esa relación, en donde además los pueblos indígenas han tenido que afirmar su identidad como forma de resistencia hacia el proceso de asimilación al cual se les ha querido llevar, no por ello acontece que siempre éstas comunidades se identifiquen como seres por fuera del Estado o de la nación, más bien éstos piden su lugar dentro de la diferencia y la pluralidad.

distantes como el cono sur y América del norte, sus ecos se siguen escuchando y forman aún, parte importante del pensamiento que, de alguna manera, guía a nuestros Estados.

Antes de comenzar a hablar sobre el positivismo es necesario conocer algunas cuestiones sobre el autor a quien se le adjudica el nacimiento de ésta corriente del pensamiento europeo, Augusto Comte. Si bien no se pretende hacer una revisión exhaustiva de la vida y obra de él, es necesario comprender ciertas etapas de su vida y ver cómo es que se van perfilando las ideas que serán la base fundamental de su pensamiento. Filósofo francés que nace en Montpellier el 19 de enero de (1798-1857), en el seno de una familia burguesa de ideales católicos y monárquicos, mismos hacia los cuales Comte desde su temprana juventud mostrará un rechazo y en momentos ya posteriores, una negación de los mismos. Siendo la semilla de éste rechazo su infancia en Montpellier, donde es mandado al liceo imperial que en aquellos momentos funcionaba bajo la estructura de un internado en donde se alimentaba un espíritu de obediencia y fidelidad hacia el emperador. Son éste tipo de experiencias con las instituciones francesas de la época las que permiten el comienzo de las reflexiones de Augusto en referencia a los sistemas políticos.

Debe hacerse incapié en la relación problemática que mantuvo Comte con las instituciones académicas, siendo ejemplo de ello su expulsión de lo que llamaran la <<primera escuela del mundo>>, la École Polytechnique de París, por hacer frente a uno de los examinadores. Acontecimiento que lo llevó a conocer y trabajar para quien sería su primer gran influencia filosófica, Claude Henri de Rouvroy, con quien tienen en mente hacer un re-edición de la enciclopedia bajo la división teórica de ciencias en dos volúmenes, *Encyclopédie des sciences théoriques* y *Encyclopédie des sciences d'application*. Y para ello comienza a hacer lectura de los grandes autores que se encuentran como marcos de referencia obligados en la construcción del conocimiento, entre ellos, Adam Smith, Descartes, D'Alembert, Diderot, Montesquieu, así como científicos-matemáticos, entre ellos, Joseph Louis Lagrange, Joseph Fourier, también biólogos, Franz Joseph Gall, Linneo, Paul-

Joseph Barthez, etc. Y es a partir de todo ello que el joven Comte comenzará a trazar sus dudas y observaciones principales, así como lo deja ver en un carta escrita en 1819:

Las pretendidas observaciones hechas sobre el espíritu humano considerado en sí mismo *a priori* son puras ilusiones y todo cuanto llamamos lógica, metafísica o ideología es una quimera y una ensoñación, cuando no un absurdo. Por tanto, no es *a priori* en su naturaleza donde podremos estudiar el espíritu humano ni rescribir reglas a sus operaciones, es únicamente *a posteriori*, es decir, con arreglo a sus resultados, a través de unas observaciones de sus hechos [...] Si consiguiéramos unas observaciones de este tipo sobre cada una de las ciencias reconocidas como positivas, tomando todo cuanto hubiera de común en todos los resultados científicos parciales, obtendríamos la filosofía general de todas las ciencias, la única lógica razonable.⁶

Es clara ya la inquietud que se dejaba ver por parte del pensador sobre qué es aquello que podemos decir que conocemos y cuál será el método empleado para ello. Su rechazo a la metafísica y todo conocimiento que no puede ser comprobado bajo un sistema empírico es notorio, así como su confianza para ello del método científico⁷ Ahora bien, aunque pareciera que la duda fundamental a partir de la cual el filósofo francés comienza a hacer sus investigaciones tiene un parámetro epistemológico, no se debe perder de vista que sus elucubraciones están siendo guiadas no exclusivamente por un ordenamiento de la naturaleza, sino principalmente el de la sociedad, al redactar a los 24 años su *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*; mismo que se encuentra recogido en su *Système de politique positive vol. IV*. “Tal y como apunta Petit, <<reorganizar científicamente la sociedad es la primera preocupación y el objetivo final del fundador del positivismo>> [...] Comte lamenta profundamente la anarquía y la violencia que padece Francia y Occidente entero: las revoluciones han desestabilizado el orden antiguo, pero ni han asentado las bases de un régimen nuevo ni han propiciado la dinámica del progreso.”⁸ Será postulado de esta tesis señalar que es precisamente esa duda y la manera en la cual Comte inicia sus investigaciones que hará que su pensamiento tenga tantos ecos en América Latina, ya que así como la sociedad francesa y, la occidental

6 Lettres d'Auguste Comte à M. Valat, 24 de septiembre de 1819.

7 Es importante para los fines de la presente tesis hacer notar desde éste momento cómo es que la influencia de Descartes es notoria en el pensamiento positivista, pues si bien el primero es considerado bajo la línea de lo que en filosofía se llamará racionalismo, antes que propiamente positivista, resulta innegable el uso y postulación de un método científico que nos permita conocer la realidad y que da validez a todo conocimiento enunciado, base fundamental del pensamiento de Comte.

8 p. 18-19

en general se encontraban en una crisis de modelo político, preguntándose nuevamente cuál es la mejor forma del gobierno posible, lo mismo sucedía en la región americana después de los movimientos independentistas del siglo XIX en donde hay una ruptura con ese mismo viejo régimen europeo y la impronta de tener que pensar cómo fundamentar los Estados-nacionales y por qué es ésta la mejor forma posible, es por ello innegable la influencia del positivismo en la filosofía, la política y el derecho de la época.

Hecho este breve recorrido histórico que tuvo como fin situarnos en las semillas del positivismo, cómo es que el joven Comte fue construyendo a partir de sus dudas intelectuales toda una teoría que daba cuenta de cómo entendía él su mundo, el pasado y el futuro de la razón humana; es momento de pasar a una parte meramente teórica que se dividirá de la siguiente manera: se hará primero una revisión directa de algunas partes de la teoría comteana y después sus análogos en México y Chile, con el propósito de mostrar los ecos que tuvo en nuestra región y cómo es que influyó de manera decisiva en la forma en la cual se ha conceptualizado a las comunidades indígenas y su posición dentro de los estados-nacionales.

1.1 Teoría de los tres estados en el positivismo comteano.

Tal y como se anunció en el apartado anterior, el propósito de ésta sección es la exposición breve y sistemática de la teoría de los tres estados, de Augusto Comte, quien estipula que el espíritu humano, o bien si se quiere usar un término más propio de la modernidad, la razón humana ha tenido que pasar por dos estadios anteriores que fueron la preparación para alcanzar el estado positivo, último y más perfecto de las formas posibles de evolución de la razón, y según la cual las otras dos carecen ya de validez en la formación de nuestras sociedades actuales⁹. El planteamiento de Comte sigue dos líneas argumentales que se encuentran constantemente, a partir de las cuales él intenta abarcar la totalidad de las elucubraciones humanas, ya sean éstas de carácter científico, o bien de índole social, es decir, de lo político y moral, ya que para él éstas dos últimas no se encuentran separadas, por el contrario, es menester que las volvamos a unir, para de esa forma continuar con la sistematización de toda la vida humana¹⁰.

Con el fin de comprender de mejor manera lo que el padre del positivismo intenta hacer al dividir la historia de la humanidad en tres grandes momentos, es preciso que se entienda la siguiente premisa, lo que se está estipulando en el análisis de Comte es la comprensión de la historia misma de la humanidad entera, no como la recopilación de los pueblos y su desarrollo, más bien, desde su perspectiva aquello que demuestra la historia es que en todas las civilizaciones hay tres estadios del espíritu que se pueden observar y que cada uno de ellos va siendo más perfecto con respecto del otro, y que por ello el positivo, al ser el último resulta ser el mejor y más avanzado, entendiéndose que se está hablando de un progreso, por eso para él la historia es movimiento, uno que tiende siempre al perfeccionamiento, y si bien cada pueblo, cada civilización tiene su propio paso, unos más avanzados

9 Debe mencionarse que para el filósofo francés la razón humana tenía como fin último el estado positivo, y que para lograr la perfección moral y política de la humanidad, se deben abocar los científicos sociales al mejoramiento y desarrollo del positivismo, ya que no hay otra forma más acabada y mejor que la de éste.

10 “Una indicación semejante de las altas propiedades sociales que caracterizan al espíritu positivo no serían aún bastante decisiva sino se añadiera una sumaria apreciación de su espontánea aptitud para sistematizar finalmente la moral humana, lo que constituirá siempre la verdadera aplicación de toda teoría de la Humanidad”. Comte, Augusto. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza Editorial. Madrid, 2007. P. 81

que otros, es menester que todos cumplan con el ascenso. En una parte más adelante se analizará cómo vincula el desarrollo a las razas, pero primero veremos ya con ésta premisa qué y cómo son los estados que él plantea.

Todas nuestras especulaciones , cualesquiera, están sujetas inevitablemente, sea en el individuo, sea en la especie a pasar sucesivamente por tres estados teóricos distintos, que las denominaciones habituales de teológico, metafísico y positivo podrán calificar [...] el primer estado debe considerarse, siempre desde ahora, como provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye en realidad más que una modificación disolvente de aquél, no supone nunca más que un destino transitorio, a fin de conducir finalmente al tercero; en éste, el único plenamente normal, es en el que consiste, en todos los géneros, el régimen definitivo de la razón humana.¹¹

El primero de ellos es el que denomina estado *teológico*, que para el caso de Occidente se encuentra planteado desde la Grecia Antigua, y será la primera forma de filosofía. La base fundamental de los estadios son las preguntas que se postulan y los tipos de respuestas que se forman para las primeras, así la gran característica que tendrá ésta primera etapa es que sus preguntas son de índole universal, absolutas y sitúan la respuesta en Dios o se debería decir, dioses en la parte politeísta, ya que el momento del monoteísmo es un avance del pensamiento teológico. “[...] busca ávidamente, y de un modo casi exclusivo, el origen de todas las cosas, las causas esenciales, sea primeras, sea finales, de los diversos fenómenos que le extrañan, y su modo fundamental de producción; en una palabra, los conocimientos absolutos.”¹²

Entendiendo a la historia como una analogía del desarrollo de la vida humana, para Comte el pensamiento teológico es igual a la infancia, en gran parte porque para él es imposible que haya un desarrollo epistémico terminado en la teología; es importante hacer una breve pausa en la exposición con el fin de señalar que ésta será una de las principales críticas y, a la vez base de las justificaciones, que se harán en América Latina para desdeñar epistémicamente a las comunidades indígenas y afrodescendientes, pues desde ésta visión se encuentran <<atrasados>> y aún en una etapa formativa, tal como lo es la infancia y hay que sacarlos de ahí para que puedan alcanzar con plenitud el progreso.

11 *Ibíd.*, p. 17

12 *Ibíd.*, p. 18

Uno de los puntos más relevantes para esta tesis con respecto a la caracterización que hace del pensamiento teológico es su expresión del fetichismo, cualidad que será posible encontrar en aquellas culturas que establecen una relación de divinidad con la naturaleza, quienes no postulan una convivencia dada sólo por los sentidos con el fin último de conocerla como ciencia, lo que se está permeando en esta postura es una forma de la razón de establecer su contacto y conocimiento del mundo natural, estableciendo que todas las formas que no partan de una visión científica-europea son, por esencia, falsas y carecen de rigor intelectual.

La más inmediata y la más pronunciada constituye el fetichismo propiamente dicho, que consiste ante todo en atribuir a todos los cuerpos exteriores una vida esencialmente análoga a la nuestra, pero más enérgica casi siempre, según su acción, más poderosa de ordinario. La adoración de los astros caracteriza el grado más alto de esta primera fase teológica, que, al principio, a penas difiere del estado mental en que se detienen los animales superiores. Aunque esta primera forma de filosofía teológica se encuentra con evidencia en la historia intelectual de todas nuestras sociedades, no domina directamente hoy más que en la menos numerosa de las tres grandes razas que componen nuestra especie.¹³

Ya es aquí explícita la relación que comienza a perfilar Comte con respecto de su postulado para comprender a la historia humana como un proceso de desenvolvimiento de las capacidades racionales y que, además, encuentran expresiones distintas en cuanto al tiempo en las diversas culturas, entendiendo a éstas a partir de su componente también racial, si bien aún no es tiempo de desarrollar esa parte de su pensamiento, sí es necesario hacer notar cómo es que va construyendo su teoría para después retomar ciertos puntos que se consideren necesarios para la exposición.

Existe un punto intermedio que será una especie de trampolín para llegar a la siguiente etapa, una vez que el pensamiento ha logrado la comprensión de su mundo por medio de divinizar la naturaleza, después a la creación de múltiples dioses, el punto más elevado de esta forma de pensar es el monoteísmo, pues es donde se desenvuelve con mayor rigidez conceptual su pensamiento, tal como para Augusto es prueba de ello la filosofía de la Edad Media y su contribución a la teorización de la teología; aunque claro, sólo es muestra de esto el pensamiento europeo, no está estableciendo que en

13 *Ibíd.*, pp. 18-19

las demás razas humanas se ha llegado, en las que permanecen aún en la teología, a su expresión máxima.

Ahora bien, para Comte debe comprenderse que todas las etapas son necesarias, no se puede dar un progreso completo sino se ha pasado por todas, ya que como se señaló lo entiende como una analogía del desarrollo biológico, así pues, no se puede llegar a la adultez sino se ha pasado por la infancia y después por la juventud, pero lo que sí le queda claro es que hay razas que crecen más rápido que otras, pero que eventualmente todas llegarán al mismo punto. “Tal es el feliz privilegio de los principios teológicos, sin los cuales se debe asegurar que nuestra inteligencia no podía salir de su torpeza inicial y que, ellos solos, han podido permitir, dirigiendo su actividad especulativa, preparar gradualmente un régimen lógico mejor”.¹⁴

El segundo momento es aquel que llama, metafísico o bien, ontológico. Lo sitúa históricamente en los principios de la modernidad europea y lo dará por terminado con lo que llama la crisis de la positividad moderna con Descartes y Bacon; una vez más, hace ésta caracterización histórica basándose exclusivamente en Europa, dejando de lado al resto de las culturas. La gran diferencia con respecto del estadio anterior es que si bien las preguntas siguen siendo las mismas, de carácter fundamentalmente universalista y absoluto, se quiere llegar a los principios y fines últimos, la respuesta ya no tendrá como actor único a Dios, sino a otro tipo de entidades metafísicas. “[...] Como la teología, en efecto, la metafísica intenta sobre todo explicar la íntima naturaleza de los seres, el origen y el destino de todas las cosas, el modo esencial de producirse todos los fenómenos; pero en lugar de emplear para ello los agentes sobre naturales propiamente dichos, los reemplaza, cada vez más, por aquellas *entidades* o abstracciones personificadas, cuyo uso, en verdad característico, ha permitido a menudo designarla bajo el nombre de *ontología*.”¹⁵

14 *Ibíd.*, p. 21

15 *Ibíd.*, pp. 23-24

En el análisis comteano de la historia entendida esta como el desarrollo de diversas etapas de mayor perfeccionamiento cada una con respecto de la anterior, según el orden del tiempo, encuentra que del paso de la segunda a la tercera se tuvo que provocar una crisis, que ya antes se había aquí mencionado y que le es atribuida a dos filósofos, Bacon y Descartes. Por propósitos metodológicos nos centraremos únicamente en el segundo autor, aunque no por ello se esté negando la importancia del primero, ésta elección obedece simplemente a la estructura misma de la tesis.

Según lo escrito por Paul Valéry en el estudio preliminar al texto titulado, *Discurso del método*, de René Descartes. Se indica que nació el último día de marzo de 1596 en La Haya en Turena, Francia, provenía de una familia adinerada y cuyo padre había mandado al joven Descartes de 10 años a estudiar en el Colegio de La Flèche, recién fundado por Enrique IV, en donde sería educado por Jesuitas. Fue aquí cuando el filósofo aprendió sobre matemáticas, filosofía, idiomas, física, artes, etc. Para comprender de mejor manera la producción filosófica del autor es importante saber por qué es que inician las dudas a partir de las cuales creará su producción intelectual. Siendo muy joven, se comenzó a decepcionar sobre los estudios que hasta el momento estaba recibiendo en el Colegio, pues contrario a lo que le habían prometido, pocos eran los conocimientos sobre los cuales podía decir tenía certeza absoluta de ser verdaderos, fue así como a los 23 años y guiado por esa angustia escribe su célebre libro, *Las meditaciones metafísicas*, en donde intenta establecer qué es aquello que puede enunciar sin dudar en ningún nivel de que es verdadero.

Para conectar con el pensamiento positivista y por qué es que se establece aquí la crisis del pensamiento metafísico, es menester conocer cuál era el propósito y el método empleado para lograrlo. Como ya se ha ido estableciendo de manera parcial líneas anteriores, el autor de las meditaciones metafísicas, lo que ha encontrado es que no puede estar seguro sobre los conocimientos que le fueron enseñados en la escuela, ni de aquellos que él mismo ha ido obteniendo de la experiencia, por lo que éste es su punto de partida, cómo distinguir lo verdadero de lo falso; su mayor preocupación al respecto es que mucho sobre lo que sabe está fundado en opiniones antes que en demostraciones, son éstas las

que él está buscando, pruebas que además no sean ofrecidas bajo el mismo criterio de una opinión. “[...] de suertes que sin disputa es la costumbre y el ejemplo lo que nos persuade, más que un acontecimiento cierto, y, no obstante, la pluralidad de votos no es una prueba que valga nada para las verdades un poco incómodas de descubrir, porque es mucho más verosímil que las haya encontrado un solo hombre que todo un pueblo.”¹⁶ He aquí una de las conexiones con Comte, la diferencia esencial del estado positivo es que busca la verdad, pero ésta demostrada a partir de hechos, y no donde toda respuesta se sustenta en Dioses, Dios u otro tipo de figuras metafísicas. Si bien la respuesta ofrecida por Descartes no es aquella que Augusto empleará, sí lo es el presupuesto y el uso del método; pues como el mismo René enuncia: “Pues al fin y a la postre, el método que enseña a seguir el verdadero orden y a enumerar ciertamente todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo cuanto da certidumbre a las reglas de la aritmética.”¹⁷ Como se lee, será la aritmética y su proceder la base que guiará la manera de comprobar que algo es verdadero, ya que para ésta autor es la aritmética aquella que no emplea la opinión, sino más bien la lógica y el razonamiento para demostrar las verdades que establece. Ello expresado en palabras de Comte se lee así:

Desde ahora reconoce, como *regla fundamental* que toda proposición que no puede reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible. Los principios mismos que emplea no son ya más que verdaderos hechos, sólo que más generales y más abstractos que aquellos cuyo vínculo deben formar. Por otra parte, cualquiera que sea el modo, racional o experimental, de llegar a su descubrimiento, su eficacia científica resulta exclusivamente de su conformidad, directa o indirecta, con los fenómenos observado. La pura imaginación pierde entonces irrevocablemente su antigua supremacía mental y se subordina necesariamente a la observación, de manera adecuada para constituir un estado lógico plenamente normal.¹⁸

El método cartesiano para llegar a esto es el de la duda, se da cuenta que todo aquello que es reportado por sus sentidos no puede tenerlo por cierto, ya que estos son falibles y ya lo han engañado con anterioridad, así también las opiniones, por lo que para comenzar su búsqueda de la verdad, deberá

16 Descartes, René. *Discurso del método*. Editorial Losada. Buenos Aires, 2004. P. 86

17 *Ibíd.*, p. 90.

18 Comte, Augusto. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza Editorial. Madrid, 2007. P. 28.

poner en duda todo aquello que ya ha aprendido para así verificar cuáles de éstas cosas son ciertas y cuáles falsas, para eso emplea los tres siguientes pasos:

El primero consistía en no admitir jamás nada por verdadero que no conociera que evidentemente era tal; es decir, evitar minuciosamente la precipitación y la prevención, y no abarcar en mis juicios nada más que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera ocasión de ponerlo en duda.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como fuera posible y necesario para mejor resolverlas.

El tercero, en conducir en orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, y aun suponiendo orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

Y el último, hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que tuviese la seguridad de no omitir nada.¹⁹

Ahora bien, a pesar de todo lo establecido y la metodología propuesta, para el padre del positivismo, Descartes se ubica en la crisis de la metafísica, más no en el establecimiento como tal del último estadio de la humanidad, debido a la respuesta que ofrece, misma que no deja de tener presupuestos que no se comprueban a través de los hechos, como lo será la demostración de Dios que basa como la explicación de por qué nuestra razón contiene la idea de perfección, a pesar de nosotros no serlo, para ello el padre del racionalismo responde que ésta idea está dada en nuestra razón por Dios, ya que él es el único que contiene la cualidad de perfección en su ser, esa es precisamente la cualidad de su existencia. De ahí que Comte distancie la filosofía cartesiana propiamente del positivismo; sin embargo debe entenderse lo siguiente, lo que inicia Descartes es el establecimiento de un método único y universal a través del cual la razón es guiada para conocer la verdad, se da así entonces la idea de que la facultad de la razón tiene un único camino, de emplearse otro se estaría del lado de la incertidumbre, aún cuando se intente establecer algo verdadero, si se hace por otras vías, necesariamente se estará cayendo, en algún nivel, en una mentira.²⁰

Aprovechando el fruto de la crisis de la modernidad y su necesidad para dar sustento a sus propias premisas de establecer que el espíritu humano tiene un solo camino a recorrer y así mismo su

19 Descartes, René. *Discurso del método*. Editorial Losada. Buenos Aires, 2004. P, 88.

20 A partir de aquí es que se iniciará la investigación del apartado tres, con la propuesta de Ricardo Salas. Pero es necesario indicar desde este momento por qué se está estableciendo todo éste recorrido histórico-intelectual.

facultad racional una única manera de ser capaz de establecer conocimientos verdaderos, el positivismo lo establecerá como una regla histórica a partir de la cual fundamentará que no es una expresión entre tantas del conjunto humano que tiene una pretensión de verdad, el positivismo <<es>> el camino mismo de la razón y la raza humana para por fin establecer sin dudas lo verdadero. Debe ponerse particular atención en lo que esta filosofía está estableciendo como imperativo y es, la exclusividad de pensar, sino se hace bajo las características que establecerá ésta filosofía, todo aquello que se diga estará, por lo menos, en sospecha, aunque en realidad, la finalidad es señalar que son falsos, pues no emplean el camino señalado por la filosofía positivista.

Para demostrar el contraste que supone su pensamiento con respecto de los otros, lo que Comte hace es una especie de rastreo lingüístico para conocer qué acepciones ha tenido la palabra positivo y por qué es que establece que esa debe ser la palabra a partir de la cual se considere a su filosofía. De nuevo cabe hacer hincapié sobre este supuesto rastreo que se pretende como histórico, sólo responde exclusivamente a la cultura Occidental-europea, aunque el autor mismo no vea un problema en ello, ya que para él será ésta la cultura que ha desarrollado ya todos los estadios del espíritu humano y no otra, pues las demás son por excelencia, atrasadas.²¹ “Nuestra exploración histórica tendrá que reducirse prácticamente a la elite o la vanguardia de la humanidad, que comprende a la mayor parte de la raza blanca o a las naciones europeas, limitándonos incluso, para mayor precisión, en los tiempos modernos, a los pueblos de la Europa occidental.”²² Es importante siempre tener en cuenta cómo es que aunque sitúa él mismo sus investigaciones, no por ello sus conclusiones serán menos universales, ya que la puesta de un marco histórico obedece al desarrollo intelectual y no a la particularidad de los enunciados, al menos para el pensamiento comteano.

A continuación se enlistan las distinciones que él propondrá para la comprensión de lo positivo:

21 Según lo señalado por Juan R. Goberna Falque en su estudio preliminar que se encuentra en la edición española de la *Física Social*, editada por ediciones Akal, Madrid, 2012. P. 59. Afirma <<la irrecusable necesidad filosófica de apreciar simultáneamente el desarrollo directo de la civilización moderna, no en una sola nación, ni siquiera muy extensa, sino entre todos los pueblos que han participado realmente al movimiento fundamental de la Europa Occidental, es decir (a fin de hacer de una vez por todas, su indispensable enumeración): Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y España.

22 Comte, Augusto. *Física social*. Editorial Akal. Madrid. 2012. P. 59

Considerada en primer lugar en su acepción más antigua y más común, la palabra positivo designa lo *real*, por oposición a lo quimérico: en este aspecto, conviene plenamente al nuevo espíritu filosófico, caracterizado así por consagrarse constantemente a las investigaciones verdaderamente asequibles a nuestra inteligencia, con exclusión permanente de los impenetrables misterios con que se ocupaba sobre todo su infancia. En un segundo sentido [...] indica el contraste de lo *útil* y lo inútil: entonces recuerda, en filosofía, el destino necesario de todas nuestras sanas especulaciones para el mejoramiento continuo de nuestra verdadera condición, individual y colectiva, en lugar de la vana satisfacción de una estéril curiosidad. Según una tercera significación usual, se emplea con frecuencia esta feliz expresión para calificar la oposición entre la *certeza* y la indecisión: indica así la aptitud característica de tal filosofía para constituir espontáneamente la lógica en el individuo y la comunión espiritual de la especie entera, en lugar de aquellas dudas indefinidas y de aquellas discusiones interminables que habían de suscitar el antiguo régimen mental. Una cuarta acepción ordinaria [...] consiste en oponer lo *preciso* a lo vago: este sentido recuerda la tendencia constante del verdadero espíritu filosófico a obtener en todo el grado de precisión compatible con la naturaleza de los fenómenos y conforme con la exigencia de nuestras verdaderas necesidades.[...] Es menester, por último, observar especialmente una quinta aplicación, menos usada que las otras, aunque por otra parte igualmente universal, cuando se emplea la palabra positivo como lo contrario de *negativo*. En este aspecto, indica una de las más eminentes propiedades de la verdadera filosofía moderna, mostrándola destinada sobre todo, por su naturaleza, no a destruir, sino a *organizar*.²³

Si dividimos en un cuadro en donde se muestre en dos columnas separadas qué es lo que se está entendiendo por positivismo según la caracterización anterior, encontraríamos que existen las siguientes constantes, por un lado señalar que lo positivo conduce necesariamente a la verdad y que ésta tiene como fin último no un conocimiento enciclopédico y erudito, por el contrario, su finalidad última es la de ser útil, la filosofía ya no será vista entonces como el amor por la filosofía entendida como una actividad contemplativa que aunque tiene el mismo fin, el establecimiento de lo verdadero, lo positivo conlleva necesariamente una aplicación en una acción, es dinámica, por lo que el pensamiento será visto en su relación con su aplicabilidad, todo ello teniendo como eje rector el mejoramiento de la vida colectiva e individual, es decir, todo lo que se conoce debe tener siempre por cometido el mejoramiento de las sociedades. “[...] ya que la principal acción ejercida por la Humanidad debe consistir, en todos aspectos, en el mejoramiento continuo de su propia naturaleza, individual o colectiva [...]”²⁴

23 Comte, Augusto. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza Editorial. Madrid, 2007. pp. 57-58.

24 *Ibíd.*, p. 45.

Sin lugar a dudas, no resulta descabellado concluir que la historia humana entendida por el positivismo, tiene un telos por cumplir, pues el paso entre los tres estadios en la raza humana sustenta como base argumental un destino de la razón, su perfeccionamiento. Ahora bien, lo importante es comprender por qué la última etapa es para el filósofo positivista la mejor; lo que se está permeando es un control de la naturaleza y, por lo tanto, la capacidad de planear la sociedad con respecto de esto, recordemos que la impronta es que la humanidad ponga todos sus recursos y esfuerzos en el mejoramiento de su entorno social, es por ello que todo conocimiento que se investigue, analice, descubra, etc; debe poder ser empleado, el *hacer* se convierte en piedra angular de la razón, por esto la búsqueda que hará el filósofo social será aquella relacionada en encontrar las leyes de la naturaleza, pero no como se hacía en el estado teológico que partía del conocimiento de Dios, ni en el estado metafísico en donde se estaba buscando absolutos que no estaban basados en hechos, aquí una ley supone la observación y la comprobación a partir de la repetición, para entonces actuar conforme a lo observado, sin que se pretenda conocer el origen de ello u otras preguntas de esa índole. “Así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en *ver para prever*, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales.”²⁵

La capacidad de prever, repetir, modificar y planear será la máxima que justifica la superioridad del positivismo por encima de los demás, y con ello de la raza blanca, recordemos que en base, para Comte los únicos que han entrado junto con la modernidad en ese proceso son los pueblos que corresponden a Europa occidental. La prueba del éxito y del camino que se debe emprender una vez que se ha instalado un pueblo en el positivismo es emplear su razón, como se había establecido, en el perfeccionamiento social, pero este no puede ser comprendido para esta corriente, sin que se enfoque gran parte de los esfuerzos en la industria, de ahí que el espíritu positivista busque con tanto ahínco cada vez más su mejoramiento.

25 *Ibíd.*, p. 32.

Haciendo prevalecer cada vez más la vida industrial, la sociabilidad moderna debe, pues, secundar poderosamente la gran revolución mental que hoy eleva nuestra inteligencia, definitivamente, del régimen teológico al régimen positivo. No sólo esta activa tendencia cotidiana al mejoramiento práctico de la condición humana es por necesidad poco compatible con las preocupaciones religiosas [...] tal actividad es propia para suscitar finalmente una oposición universal, tan radical como espontánea, a toda filosofía teológica. De un lado, en efecto, la vida industrial es, en el fondo, directamente contraria a todo optimismo providencial, puesto que supone necesariamente que el orden natural es lo bastante imperfecto para exigir sin cesar la intervención humana, mientras que la teología no admite lógicamente otro medio de modificarlo que solicitar un apoyo sobrenatural.²⁶

Es menester indicar que la actividad industrial al verse como parte del tejido social está, indiscutiblemente sometida a una moral específica que es, la cooperación de la colectividad en el desarrollo de ésta actividad, es un proyecto de la humanidad, no exclusivamente de una raza en específico, por ello es que para el positivismo el desarrollo de la actividad industrial es tan necesario en la conformación de la sociedad y debe impulsarse por todos los medios.

Hecho finalmente este breve recorrido sobre los supuestos comteanos de su lectura de la historia, del desarrollo de la razón, de la finalidad del hacer humano y la universalización de todos esos principios teóricos, pasaremos a una segunda sección donde se intentará mostrar la relación de todo lo anterior con el componente racial e indicar cómo es que todo ello permeará en la concepción sobre el mundo y su *mejoramiento* en la región latinoamericana, especialmente durante los siglos XIX y hasta mediados del XX.

26 *Ibíd.* P, 47

1.2 Los ecos del positivismo en Chile y México.

Antes de entrar en detalle sobre cuáles son los postulados principales a partir de los que se irá construyendo el hilo conductor de ésta primera parte de la tesis y su influencia del positivismo en América Latina, es necesario mencionar cómo es que llegó la influencia de Comte a México y Chile respectivamente. Para el primer caso es indiscutible la figura de Gabino Barreda, quien durante su juventud viajaría a París en 1847 para continuar los estudios de medicina que había iniciado en el Colegio de San Ildefonso en la Ciudad de México; estando en París es aconsejado por su amigo Pedro Contreras Elizalde quien lo interesa en los cursos que impartía Comte, es así como Barreda no sólo conoce la obra y su teorización de primera mano, sino que a su regreso a México traerá consigo los seis tomos del *Cours de Philosophie Positive*. Es también bajo esa influencia que funda la Escuela Nacional Preparatoria y que escribe su célebre, *Oración Cívica*.

La *Oración Cívica* que Gabino Barreda pronunció en 1867 en Guanajuato con motivo de la conmemoración del Grito de Dolores bien puede considerarse el discurso fundador del positivismo en México. La lectura que hizo el presidente Benito Juárez de dicho discurso fue uno de los motivos por los que Barreda fue invitado a formar parte de la comisión encargada para redactar un plan de organización educativa. Las ideas expuestas en dicho discurso quedaron plasmadas en la ley que orientaba y reglamentaba la instrucción en México, desde la primaria hasta profesional, incluyendo la preparatoria y que fue publicada el 2 de diciembre del mismo año. Esta ley sanciona la enseñanza elemental obligatoria, laica y gratuita²⁷, dispone la abolición de los antiguos bachilleratos y su centralización en una Escuela Nacional Preparatoria. Barreda, su primer director, considera que ésta constituía el campo propicio para poner en práctica la doctrina filosófica de Augusto Comte.²⁸

Si bien Barreda no será el único positivista en aquellos años presente en México, sí es a quien se le puede atribuir la llegada de dicha doctrina a ésta región, aunque cabe mencionar que habrá otros varios autores que basarán su pensamiento en la filosofía de Comte, tales como Justo Sierra, Vicente Riva Palacio, Porfirio Parra, Emilio Rabasa, Francisco Bulnes²⁹, Ricardo García Granados, etc.

27 Es importante señalar que éstos principios se encuentran hoy día señalados en la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos en su artículo 3, el referente a la educación donde se establece que ésta será: “I. Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa;II. El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios. [...] IV. Toda la educación que el Estado imparta será gratuita;” No es difícil señalar cómo es que lo promulgado por Juárez inspirado en el positivismo tiene aún sus fuertes ecos en las leyes contemporáneas del Estado mexicano.

28 Ibarra García, Laura. *El positivismo de Gabino Barreda. Un estudio desde la teoría histórico-genética*. Acta sociológica. Num. 60, (enero-abril, 2013). Pp. 15-16

29 A quien revisaremos en un momento posterior con su texto, *Las tres razas humanas*.

En lo que refiere al caso Chileno la historia comenzará con la fundación de, *La Academia de Bellas Letras*, en Santiago en el año de 1873 bajo la batuta de José Victoriano Lastarria, y otros personajes quienes buscaban:

[...] cultivar la literatura no solo como un arte sino además como un medio para la expresión de la verdad, según las reglas y exigencias de las obras científicas de Comte y en conformidad con los hechos demostrados de un modo positivo. Entre estos hombres públicos que asisten a las discusiones están Manuel Antonio Matta, B. Vicuña Mackenna, Diego Barros Arana, José Manuel Balmaceda, Miguel Luis Amunátegui, los Hnos. Lagarrigue, Valentín Letelier, y por cierto, el líder: José Victorino Lastarria, quien ya se había declarado positivista en 1868; luego de leer por 1ra vez la obra de Comte: *Cours de Philosophie positive*. Por tanto, en rigor de la cronología, este sería el momento histórico que corresponde a la génesis del positivismo en Chile. Años más tarde, en 1874, Lastarria publica su trabajo: *Lecciones de Política positiva*, donde emplea el método positivo para el análisis de los estudios sociológicos, políticos y administrativos.³⁰

Lo que interesa resaltar es el establecimiento de un paradigma y pensamiento de raíz exclusivamente occidental a una zona donde las diferencias culturales son tan variadas y distintas, que ese intento epistémico es en sí mismo, violento. Propone una idea de ser humano y de sociedad que no está acorde a las demás etnias existentes, pero construye una supremacía basándose en principios racistas que se pretenden epistémicos y que cuentan con una justificación histórica. Es importante resaltar desde estas líneas que éste apartado será el preámbulo para comprender de mejor manera cómo es que inicia su crítica, justamente a ésta imposición, el filósofo Ricardo Salas, pues como veremos posteriormente, es ésta violencia epistemológica la base de su argumentación al abordar el problema de la ética y por qué es que se plantea un pensamiento intercultural.

Comenzaremos por las aportaciones del historiador y antropólogo Chileno, Tomas Guevara, quien nació en Curicó en 1866 y murió en 1938. Fue un ex-combatiente de la Guerra del Pacífico, ejerció como profesor en Curicó y Angol, también trabajó como profesor normalista y ascendió al puesto de rector en el Liceo de Temuco. Gran parte de su labor académica se centró en hacer investigaciones sobre el pueblo mapuche, sus orígenes, su composición social, jurídica, así como de sus

30 Zenobio, Saldivia. *El positivismo y su impacto en Chile*. En “El mundo de la palabra, las ideas y los ideales”. Revista latinoamericana de ensayo. AÑO XXIII. 21/11/2004.

tradiciones, fisionomía, etc. Muchas de sus conclusiones se basan en los informantes que conoció en Temuco y algunas estadías que tuvo en la zona de Cholchol.

Se analizará aquí una de sus obras titulada, *Psicología del Pueblo Araucano*. En donde el autor hace un análisis de costumbres, religión, composición social, etc. Pero como veremos, antes que una serie de análisis objetivos, son más bien una recopilación de prejuicios y pensamientos guiados por los presupuestos de la teoría comteana, pues se hace alusión a su atraso por medio de la forma religiosa que conservan, hasta por sus prácticas sexuales. Lo destacable de ello es conocer cómo es que fueron vistos los indígenas durante los años de independencia, y su lugar o exclusión, ya sean de manera implícita o explícita de los planes de nación que se tenían durante la primera mitad del siglo XX, el texto es de 1908.

El estudio de Guevara comienza analizando la situación del indígena antes de la llegada de los conquistadores españoles a sus tierras, ello con el fin de mostrar cómo es que eran un pueblo atrasado y de esa manera justificar los actos cometidos durante la conquista y que éstos no deben ser vistos como algo malo, por el contrario, son benéficos y procuran el mejoramiento de la raza india. “De manera que los araucanos se hallaban al arribo de los conquistadores de un periodo de barbarie que bien pudiera calificarse de medio.”³¹ No hay duda alguna para éste autor que la vida antes de los españoles en las tierras mapuches era de barbarie y, aunque ya no se podía hacer en el siglo XX una radiografía del pueblo araucano antes de la conquista, lo que sí expresa es que aún se conservan ciertos rasgos de su ser incivilizado y es a partir de estos que centrará su estudio. “Pero a causa de la lentitud con que se van borrando las instituciones en los pueblos de cultura incipiente, se hallan testimonios irrecusables de que los aborígenes conservaban a la llegada de los españoles huellas de organización i prácticas totémicas, anteriores en varios siglos al patriarcado i que servirán de punto de partida al estudio de la familia, de la religión i otros aspectos de la vida araucana.”³²

31 Guevara, Tomas. *Psicología del Pueblo Araucano*. Imprenta Cervantes. Santiago de Chile, 1908. P. 8.

32 Ídem.

Así como para Comte el atraso o avance de una civilización se puede analizar por medio del estudio de su pensamiento, es decir, saber si aún se encuentran en la teología, la metafísica o si por fin han dado el salto al estado positivo. También así decide realizar su tarea Guevara, para ello comienza por explicar cómo es que se estructura la vida religiosa para el pueblo mapuche.

La fauna, la flora o alguna particularidad jeográfica, solían hacerse especiales o notables en muchas comarcas. Así en unas abundan los zorros, en otras había una clase de culebras de color especial, lagunas o ríos que en determinados parajes tenían honduras profundas. Como el hombre primitivo tendía a personificar la naturaleza i a venerar las grandes fuerzas destructivas, se originaba de cada una de esas circunstancias una idea supersticiosa, un fetiche, que se transformaba con el tiempo en el jenio protector de la familia o el clan. <<Al estadio inferior de cultura en que se hallaba el hombre de este tiempo, correspondía en lo religioso lo que ha dado en llamarse *animismo*>>. ³³

Recordando el análisis que se hizo de la teoría comteana, no es difícil rastrear su influencia en las palabras anteriores, el uso de conceptos como <<hombre primitivo>>, <<fetiche>>, <<estadio inferior>> dan a conocer cómo se está juzgando la cultura mapuche haciendo uso de todo el marco conceptual que se había establecido con Comte, uniendo lo religioso a lo necesariamente atrasado, además no se ha acercado a su más *avanzada* expresión, el monoteísmo. Es muy importante detenernos brevemente en el retrato de los mapuches y su pensamiento en tenor con su religiosidad, pues se tiene dos vías de implicaciones distintas, y se unen, en nuestra actualidad. La primera de ellas, hacer notar que aún cuando en la región latinoamericana, y especialmente en Chile la religión sigue teniendo un lugar muy importante en la sociedad, no se aceptan religiones de raigambre distinta a las judio-cristianas, pues se les considera supersticiosas y retrógradas, especialmente por la comprensión del mundo de la naturaleza. Ahora bien, esto establece un punto de disputa epistemológica, debido a muchas de las reflexiones sobre los pueblos que tienen como creencia religiosa una divinización del mundo natural son justamente, a partir de su comprensión de esa naturaleza, por ejemplo, cuando se reflexiona sobre la medicina, también sobre cuestiones como la propiedad, el uso de la tierra, las características de las aldeas, su relación con los animales, etc. Que actualmente encierran disputas

33 *Ibíd.*, pp 8-9.

sobre la propiedad privada, la explotación de los recursos naturales, la educación, la medicina y así otros muchos aspectos fundamentales en la vida de cualquier comunidad.

Y, por otro lado, lleva todo ello a la cancelación de las razones de esas comunidades como validas, pues se someten a los métodos de la razón occidental y al ser contradictorios se menosprecian y menoscaban, cuestión que los sigue relegando en las discusiones públicas, sin embargo no se les otorga un lugar como actores válidos, sino más bien, como receptores de políticas públicas diseñadas para enseñarles a vivir como nosotros, haciendo una desvalorización absoluta de sus conocimientos. Todo este análisis se irá retomando en páginas posteriores, pero es necesario su señalamiento desde ahora.

Continuando con su narración, Guevara nos explica la relación que establecen los araucanos con los animales, “Por algunos animales siente el indio un temor supersticioso, un respeto absoluto, que le impiden dañarlos i hasta mirarlos (tabú/vedado), vestigio evidente, fragmento petrificado de un remoto culto a los mismos.”³⁴ Hay un desprecio eminente en las palabras del autor, no comprende la relación del araucano con sus animales y le parece irracional, es para él un comportamiento que sólo se explica a partir de la falta de inteligencia de los mapuches, su temor es <<supersticioso>>, no le concede a esos animales la realidad que hacen los otros. Siguiendo con el lazo hacia la naturaleza y la religión nos describe cómo se llevaban a cabo algunas de sus ceremonias, “Como entre los araucanos, a semejanza de otros pueblos incivilizados, la música i la danza tienen relación íntima con la vida religiosa, algunos de sus bailes eran imitados de los movimientos de animales i pájaros, especialmente del avestruz (*Rhea amer*) i del tréguil (*Vanellus cayenensis*). Solían mezclar, asimismo, en sus invocaciones nombres zoológicos con los que sus mitos i espíritus tutelares, en todo lo que no es aventurado ver restos de un culto teriomórfico.”³⁵ Así pues, no está condenando únicamente los puntos arriba señalados, también la capacidad artística del indígena, la cual al estar relacionada con la

34 *Ibíd.*, pp 12-13

35 *Ibíd.*, p. 14

imitación de los animales y destinada a lo religioso le parece inferior; hecho que nos parece hace notar, ya sea, la profunda ignorancia u omisión de la historia del arte, en éste caso la música y la danza existente en Europa en relación al ámbito religioso, ya que ha sido, sin duda una de las formas de inspiración más frecuentes dentro de ese núcleo cultural, aunque claro, se entiende que para Guevara la modernidad occidental dejó de lado todo eso para cambiar la función del arte, de la música y la danza para llevarlo a otros ámbitos, aunque ello nos parezca en realidad, poco sustentable, pero no es tema de la presente tesis ahondar al respecto, se ha señalado el dilema con el fin de mostrar los prejuicios y olvidos históricos que muchas veces se tienen a propósito.

En un segundo momento de su análisis se centrará en describir física y psicológicamente al pueblo mapuche, comenzando por sus mujeres, lo que representan y cómo lucen físicamente.

La mirada de la mapuche es tímida i apacible i da a su fisionomía un aspecto de natural recato.

Concíbese que al emplear este último término se trata del aspecto sumiso que la distingue i no de lo que en el concepto civilizado se entiende por pudor. Este sentimiento existe solo en estado rudimentario en la araucana, es decir, en forma sencilla i poco compleja.

El pudor como todos los fenómenos psíquicos de orden elevado, se manifiesta en completa conformidad con el adelanto moral e intelectual de un pueblo. Las sociedades más púdicas son, en consecuencia, las que poseen mayor suma de cultura i lo que a ella es inherente, la dignidad personal, el respeto físico de sí mismo.

La estructura psíquica i el medio ambiente del bárbaro, no se acondicionan al desenvolvimiento del pudor.³⁶

Se mueve en dos planos la cita anterior, por un lado lo que se pretende es una descripción sobre el fenotipo de la indígena, como si fuera posible distinguir una serie de características universalizables a todas las integrantes de esa etnia, que si bien no es un ejercicio difícil de realizar en cualquier grupo medianamente homogéneo, presenta un racismo en creer que se <<ven>> todas iguales, la mirada es muy importante, pues es el ver del otro, del ajeno que no encuentra diferencias, más allá de las que se presentan consigo mismo, es decir, las situadas en aquel quien se está viendo como un diferente, pero que al observarlos en grupo, aparecen a sus ojos como todos iguales. Y, por otro lado, claramente se permea un idea de la moral, en éste caso la del pudor, misma que para Tomas no es posible encontrar entre las mujeres mapuche, pues carecen de la civilidad para tenerla, pues para él las capacidades

36 Ibídem, p 41.

morales están vinculadas necesariamente al avance del pensamiento y, como ya se había establecido, los araucanos son bárbaros, así pues, la moral no es parte de ellos.

Otra justificación dada por Guevara en relación al estado bárbarico de las comunidades indígenas, es en cómo establecen sus relaciones amorosas, los parámetros de lo que sería una “buena mujer para el matrimonio”, son muy distintos a los establecidos por la moral occidental.

El hombre daba muy poco valor a la castidad de las solteras y no concedía ninguna importancia a la virginidad para la unión conyugal. Al contrario, solía decidir su elección la viudez o la edad adelantada.

La necesidad de la belleza que domina toda la psicología del amor en las sociedades avanzadas, se manifiesta imperfecta en la colectividad araucana: reuna o no la mujer las cualidades de la estética peculiar de la raza, el hombre la acepta en sus relaciones conyugales.³⁷

Una vez más, nuestro pensador caracteriza a los otros a través de su propia cultura, es decir, quien establece aquello que será tomado como correcto es quien analiza y no la propia comunidad sobre la que se está hablando, porque es indiscutible quien posee la verdad es él; así mismo, no hace un reconocimiento de las propias bases de su pensamiento, por ejemplo, sobre el valor de la virginidad en la mujer como marco para establecer si es apta o no para ser tomada como esposa, idea claramente relacionada con una moralidad judeo-cristiana, y aunque Guevara no lo reconozca, se están permeando ideas religiosas, antes que científicas o, si se gusta, positivistas.

En un momento posterior de su análisis el tema central es la conquista española y por qué no tuvieron mayores complicaciones en realizarla a pesar de la supremacía numérica por parte de los mapuches, así como del conocimiento de las tierras, esto lo atribuye directamente a la capacidad racional de los indígenas, pues el fallo lo establece en la no planeación de la guerra, en lo básico de sus estrategias y, por lo tanto, incapaces de compararse en ello a los conquistadores. ¿Por qué no ideaban planes complejos? Se pregunta:

El exámen de la constitución mental del araucano, da a conocer pronto a inferioridad de sus facultades lógicas, Ciertamente que no carece del todo del sentido lógico, por lo posee de un modo poco desarrollado, insuficiente para encadenar el raciocinio y ordenar las ideas. Tomando en cuenta semejante estado mental, se comprende

37 *Ibíd.*, p 42.

que sus planes de guerra hayan sido simples, de ejecución inmediata i no combinaciones de hechos complejos i abstractos, destinados a producir resultados ulteriores y lejanos.³⁸

El empleo de la facultad de la razón se está comprendiendo desde el parámetro de hacer para prever y en ese sentido, siempre con la mirada puesta en el futuro, <<producir resultados ulteriores y lejanos>>, sino se hacen las planeaciones teniendo en cuenta esos imperativos, se razona mal, prueba de ello es la conquista, así pues, no fue solamente llevada a cabo por las armas, sino en última instancia se establece una conquista del pensamiento, ganó el mejor y, en ese sentido, es el más efectivo. Se hace una interpretación de los hechos históricos en donde no es solamente un enfrentamiento militar, sino de la lógica, del paradigma del pensamiento y para Tomas hay claramente un ganador. Los otros son, necesariamente, epistémicamente inferiores.

Otra prueba que ofrece de ello la llegada de los españoles a las tierras mapuches y la relación establecida entre estos y los indígenas y como dicho encuentro fue provechoso para una de las partes, es la siguiente cita, “La presencia entre los indios de los funcionarios administrativos que las autoridades españolas i de la república mantuvieron en el territorio araucano, llevó al seno de las comunidades indígenas algunas de las ideas de adelanto administrativo, sin alcanzar a establecer un verdadero régimen de tribu i de *uíttranmapu*. ”³⁹ Y continuando bajo esa misma lógica, lo que nos dice cómo se fueron modificando, por lo menos, algunas tradiciones o bien, instaurando nuevas formas dentro de las comunidades araucanas, que son el claro reflejo de la superior influencia de los occidentales, “Únicamente en el período moderno se realizaron estas federaciones regionales, porque en las anteriores los individuos tenían manifiesta incapacidad para concebirlas i organizarlas.”⁴⁰

A manera de conclusión de esta parte, nos ofrece el análisis llevado por Tomas Guevara es conocer el punto de partida de sus estudios, mismos que se pretenden bajo un régimen científico, pues no olvidemos que se plantean como formulaciones antropológicas-psicológicas como el mismo título de la obra lo establece, que llevan un método y que se presentan en la academia como instrumentos

38 *Ibíd*em, p 144.

39 *Ibíd*em, p 25

40 *Ibíd*em, p. 27

para conocer mejor a esos otros habitantes no chilenos y siguen sin ser parte de la modernidad, no son simples narraciones de costumbres, lengua, etc. Son más bien justificaciones que intentan tener una base histórica para describir la realidad y el mundo presente y por qué deben ser modificadas todas esas culturas que se tienen por inferiores. Guevara representa en ese sentido la mirada que las instituciones del Estado tendrán cuando conviven o se relacionan con esa otredad a la que es una impronta cambiar, imperativos que hasta la actualidad siguen siendo los ejes rectores de acción de las políticas dirigidas a las comunidades indígenas.

1.3. Francisco Bulnes y su teoría de las tres razas.

Así como en el apartado anterior la intención fue mostrar cómo se fueron construyendo los discursos desde el positivismo en la academia y élite intelectual de sus momentos, mismos que serían los que impulsarían una cierta relación del Estado con las comunidades indígenas, ahora toca ver el contexto mexicano, con el caso de Francisco Bulnes. Estudió ingeniería y fue profesor en la Escuela Nacional de Ingeniería. Impartió clases de meteorología y economía política en el Colegio de Minas y en la Escuela Nacional Preparatoria. Fue elegido diputado y senador durante el gobierno de Porfirio Díaz. Participó en la comisión de México enviada a Japón para estudiar el tránsito del planeta Venus por el disco del Sol en 1874, la cual fue encabezada por Francisco Díaz Covarrubias.

Fue un miembro prominente del grupo denominado los Científicos que siendo liberales políticamente, buscaban aplicar en las acciones de gobierno criterios esencialmente racionales y científicas. Dirigió el periódico *El Siglo Diez y Nueve* en 1891, y colaboró para *El Imparcial* y *El Universal*.⁴¹

No es difícil ver a través de las breves líneas anteriores, ciertos rasgos de quién fue públicamente Francisco Bulnes en su actividad de intelectual, alguien que apostaba todas sus creencias a la ciencia y la llegada del progreso a través de la misma, no es por ello extraño que haya sido parte del gobierno de Porfirio Díaz, quien bajo un discurso de llevar a México por fin a la industrialización ostentó el poder durante poco más de 30 años. Ahora bien, no por ello se debe pensar que fue un colérico defensor de la dictadura de Díaz, si bien apoyaba el proyecto de industrialización, su apego al liberalismo lo llevó a escribir que la mayor necesidad de la nación mexicana en ese momento era la institucionalidad del Estado, es decir, ya no gobiernos basados en un personaje, sino en partidos, para de esa manera comenzar a crear un verdadero Estado.

41 Colaboradores de Wikipedia. *Página de Francisco Bulnes*. En Wikipedia la enciclopedia libre. https://es.wikipedia.org/wiki/Francisco_Bulnes. Consultado por última vez 01/01/20.

Variada fue su obra, en la cual uno de sus temas recurrentes era dar cuenta de la historia de México⁴², especialmente después de la independencia, con el fin de explicar las diversas etapas del Estado mexicano y por qué había fracasado en varias de ellas. Aunque también se centró un tiempo en la época colonial y la conquista para explicar <<históricamente>> cómo fueron conquistados los indígenas, debido a su insuperable cualidad de debilidad, tanto mental como física, explicación basada claramente en una idea racista, pero que él justificaba desde la ciencia, por medio de explicaciones como la nutrición y la agricultura.

Es justo a partir de esta serie de argumentos que comienza a vislumbrarse al pensador positivista, y al igual que Comte, Bulnes intenta hacer una teoría de la historia y del *desarrollo* humano, dividida en tres estadios, pero esta ocasión basada en la alimentación y clima de las culturas, y así es como postula su teoría de las razas: trigo, maíz y arroz, es decir: Europa, América y Asia, respectivamente. “Como lo prueban los hechos y razonamientos que expongo en este trabajo, la humanidad, de acuerdo con una severa clasificación económica, debe dividirse en tres grandes razas: la raza del trigo, la raza del maíz y la raza del arroz. ¿Cuál de éstas es indiscutiblemente superior?”⁴³ Para comprender de mejor manera la respuesta que ofrecerá éste autor, es necesario se tenga en cuenta lo siguiente, siendo un buen discípulo del positivismo entiende que el *desarrollo* no es una cualidad exclusiva de la ciencia y la tecnología, todo lo contrario, lo que en última instancia intenta expresar esta categoría es el *progreso* social y moral, es decir, se debe reflejar tanto en lo económico como en lo

42 Entre sus libros se encuentran: *Sobre el hemisferio norte, once mil leguas*. Impresiones de viaje a Cuba, los Estados Unidos, el Japón, China, Cochinchina, Egipto y Europa. México: Imprenta de la Revista Universal (1875).

- *El porvenir de las naciones latinoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica. Estructura y evolución de un continente*. México, (1899).
- *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio*, (1904).
- *Las grandes mentiras de nuestra historia: la Nación y el Ejército en las guerras extranjeras*, (1904).
- *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*, (1906).
- *El verdadero Díaz y la Revolución*, (1920).
- *Los problemas de México*, (1926).

43 Bulnes, Francisco. *Las tres razas humanas* en *El positivismo en México*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2010. P. 181

político, por ello, esos indicadores dan cuenta de la supremacía de una raza sobre las otras, ya que aquello que se estaría demostrando, según él, es la capacidad racional de los integrantes de cada una de esas razas. “La diferencia radical, completa, entre el hombre y las demás especies zoológicas, consiste en que el hombre es una animal progresista, mientras que los demás animales son estrictamente conservadores. Los cambios progresivos, que tienen lugar en las especies inferiores al hombre, se verifican sin la intervención de la conciencia de los individuos de cada especie.”⁴⁴

No resulta extraño, dada sus filiaciones intelectuales, que haga un trinomio entre la razón, el dominio y la superioridad moral. La primera categoría, de ser realmente avanzada, necesariamente dominará sobre los otros pueblos y, por lo tanto, no habrá duda de su superioridad. Todo ello se expresa primero si existe un desarrollo económico, pues “es imposible que el progreso económico no engendre progreso intelectual, y éste a su vez el moral, y [estos] tres juntos, el político”.⁴⁵ Siendo congruente con su teoría, en su papel de político apoyó con contundencia el discurso de Díaz sobre la urgencia de tecnificar e industrializar a México, pues era el único camino, al menos para ellos, de lograr un verdadero progreso.

Ahora bien, es oportuno recordar, que el positivismo intenta implementar una teoría de la historia en donde la superioridad de ciertos pueblos es, supuestamente comprobable a través de los acontecimientos históricos, y tal será el caso de Bulnes que expresa:

La historia nos enseña que la raza del trigo es la única verdaderamente progresista. Los grandes imperios de la antigüedad se fundaron sin excepción sobre los campos de trigo. Donde el trigo se ha producido en abundancia, ha hecho alto la humanidad para legar en una vida de siglos un gran recuerdo y una gran herencia de virtudes domésticas o heroicas. El imperio egipcio lo hizo en el Nilo fertilizador de un valle de mil leguas de largo. La India védica nació en la cuenca de otro río fertilizador, a veces cruel, el Indo, que recorre el Sapta Sindhou (país de los siete ríos), productor admirable de trigo, y denominado por este motivo desde hace más de tres mil años, “¡la región sagrada!”.⁴⁶

44 Ídem.

45 Brading, David. *Francisco Bulnes y la verdad acerca de México del siglo XIX*. Cambridge University. P. 622.

46 Bulnes, Francisco. “Las tres razas humanas” en *El positivismo en México*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2010. P. 182

Para que su teoría histórica cobrara actualidad en su momento, se dio a la tarea de analizar una serie de datos con los que contaba sobre la producción de trigo en el año de 1897:

<i>En el año de 1897 hubo:</i>	<i>Bushells</i>
Cosecha de trigo en los Estados Unidos	490 millones
Cosecha de Trigo en Rusia	387 millones
Cosecha de trigo en Asia Menor	316 millones ⁴⁷

Para el caso de Mesoamérica que estará según esta clasificación entre los pueblos del maíz, los tiene por más fuertes que los del arroz, pero histórica, geográfica y culturalmente más débiles que los del trigo, de ahí que según él se entienda cómo es que los españoles lograron conquistar a, por ejemplo, el imperio azteca; resulta curioso hacer notar que sus categorías racistas en este sentido no se extienden necesariamente al hecho de pertenecer a la raza indígena, sino por las “demostraciones” históricas de su actuar, tal y como lo deja ver en la siguiente cita:

El maíz fundó en América dos imperios: el azteca y el inca, en apariencia poderosos, pero débiles al grado de caer para siempre vencidos por insignificantes gavillas de bandoleros españoles. No se puede ya contar con seriedad que los imperios incas y aztecas fueron fácilmente vencidos a causa de la superioridad de las armas, táctica y arrojo español, y sobre todo por el susto que inspiraban a los indios las armas de fuego, las armaduras y los caballos. Contra los araucanos hubo los mismos elementos en número muy superior y esta raza no se dejó vencer y se ha mantenido altiva, obligando a España y a la República de Chile a tratar con ellos de potencia a potencia, no obstante ser muy pequeño el número de sus individuos en comparación de los millones de súbditos de Atahualpa y Moctezuma.⁴⁸

Resultará, por decir lo menos, contradictoria la imagen que se hará nuestro personaje a lo largo de su existencia sobre los indígenas, ya que así como se notó en las líneas anteriores tiene “razones históricas” para decir que los pueblos azteca e inca eran inferiores notoriamente al español, pero no así

47 *Ibíd.*, p. 183

48 *Ibíd.*, p. 184

con el caso de los araucanos, cabe señalar, que había idealizado hasta cierto punto la relación que mantenían los mapuches con el imperio español y después con la instauración del Estado Chileno, pero lo mismo sucederá cuando se refiera a los pueblos originarios de México, en las revisiones que hace, por ejemplo, del papel jugado por Zapata, su personalidad y sus aliados indígenas en la revolución mexicana, dirá lo siguiente: "un verdadero apóstol" y admitió que su movimiento "representa las verdaderas aspiraciones de la raza indígena, valientes, indomables, resueltos a triunfar o morir"⁴⁹

Pero no mostrará la misma opinión cuando se trata de explicar cómo ocurrió la conquista y por qué nunca lograron revertir esa situación aún estando en sus propias tierras, ignorando por completo los factores de dominación militar, religiosa, económica, jurídica, política, etc. A las cuales fueron sometidas las diversas comunidades indígenas existentes en México, sino más bien, al estilo también de los naturalistas franceses de la época, se centrará en intentar dar una explicación biológica-histórica de lo acontecido y de la situación que hasta esos momentos vivían los pueblos originarios, así como de dar una explicación basada en el rencor de por qué se unieron a Zapata durante la revolución:

Declaró que los indígenas pertenecen, "de acuerdo con los decretos de la historia natural, la etnología, la historia general y la sociología, a una raza inferior, de lento desarrollo y progreso hacia la civilización". De su retraso no se podía responsabilizar ni al régimen colonial ni al robo de sus tierras por parte de las grandes haciendas, pues, contrario a la retórica revolucionaria, las comunidades indígenas aún poseían muchas tierras en Oaxaca, los altos de Guerrero, Chiapas, Michoacán, Puebla, la Huasteca y la Sierra Gorda. De hecho, a partir del siglo XVII los indígenas habían vivido mejor que la mayoría de los campesinos del mundo, pues el cultivo del maíz, su base alimenticia, sólo requería 120 días de trabajo, dejándoles libre el resto del año. Bulnes concluía que "es el clima lo que ha hecho que el indígena sea perezoso, apático, letárgico, pobre y vicioso". Como resultado, "todo México considera a los indígenas inferiores", desprecio que ocasionó que los pobres nativos soñaran con el regreso de Moctezuma y apoyaran a dirigentes como Zapata, que amenazaban con expulsar a los blancos de México.⁵⁰

Cabe mencionar que no se limitaba a la descripción de los indígenas para dar cuenta del curso histórico de México, especialmente durante el siglo XIX, como por ejemplo hará con los mestizos a quienes describe: "Por el contrario, describía a los mestizos, que en su mayoría tenían la misma dieta

49 Brading, David. *Francisco Bulnes y la verdad acerca de México del siglo XIX*. Cambridge University. P, 627.

50 *Ibidem*, p. 628

que los indios, como jacobinos naturales con "un espíritu bárbaramente escéptico", polígamos y borrachos en la práctica, aunque fuertemente patrióticos y ciudadanos potencialmente útiles."⁵¹

A la par se dedica a hacer una descripción de las cualidades de temperamento de las distintas razas, hace algo parecido cuando se trata de hacer una especie de historia de la guerra o, de por lo menos, de las características mostradas por los pueblos al momento de enfrentarse entre sí. La capacidad de la guerra en el caso de Bulnés tiene que ver con el desarrollo de la razón instrumental, es decir, de la capacidad de hacer de la guerra una ciencia. "Saber matar militarmente es en los tiempos modernos una ciencia tan precisa, tan profunda, como la astronomía y la mecánica celeste; aplicar y perfeccionar los medios más ineludibles para que en el menor tiempo posible, con el menor gasto posible, con la menor fatiga posible y con un mínimo de empleo del arte de morir, exterminar al enemigo obligándolo a que luzca todo su talento en el arte de saber morir"⁵²

No resultará por ello extraño que otra de las aristas abordada por Bulnés para justificar la supremacía de unas razas sobre otras tenga relación con las victorias o fracasos militares y, por lo tanto, hay una tendencia natural e histórica por parte de unos en dominar y de otros en ser los dominados.

La debilidad de las razas del maíz y del arroz no consiste en que sus soldados no sepan morir, sino en que no saben matar en capacidad suficiente para destruir a sus enemigos. Precisamente a los pueblos bárbaros o salvajes corresponde el arte de saber morir como moscas, según la expresión vulgar; arte desgraciado de los pueblos débiles. Los pueblos fuertes saben matar militarmente, es decir, economizando la sangre propia y derrochando lo más que se pueda la del enemigo. Los pueblos fuertes entienden y pueden hacer práctica la ciencia del matar y dejan para los casos excepcionales hacer uso de la ciencia del saber morir fundada por una rigurosa disciplina militar.⁵³

Como conclusión de lo expuesto en esta sección, la intención fue mostrar brevemente algunos de los ecos que hubo del pensamiento positivista en la región latinoamericana, es que, sin lugar a dudas, ha habido un discurso fundamentado en estos pensamientos dando pie a una serie de maneras

51 *Ibíd*em, p, 630-631.

52 Bulnes, Francisco. "Las tres razas humanas" en *El positivismo en México*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2010. P. 187.

53 *Ibíd*em, p 186.

políticas, jurídicas y económicas de comprender cómo es que se debían relacionar el Estado-nación con las comunidades indígenas, que ha tenido como eje central el desprecio ontológico que se expresa en discursos de superioridad intelectual y moral, que han dado cuenta de las diversas violencias cometidas en contra de los pueblos indígenas y también afrodescendientes, marcando sin lugar a dudas, millones de vidas aniquiladas por medio de la fuerza militar, pobreza, rezago y, en general, de un desprecio y proceso de asimilación y homologación que hasta nuestros días tiene vigencia entre la relación del Estado y las ya antes mencionadas comunidades.

Es por todo lo anterior que en el siguiente apartado lo que se presentará es, primero cómo el mismo pensamiento europeo ha sido crítico de los modelos racionalista y positivista, a través del camino marcado por Husserl en su obra, *La crisis de las ciencias europeas*. Tomando como base ese pensamiento, se comenzará a perfilar la teoría y crítica presentada por el filósofo Ricardo Salas hacia esos sistemas filosóficos que dieron base argumental a las violencias mencionadas en América Latina, para en un momento posterior revisar su propuesta de diálogo intercultural basado en una ética intercultural.

Capítulo 2. La epistemología y su relación con los mundos de vida: horizontes para pensar el reconocimiento.

El positivismo, tal y como se trató en el apartado anterior, es un sistema de pensamiento filosófico que intenta abarcar y explicar cómo es que la razón humana puede llegar de manera más perfecta al conocimiento y con ello, tener una evolución hacia el progreso y la construcción de una sociedad del conocimiento que siempre tenga por meta el mejoramiento de la ciencia y la técnica, y para todo ello es necesario dejar de tener pensamientos que se fundamentan en una metafísica pues, según los propios postulados de esta filosofía, eso conduce a la falsedad y al atraso. Si bien es cierto que dentro del múltiple campo que supone la filosofía Occidental varias han sido las ocasiones en que se postula como totalizador o universal sus conclusiones y con ello se ha intentado una dominación, no sólo epistémica, sino también política y moral de las diversas otras culturas con las que han tenido una relación, esta siempre está basada en señalar cómo es que hay un alguien (en este caso Europa) que ha encontrado la verdad y que por ello, todos los demás deben adoptar su sistema y eliminar todas las otras formas que tengan de explicar el mundo, ya que de no hacerlo, no solo estarían incurriendo en la falsedad, también en el atraso y eso es algo que no se puede permitir, no por lo menos, desde la visión del dominante.

Se postula entonces una manera de relacionarse con la otredad, siempre desde la dominación de quien dice, tiene la verdad y por ello, su manera es la correcta. Pasó con la religión y después se cambió a la ciencia, de cualquier manera el principio es el mismo: *Yo sí sé cómo pensar*. Desde ahí se erige la modernidad, Descartes dio el método para ordenar y sistematizar aquello que se considera conocimiento, el positivismo le intentó quitar todo lo que de metafísico podría rodear a ese pensamiento para perfeccionarlo, y así entonces decir qué es ciencia.

Ante ésta premisa, el filósofo alemán, Edmund Husserl, hará en la primera mitad del siglo XX una de las críticas más duras desde las entrañas del pensamiento europeo hacia sí mismo, en la serie de conferencias que se titularon: “La crisis de las ciencias europeas”, Husserl se ocupa en toda la primera

parte de mostrar cómo es que esa pretensión de universalidad resulta falsa y debe ser más bien revisada a partir de lo que él llama, <<mundos de vida>>, postulando que la manera en la cual nos explicamos y representamos el mundo tiene como base un contexto, mismo que responde a un tiempo y culturas específicos, y entre esos está precisamente el europeo. “Sólo con esto se habría decidido si la humanidad europea es portadora de una idea absoluta y no es un mero tipo antropológico empírico como “China” o “India” y, a la vez, si el espectáculo de la europeización de todos los seres humanos extraños anuncia en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo y no a un sinsentido histórico del mismo.”⁵⁴ La cita anterior es la muestra del postulado racionalismo europeo, al cual critica Husserl. Éste será también uno de los puntos de partida del pensar de Ricardo Salas Astrain, a partir del cual se entrelazarán las páginas siguientes con el fin de bosquejar las repercusiones teóricas en Latinoamérica de esa misma crisis que vivió y vive Europa en consonancia con el resto del mundo contemporáneo.

Para comprender la importancia que tiene la revisión de la epistemología en la construcción actual de Latinoamérica es necesario decir y resaltar que nos encontramos ante una región que no puede ser definida bajo una misma fórmula, no es ni occidental, ni responde únicamente a sus sociedades originarias, así como tampoco al mestizaje entre Europa, la América india y negra, es todo ello y al mismo tiempo cada uno por separada, es en el lenguaje del propio Ricardo Salas, un tejido intercultural. Por lo que la manera en la cual se designará y se tendrá acceso a lo real tendrá como particularidad todo lo ya antes mencionado, nos encontramos ante un complejo cultural híbrido, aunque no por ello indefinido, ni menos “auténtico”, como se podría pensar en contra posición a un pensamiento universal y único. Ante todo esto, la pregunta por lo realmente específico se abre en el pensamiento crítico de América Latina y con ello la importancia por cuestionarse de nuevo sobre una teoría contextual del conocimiento, como lo expresará nuestro autor:

54 Husserl, Edmundo. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Prometeo. Buenos Aires, 2008. p. 59

[...] Así el cuestionamiento de lo que contemporáneamente se denomina “la sociedad del conocimiento” es capital porque exige desplegar otra discusión acerca de los modos contextuales de asumir tal tipo de sociedad y también de lo que llama la tecnociencia -que es parte de un desarrollo científico y tecnológico definido notoriamente por los grandes países que iniciaran esta carrera de la ciencia-técnica como motor de sus economías. [...] Tal discusión ha sido acrecentada en la filosofía intercultural y en las ciencias sociales críticas actuales, porque la ciencia y la técnica predefinen una ontología formalizante que ha diluido otros accesos a lo real, y ha subsumido en el modelo empírico-formal otros modelos de acercamiento a la realidad social y humana. Me parece que una preocupación mayor por dar cuenta con una mirada plural de la sociedad hegemónica del conocimiento, nos permite entender como ella ha ocultado en la mayor parte de nuestros países una desvalorización de los saberes humanos que no responden siempre a la forma predominante del conocimiento científico.⁵⁵

Se muestra entonces que para el pensamiento filosófico de nuestro autor, la pregunta por el cómo conocemos guarda una estrecha relación con el ser y el estar (la ontología) y donde las formas de pensar lo político y económico, han quedado subordinadas al modelo científico-tecnológico impuesto por ese presupuesto del pensar de Europa. En suma, el mundo conocido y más aún lo que es lo real en sí mismo se reduce a unos modelos que nos dan cuenta de la realidad definida por los hechos (positivismo), donde se reduce la naturaleza humana a su carácter cognoscente, y que su entorno se reduce a lo que permite el modelo racionalista. El resultado principal trata de seguir esta misma senda, y conlleva estar al día en el avance en las ciencias, y se traduce en una forma de vida específica de la modernidad tecnológica y de un modo particular de concebir la naturaleza y la relación que el humano tiene con ella, tal y como lo expresará Husserl:

Todavía hay que destacar un elemento fundamental del nuevo modo de consideración de la naturaleza. Galileo, en su visión retrospectiva a partir del mundo de la geometría, y a partir de éste de todo lo que aparece sensiblemente y es matematizable, *hace abstracción* de los sujetos como personas con una vida personal, de todo lo espiritual, en cualquier sentido, de todas las peculiaridades personales que se extienden a las cosas en la práctica humana. De esta abstracción resultan las puras cosas corporales, que, empero, como realidades/ ((61)) concretas y en su totalidad, como tema, devienen un mundo. Bien se puede decir que solo a través de Galileo sale a la luz la idea de una naturaleza como la de un mundo *corpóreo realmente cerrado*.⁵⁶

55 Salas, Ricardo. “Saberes y sociedad del conocimiento. Una perspectiva intercultural de la ética y del medio ambiente” en *El desafío del conocimiento para América Latina*, eds. Cristián Parker Gumucio y Fernando Estenssoro Saavedra. (Chile: Colección libros doctorado IDEA-USACH, 2010) 285-301

56 Husserl, Edmundo. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Prometeo. Buenos Aires, 2008. p. 103

Para el pensador latinoamericano que atiende a su complejidad sociocultural, la comprensión del mundo a partir únicamente de las categorías formales ya expresadas por Galileo, no dan cuenta de la compleja totalidad de lo vivido, sería sólo una forma entre muchas que tienen que ver no con una naturaleza reducida a su formalidad matemática, de tipo cuantificable y donde lo cualificable no aparece con nitidez. Se trata de una relación con ella que se desvincula con, por ejemplo, un mundo espiritual vivo, en donde aquello con lo que me relaciono no está desprovisto de voluntad. En este plano, la ciencia naciente se aleja de la teología y de la actitud religiosa ya que toma sus mitos y ritos fuera de un espacio de comprensión, aparecen así las dicotomías de lo que me rodea, no son sólo hechos, sino seres vivientes, y donde hay cuerpos en relación. Dejando en claro la existencia de un discurso racional, es la razón dando otras formas discursivas, de entendimiento sobre aquello que acontece.⁵⁷

Al buscar respuestas latinoamericanas, no se habla de un mundo que quedó atrás, sino de un tipo de habitar que puede ser conocido únicamente más allá de su reducción a lo empírico, y su parámetro de lo verdadero no se limita de ningún modo al método científico occidental. En resumen la controversia se centra en escudriñar las formas históricas de comprensión, de los modos de habitar lo vivido que se relaciona con otros elementos descartados por la particular forma cultural de Occidente y su comprensión racionalista, por lo cual la propuesta filosófica de Ricardo Salas y de otros filósofos latinoamericanos han puesto sus esfuerzos filosóficos en pensar América Latina y se expresan en una revisión de la teoría del conocimiento, crítico, contextual e intercultural expresado en las siguientes líneas:

57 Puede servir como ejemplo los conocimientos de medicina tradicional, en donde la clasificación de las plantas y sus usos dan cuenta de una razón que también ordena, pero no desde los parámetros a los cuales está acostumbrado Occidente, sino desde una relación distinta de lo que entendemos por lo vivo y lo corporal, entendiéndose que esas plantas tienen efectos específicos en nuestro cuerpo, no por sus moléculas y sustancias activas, o no únicamente, existen otros parámetros como lo espiritual, los tratamientos de algunas comunidades indígenas en México con hongos silocibes se relaciona con una curación del espíritu en donde el hongo cura a parir de una sanación del alma. En contraposición o comparación con el uso psiquiátrico que Occidente comienza a darle a esos mismos hongos, desde una explicación de moléculas y su interacción con las neuronas, pero en donde el resultado o aquello que se busca es similar, curar la psique.

Para nosotros se trata de elaborar unas bases filosóficas interculturales que permitan dar cuenta de una modalidad comprensiva (Verstehen) de una experiencia humana que se ve confrontada a la multiplicidad de mundos de vida [...] de éste modo se trata específicamente de dar cuenta del problema central de la comprensión de la experiencia humana de un punto de vista teórico-práctico donde ella refiere a una densa y compleja problemática, donde es preciso esbozar una adecuada articulación entre mundo, lenguaje e intersubjetividad.⁵⁸

Al respecto de lo mencionado anteriormente, cabe hacer diversas aclaraciones, lo primero es establecer que en todas las culturas hay maneras más especializadas de conocimiento, es decir, se reconoce que no todos los sujetos pertenecientes a la misma cultura poseen de la misma forma el saber, por ello, generalmente existen sujetos reconocidos por las comunidades como los sabios, es decir, quienes poseen saberes sobre uno o varios temas, siguiendo con la analogía de la medicina y la ingesta de hongos, para las comunidades indígenas no todas las personas pertenecientes a su cultura tienen esos conocimientos y habilidades para curar con la ayuda de hongos, son los conocidos chamanes o curanderos los habilitados para la administración de esas medicinas, pues no sólo se necesita conozcan los efectos, sino los rituales a partir de los cuales conversar e invocar al hongo para curar al paciente, esto sería el equiparable al psiquiatra en el mundo Occidental, especialista que conoce las dosis para cada caso y cuerpo, así como las vías de administración de la sustancia, en ambas culturas, existe el reconocimiento de personas especializadas sobre el tema de la medicina, sujetos reflexivos que han adquirido conocimientos válidamente reconocidos por los integrantes de cada matriz cultural para señalarlos como los encargados del tema de la salud, dejando fuera a los no expertos.

¿Qué será aquello que diferencie al conocimiento de uno y otro? Si hacemos un análisis en donde se muestren los resultados de los pacientes expuestos a la misma sustancia, pero suministrada bajo las distintas ópticas culturales, veremos que la curación se da, pero la forma de expresarla es distinta, unos podrán enunciarlo a partir de una conexión con su ser interior y los espíritus que los acompañaron a lo largo del proceso, mientras los otros de los beneficios de la sustancia sobre su

58 Salas, Ricardo. "Saberes y sociedad del conocimiento. Una perspectiva intercultural de la ética y del medio ambiente" en *El desafío del conocimiento para América Latina*, eds. Cristián Parker Gumucio y Fernando Estenssoro Saavedra. (Chile: Colección libros doctorado IDEA-USACH, 2010) 285-301

cuerpo⁵⁹, así pues, aquello en juego son las formas de discursividad empleadas para dar cuenta del mundo y lo real. Se podría aseverar que aquello que se muestra es la polifónica manera de expresar un conocimiento.

Desde el momento en que afirmamos el reconocimiento de la problemática de las razones de los otros, hay que destacar otras formas discursivas diferentes de acceso a la realidad. No es solo la argumentación racional, la que puede considerarse sin más como la forma por excelencia en el terreno comunicativo. Nos parece que en el sentido estricto de una teoría de las formas discursivas -que se vincula con los actos del habla- habría que reconocer que la idea medular es asociar la reflexividad con las diversas formas discursivas; ellas son las formas en las que se apoya cualquier sujeto de una cultura específica para expresar los significados y sentidos de sus discursos humanos.⁶⁰

Todo lo esbozado tiene por propósito mostrar el punto de partida de lo entendido por interculturalidad, la comprensión de que el mundo vivido nunca es uno, así como tampoco su expresión, por el contrario, el mundo es tan diverso como las culturas existentes dentro del mismo, y para el caso específico de nuestra región latinoamericana ello abarca a una multiplicidad tan numerosa que seguir intentando la homogeneidad es una forma de dominación político-económica-jurídica que da cuenta de las diversas injusticias que se viven desde hace siglos en los contornos de nuestra geografía. Ante esto es necesario se muestre la discusión en el terreno de lo ético-político que se irá perfilando en las páginas subsiguientes del trabajo, está directamente relacionado con una teoría del conocimiento cimentando una forma del *ser* que se pretende única, a pesar de las muchas muestras de resistencia y sobrevivencias ontológicas que nuestros pueblos testifican en el presente.

Es necesario entonces en un pensamiento intercultural en el presente estar dispuestos, filosóficamente hablando, a escuchar y dialogar con esas otras narraciones que se nos presentan culturalmente distintas, teniendo en cuenta que ello implica unas otras epistemologías y, por lo mismo variadas ontologías específicas. En esta óptica, la comprensión del otro y con el otro deberán pasar primero por aceptar la validez de su decir, y no necesariamente dicha validación tendrá por base los

59 Al respecto del tema pueden ser consultadas diversas investigaciones que se están llevando a cabo en los últimos años por la medicina occidental al respecto de los efectos de la cilosibina y documentales donde se muestran los ritos que desde hace siglos se conocen en nuestras comunidades indígenas y la narración que hay de las personas, que de la mano de una experiencia intercultural han accedido a dicha sustancia, por ejemplo, se puede consultar la película

60 Ídem.

parámetros que nosotros demos desde un prisma racional. En este sentido, una nueva forma del filosofar en donde la razón ya no se centra en lo que la cultura occidental tiene por mostrarnos, se abre a la experiencia del mundo vivido, del mundo reflexionado y se comprende lo siguiente: “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 lengua universalis de la ‘Ilustración’ en donde toda palabra tiene un sentido preciso.”⁶¹

En el modo del filosofar sobre la pregunta de la diversidad humana, y teniendo como línea argumental lo expuesto en relación al pensamiento intercultural, uno de los problemas centrales que se intentó delimitar es el relacionado con la epistemología contextual, con los saberes y las maneras de vivir en las cuales se expresan diversas culturas. Se apunta a la expresión humana y no se acota a la forma en la cual la modernidad europea lo intenta delimitar, por el contrario, desde la experiencia latinoamericana, las culturas mantienen otros tipos de canales lingüísticos que no se reducen a una argumentada explicación científicista.

Ahora bien, cabe investigar en las líneas siguientes, si el mundo es constitutivo de la experiencia del sujeto y aparece a todos los seres humanos, de ser así, ¿por qué entenderlo de un modo plural?. En los mismos términos de expresión, entiéndase que el territorio y sus elementos son significados por cada cultura y por lo mismo asume formas distintas, una montaña Tren Tren requiere subirla y bajarla, y es compuesta por los mismos elementos que una montaña de los Alpes. Una montaña puede ser observada por un científico francés o inglés, igualmente por uno mapuche. No habría diferenciación en esa *physis*, pero entonces ¿en qué radica la diferencia con la que es aprehendida la experiencia vital de esa montaña que es constituyente del mito de origen mapuche? Dejándonos guiar por la propuesta de Salas Astrain, ésta se expresaría por su referencia profunda a los mundos mapuches de vida, por la que estos cerros siempre se encuentran contextualizados, religados

61 Ídem.

entre subjetividades que se relacionan en un espacio común y que comparten así maneras simbólicas de interpretar. Por lo tanto, en esta propuesta, deberá entenderse que el sujeto no es aquel postulado kantiano trascendental de una razón pura capaz de abstraerse de su contexto socio-cultural como fundamento del conocimiento científico, por el contrario lo que se va a postular es ese humano mapuche, quien conoce ese mito del diluvio religándose a partir de una tradición compartida con los otros, los que ya antes han hablado, los que le enseñan a hacer sus ritos primordiales y con los que dialoga y se hace una vida compartida

En otra ponencia, destacamos la relevancia del concepto Mundo de la Vida cotidiana que aparece en la conocida obra fenomenológica de Schütz en el que el mundo de vida cotidiana se caracteriza por ser un mundo intersubjetivo, compartido, donde conviven distintos sujetos, distintas subjetividades que re-articulan experiencias contextualizadas. Pero este conocimiento del mundo social –a diferencia de la re-apropiación temática que hacen las ciencias sociales - es pre-reflexivo, es decir, actúa en un nivel de conocimiento de sentido común, donde los elementos cognitivos que lo integran son parte de una matriz de conocimientos que llamamos experiencia del sentido común, y que está al alcance de todos los sujetos aunque diferenciada socialmente.⁶²

La experiencia del conocer humano tal y como se problematiza en la cita anterior ayuda a entender que el mundo parte primero de una realidad intersubjetiva, es decir, de un conocer comunitario y en el seno de una contextualidad geocultural. Aquí reside la diferencia filosófica primordial con el modo de proceder del conocimiento llamado universalista. Para este filósofo chileno, la primera forma en la que accedemos a aquello que denominamos como el mundo, es siempre un entorno prerreflexivo y prelingüístico en compañía de los otros. Son justamente esas otras subjetividades que comparten el entorno significativo por medio del habla, de los ritos, las costumbres, y conformarán el mentado y cuestionado sentido común. Descartes desprecia en términos epistémicos por no resultar un acceso cierto y más bien engañoso. Por el contrario, aquí aparece como una forma válida, aunque no la más acabada de conocer nuestro entorno, pues como lo indica es pre-reflexivo. no hay una teorización de por medio, es el conocimiento aprendido y repetido a través del cual los otros

62 Salas, Ricardo. *El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural*. En R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aschen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen. 2008 p. 5-6

nos contextualizan en nuestro existir, pero no es por ello menos válido epistémicamente, no se trata de niveles de menor a mayor del conocer, sino más bien de reflexión de nuestro mundo de vida.

Ahora bien, si no se trata de hacer una ponderación o medida *común* de las formas del conocer, ¿por qué insistir entonces en que existe una diferencia entre el sentido común y la reflexión? Dado que el primero corresponde a expresiones culturales aprendidas sin cuestionamiento por los sujetos, el sentido común puede entonces llenarse de prejuicios e incluso digamos, de acercamientos menos perfeccionados (desde el parámetro que cada cultura ponga para ello) del conocer, por lo que la convivencia intercultural resulta más conflictiva⁶³, y en segundo termino, que es el que en éstas líneas interesa aclarar primero⁶⁴ mostrar que ninguna comunidad humana se limita al sentido común en su estructuración del conocimiento.

El mundo vivido es entonces el modo insustituible de la experiencia interior y exterior de cada hombre, donde la unidad integral de cada ser humano afirma una existencia de cara a un sentido que es propio y a la vez con posibilidad de ser compartido en medio de los conflictos históricos; en cambio el mundo reflexionado, es aquel mundo que brota de las investigaciones, pensamientos, teorías, que son parte de una aventura de los saberes teóricos que se concretizan de modo diferente en las culturas.⁶⁵

No será el grado de perfeccionamiento lo que distinga un saber del otro entre diferentes comunidades, sino la forma en cómo éstos se concretizan, es decir, no hay modos más acabados y que tengan mayor proximidad con la certeza, no porque se postule que es inalcanzable un estatuto de certidumbre en las investigaciones humanas y caigamos en un relativismo. A decir verdad, la insistencia es más bien apuntar a que la expresión y los acercamientos a la misma van a depender siempre de factores culturales, para Occidente será la ciencia y la tecnología, para otros pueblos sus ritos, sus denominados saberes tradicionales, unos podrán hablar de moléculas y otros de espíritus, pero sólo cambia el lenguaje, no la capacidad humana de reflexión.

63 Debe aclararse que en todas las culturas cuando se entabla una relación con el otro, se hace justamente desde ésta vía, el sentido común, no es por medio de una reflexión que nos encontramos con ese otro, sino en el espacio común, en la vida cotidiana, del diario.

64 Se ahondará en la primera problemática en un momento posterior.

65 Íbidem, p.

Planteado así el mundo de la vida, aparece frente a nosotros el problema filosófico central de si aún cabe entender algo como *el* mundo, o no cabría más bien la pregunta filosófica intercultural de fondo por *los mundos humanos*, y así también proceder respecto de lo que se denomina como *el* saber humano, o bien reconocer, que en realidad, nos encontramos frente a diversos procederes cognoscitivos de las culturas humanas, saberes en plural, o como lo señala débilmente el plural que utilizamos cuando lo consideramos en las ciencias humanas , no como varias disciplinas u enfoque, sino una experiencia humana multiversa.⁶⁶

Acorde con el pensamiento presentado hasta el momento, es prudente mostrar una revisión y modificación a la lógica bajo la cual se han sustentado las maneras de entender lo político, jurídico y económico en nuestros países de América Latina, ya que en casi todos los Estados que conforman la región, la única epistemología que ha servido de base para ello ha sido la occidental⁶⁷, misma que desde hace siglos se encuentra en constante pugna con los otros mundos de vida, el no reconocimiento de ellos se ha convertido en la estructura de dominación e invisibilización de cientos de vidas que hasta el día de hoy se mantienen en la espera de un reconocimiento pleno por parte del Estado de su multiplicidad.

También es necesario apuntar que ese reconocimiento no será pleno si solamente se realiza a un nivel de lo jurídico, es menester del conjunto social dar cuenta sobre la serie de injusticias que han marcado la historia de nuestros pueblos, pues tal como se apuntará en un nivel posterior, el diálogo intercultural planteado por Ricardo Salas, no se da únicamente con las instituciones, sino entre comunidades, pues de lo contrario, no habrá apertura real a un cambio significativo dentro de la esfera social.

⁶⁶ *Íbidem*, p. 7

⁶⁷ Si bien en la actualidad ya países como Ecuador y Bolivia se encuentran en un proceso justamente de revisión y modificación a nivel constitucional, el camino es aún largo en otras latitudes latinoamericanas y se debe insistir desde la filosofía en el trabajo que han realizado de manera puntual ya diversos autores como Raúl Fornet-Betancourt, Buaventura, etc. Con la insistencia del reconocimiento de la diversidad y sus implicaciones.

2.1. Reconocimiento, dignidad y olvido.

En la historia de la filosofía europea es innegable la importancia de preguntarse sobre la dignidad humana, variadas han sido las respuestas dadas para su fundamentación, sin que por ello se olviden las unas de las otras, no será difícil encontrar ecos que nos recuerden a Tomás de Aquino en Kant, así como las posturas de Suárez, Pico della Mirandola, y un largo etcétera, dando cuenta de la preocupación que se instaurada desde hace ya muchos siglos por concederle al sujeto una dignidad incuestionable adherida a su *ser*; es decir, se establece como intrínseca a su existencia. Sin embargo todas ellas tienen como referente fundamental a un individuo⁶⁸ emergente, que además responde a una ontología específica que se enmarca claramente dentro de la misma cultura occidental de la cual nacen esas teorías.

La universalidad que da cuenta del valor de lo humano no es siempre precisamente universal, sino como se ha intentado aclarar desde el principio de la tesis, esas categorías están ligadas a los mundos de vida europeos. Es también necesario precisar que siempre que se habla de la dignidad en Occidente se hace por la vía positiva, en tanto que, se estará otorgando un valor a la existencia de esa humanidad y su necesario reconocimiento, como quedará claro en el caso kantiano⁶⁹, quien a través de estipular a la facultad de la razón como la encargada de la ley moral, se estipula a los seres humanos como libres y en consecuencia contamos con voluntad, por lo cual nada ajeno a nuestra humanidad otorga esa dignidad, es cualidad ontológica del sujeto. En ésta forma de teorización no es siquiera necesario dar cuenta del contexto social o de las diversidades culturales de la humanidad, su justificación es trascendental, por ello mismo se pretende universal, por lo que se establece a un sujeto sin historia, su dignidad no depende de ello, se encuentra ya dada a su ser.

68 Si bien la categoría de individuo no será la misma para los filósofos medievales que para aquellos que se encuentran ya en la modernidad, tampoco sería lícito decir que los primeros tienen como base teórica a la comunidad.

69 A partir de éste momento de la tesis se tomará como el referente cuando se hable de la dignidad desde la modernidad, por ser el autor que dará base a las actuales concepciones de derechos humanos y a los discursos de dignidad humana, así como también será con quien se debata desde otras perspectivas como la filosofía latinoamericana, justo por ser el último gran referente teórico de la dignidad y los derechos humanos.

Aunque por mucho tiempo se ha planteado a éste como el paradigma filosófico último para hablar de la dignidad, en América Latina surge un conflicto que refiere a nuestra propia historia. Tal como se intentó dar cuenta en las páginas precedentes, el conocimiento ha operado de un modo racializado de cara a las comunidades indígenas, negras y demás diversidades. El conocer científico se identifica con lo blanco, moderno y europeo. Empero, ha sido justamente la categoría de la razón la que se les ha negado a las antes mencionadas comunidades, y sí ésta fundamenta el paradigma kantiano, todos esos sujetos se encuentran fuera del mismo proceder científico, por lo tanto, son anulados en su dignidad.

Será precisamente ese el punto de partida de nuestro filósofo chileno para quien, cuando se habla de dignidad humana en Latinoamérica, no será principalmente por la vía positiva, de la afirmación ontológica de la modernidad, por el contrario, se hace por la vía negativa, aquella que da cuenta de la anulación, la injusticia y el olvido del cual han sido víctimas nuestras comunidades autóctonas por las potencias imperiales que brotan desde una voluntad de expansión de la modernidad. Pero él irá más allá de las tesis kantianas, su énfasis en el debate por el reconocimiento se instala dentro de la discusión de la crítica hegeliana a la filosofía racionalista europea. Tomando en cuenta los aportes de filósofos contemporáneos que tienen como base el pensamiento nohegeliano en la teoría crítica, como el mismo Ricardo lo explica en la siguiente cita:

Indiquemos en unas pocas palabras el aporte de la filosofía europea. Se sabe que la teoría del reconocimiento de Honneth expresada en *Kampf um Anerkennung* marca un punto de inflexión de la ética y la política. En este libro uno encuentra el resultado de una reconstrucción crítica del joven Hegel de Jena, donde los elementos teológicos anteriores ya se han ido debilitando. Honneth encontró en este Hegel determinadas formas: el amor en el ámbito familiar/privado, el derecho en el ámbito público societal y la solidaridad en el ámbito comunitario. No es difícil descubrir allí un pensamiento dialéctico, que sigue de etapa en etapa, la lucha por el reconocimiento y lo dirige ante todo desde la humillación, es decir, de las respectivas formas negativas del reconocimiento que son maltrato/violación; desposesión de los derechos/exclusión e indignidad/injuria. Es una gramática moral de los conflictos sociales porque la teoría sirve para aprender a interpretar, es decir calificar y así

justificar los conflictos sociales, deletreándolos como justos: los no-reconocidos, menospreciados y humillados aprenden a darse cuenta gracias a ella de lo injusto de su situación para indignarse y levantarse de la opresión que significa su no-reconocimiento.⁷⁰

Así pues, no es difícil dar cuenta del por qué a nuestro filósofo le interesa recuperar la vía negativa del reconocimiento y de la dignidad, pues ha supuesto la historia y la lucha constante en la cual se insertan las realidades sufridas en nuestra región. Por lo que su insistencia será en relación a teorizar más bien la exclusión, antes que el reconocimiento, y de la indignidad en contraposición de la dignidad, pues ninguna de las dos categorías en positivo han sido parte, al menos no para todos los que habitamos América Latina, lo que ha caracterizado nuestra realidad histórica y que se mantiene hasta nuestros días.

Tal y como desde el principio de la tesis se ha apuntado, es necesario que la filosofía haga una revisión de sus categorías y la manera en la que fundamenta sus sistemas⁷¹, en el caso preciso del reconocimiento y la dignidad, como se veía desde el planteamiento kantiano, es el individuo quien posee dichas categorías, pues se le abstrae de su contexto o como se ha recuperado desde Husserl, de su mundo de vida, creando un choque cultural que no supone exclusivamente el desencuentro, sino la ruptura de la posibilidad de un diálogo y la expresión plena de esas categorías en Latinoamérica, debemos enfatizar que para muchos pueblos, la categoría de individuo no es pertinente, no porque la desconozcan, es más bien un planteamiento ajeno a ellos, pues su vivir se desarrolla siempre desde la comunidad, por lo que se exige que reconocimiento y dignidad sean pensados y discursivamente expresados en plural, no en singular.

Empero, la cuestión del reconocimiento necesita ser cuestionada a través de un camino filosófico que supere este marco del pensamiento burgués, por el que se puede criticar y romper con el ideal del individualismo liberal que se ha difundido en los dos últimos siglos, y que de algún modo se expande con el capitalismo global. Hoy se requiere generar espacios teóricos nuevos que avancen una reflexión

70 Salas, Ricardo. *Desde el reconocimiento a la interculturalidad*. En “Cuadernos del pensamiento latinoamericano”, (Segunda época no. 20 de feb 2015) CLACSO.p. 58

71 No se intenta decir que dicha labora no la ha emprendido ya diversos autores en nuestra región, sin embargo, tampoco es nuevo decir que, lo que corresponde a la filosofía que se enseña y teoriza en las universidades de nuestro continente, la llamada filosofía académica, aún no da cuenta en la mayoría de sus espacios de esa revisión, por ello la insistencia en realizar tesis como la aquí presentada que se inscribe justamente en esa realidad académica.

acerca del otro humillado y que recoja lo que es común de la experiencia socio-cultural del sufrimiento, interrogarse por el sentido de las humillaciones que marcan una comunidad de vida.⁷²

La propuesta intercultural se decanta en el recurrir al trabajo de la memoria, y no se trata solamente de armar los procesos conceptuales desde los cuales justificar una teoría de la historia. Para Salas Astrain, éstos deben estar situados y siempre pensarse desde la serie de exclusiones y humillaciones que han sufrido los colectivos y pueblos, no es entonces un trabajo teórico desencarnado y ahistórico, todo lo contrario, en su recorrido conceptual exige que el acto de enunciar siempre se ubique como situado en una realidad sociohistórica que nos habla de injusticias y violencia. Para Salas, no hacerlo sería en sí mismo, caer en la misma lógica de invisibilización. “Ahora bien, las propuestas interculturales no son en sentido estricto un tipo de pensamiento teórico [...] Más bien, este pensamiento ha ido brotando lentamente, construyéndose a partir de procesos reflexivos y críticos que retoman las lógicas constituyentes de historias, pueblos, clases y género.”⁷³

Para comprender de mejor manera cuál es la problemática específica en el cambio teórico que se enuncia en Latinoamérica en comparación con lo que se ha teorizado, específicamente desde el liberalismo europeo, es menester hacer los siguientes apuntes. Primero, de quien se hace el reconocimiento es del individuo, éste siempre abstraído de su cultura, por lo que su identidad es pensada en un trascendental, que es esa problemática sobre el ente que se reconoce como sí mismo y único, en donde hay una conciencia auto-referente, el sujeto se nombra y se sabe él, distinguiéndose de los demás entes existentes en su realidad, por lo que el proceso identitario pasa más bien por la posibilidad de saberse otro, distinto de todo aquello que se encuentra fuera de sí. Pero esa distinción se hace desde un plano de lo ontológico, es decir, se hace distinto de la naturaleza y de los otros humanos con los cuales se relaciona, pero en tanto que es él, no porque haya un sustrato cultural que lo porta de códigos lingüísticos, políticos, jurídicos, económicos, etc. Que lo diferencian de los demás, sino porque su propia existencia supone una distinción con su entorno. Es precisamente ahí donde se va a poner la

72 Íbidem, p. 57

73 Salas, Ricardo. *Breves tópicos y temporalidades para un pensamiento político intercultural*. En “Cuadernos Americanos” Núm 160. México, 2 de febrero de 2017. p. 137

discusión contemporánea sobre el reconocimiento y la identidad, ya que es importante para la filosofía re-pensar que esa identidad está dada no sólo por un proceso de la conciencia que se reconoce, sino y principalmente, porque hay un mundo de vida que me ha dotado de todas las distinciones categoriales antes mencionadas, de analizarse dan cuenta de una larga historia de dominaciones y asimilaciones, pues lo importante en ese viejo constructo es como ese sujeto que piensa y sabe es distinto, sea reconocido en su singularidad, siempre y cuando, ella sea de tipo trascendental.

En cambio, la política de la diferencia exige que sea reconocida la identidad única de cada individuo o grupo, al ser distinto de los demás. Esta condición de ser distinto es, precisamente, lo que según Taylor se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilado por una identidad dominante o mayoritaria. Por eso mismo, la política de la diferencia ha estado llena, señala, de denuncias de discriminación y de rechazos a la ciudadanía de segunda clase.⁷⁴

La cuestión entonces se encara de dos maneras, primero atendiendo a que la identidad no es algo que acontezca únicamente de manera individual, sino que, como diversos pueblos lo recalcan, es también grupal, hay una identidad comunitaria que para ellos es mucho más importante y significativa que la del sujeto. Ahora bien, ¿qué implicaciones teóricas conlleva ese cambio? Lo más evidente es, como mucho se ha insistido, que el sujeto no es algo que exista de manera aislada y que su convivencia se representa exclusivamente en el ámbito de lo público, es decir, cuando ese individuo sale y tiene que ponerse en contacto con los demás, por el contrario, su existir está siempre en relación con un otro, pero además, para esas cosmovisiones, su identidad no es un proceso de la autoconciencia, sino del ser parte de una comunidad específica dotando a ese ser de rasgos de diferencia con respecto de los otros mundos de vida, así pues, la cultura no queda sustraída, por el contrario, es el referente desde el cual definirse. Por lo que, y éste es el segundo aspecto, el reconocimiento que se exige necesita ser de sus diferencias culturales, de sus formas de organización políticas, económicas, de género, jurídicas, religiosas, etc; que se encuentran todas ellas expresadas y atravesadas, necesariamente por lo cultural, no es posible ya separar esas esferas como mucho se intentó en el liberalismo más clásico.

74 Salas, Ricardo. *Desde el reconocimiento a la interculturalidad*. En “Cuadernos del pensamiento latinoamericano”, (Segunda época no. 20 de feb 2015) CLACSO.p.. 59.

Desde el principio de la sección se ha insistido en la necesidad de la memoria, ya que si se desconocen la serie de injusticias ejercidas sobre muchas comunidades humanas en distintas partes del mundo, no es posible pensar una política del reconocimiento efectiva, pues no es sólo admitir que ha existido una negación de otras formas de existencia, conlleva necesariamente preguntarse cuáles serían los mecanismos para dar vuelta a esa situación y qué términos serán los adecuados para que no vuelvan a presentarse esos atropellos, por ello Salas, de la mano de Taylor apunta que el reconocimiento debe darse en tres tópicos: “En resumidas cuentas, el paradigma del reconocimiento se condensa en la postura de Taylor en tres tópicos: uno, el dolor moral, de identidad; dos, la necesidad igualmente moral del reconocimiento; y tres, la exigencia política, y la correspondiente política del reconocimiento, que es a su vez una política de la identidad y una política de la diferencia.”⁷⁵

Hasta el momento, la presente tesis permite afirmar que no son pocas las políticas del reconocimiento que se han establecido en varias constituciones de nuestra región y que en ese sentido pareciera que no hay cabida para seguir insistiendo en una preocupación ético-política, y mucho menos académica al respecto, pero los acontecimientos políticos de las últimas décadas también son el reflejo de la intolerancia ejercida hacia los diversos grupos originarios, dando testimonio de la negación de la dignidad y del sufrimiento que ello conlleva en muchísimos espacios sociales.

La insistencia que se hace en dar cuenta del no reconocimiento y la violencia que ha existido y está presente en nuestras sociedades, tiene como base principal la tesis de una llamada <<violencia fundante>> aquella que se reconoce como la continuación de las humillaciones, muertes e injusticias sufridas por nuestros pueblos desde la conquista, pasando por la colonia, el establecimiento de los Estados Nacionales hasta la época contemporánea; haciendo notar que siempre han sido los mismo grupos los que se encuentran en situación de vulnerabilidad, agregando a otros a ésta lista y que la mecánica empleada por el poder consiste en la negación de la humanidad o, por lo menos, de una

75 Íbidem.

humanidad igualmente válida y digna en comparación con los no-ricos, no-blancos, no-migrantes, los que podemos llamar, los <<no>> modernos.

Esta permanente recomposición del poder fáctico en sociedades a-simétricas exige reconfigurar una óptica histórica de la dominación violenta, no como algo esporádico o casual en la vida política de nuestros pueblos, sino de lo que denominamos una “violencia fundante” que define el carácter heterogéneo y a-simétrico de la permanente construcción política de las instituciones latinoamericanas, donde se han definido las estructuras del nosotros y de los otros, de los nacionales y de los extranjeros y de los amigos y enemigos en base a un grupo selecto de grupos familiares que tienen “las riendas del poder”.⁷⁶

No se puede presentar como ajeno a cualquier sujeto que conozca medianamente sobre política actual en América Latina la cantidad de discursos que se encuentran vigentes desde nuestras derechas más conservadoras el uso de relatos que dan cuenta del rechazo de lo que Ricardo plantea como los enemigos, los otros, siendo éstos siempre los grupos ya antes mencionados.⁷⁷ Dar cuenta del fascismo que se vuelve a hacer presente en los más diversos grupos, y que no son solo aquellos que podríamos definir como las oligarquías, o la clase política, sino dentro de las clases medias que pareciera tanto gustan de descalificar y autorizar a las fuerzas del Estado para ejercer una violencia que tienen por justa y merecida.

Así pues, el ejercicio de la memoria en la construcción de una teoría de la dignidad en América Latina se encarna en la violencia que ha estado siempre presente, pero que toma nuevas formas y se actualiza en sus discursos, se ha institucionalizado hasta convertirse en todo un aparato jurídico, económico, político y moral que pretende siempre soslayar la vida de los que no son como <<nosotros>>, los que insisten en su diferencia y que tanto incomodan. Ante ello, la preocupación es que sigan apareciendo represiones que dan cuenta de toda una historia ignorada a propósito, por lo menos, demeritar, ya que al negarse la historia de esos pueblos reprimidos, lo que se trata es de ocultar a los actores que han ido construyendo una soberanía que aplasta e intenta negar el sufrimiento del otro.

76 Salas, Ricardo. *Violencia fundante, memorias de la Dictadura y políticas del reconocimiento*. En “La cañada”. No. 4, 2013. p. 241

77 Aunque como también se pretende hacer notar, a éstos grupos se les adhieren ahora otros como la comunidad LGBTT, los consumidores de sustancias psicoactivas, las religiones no oficiales en los Estados, y un gran etcétera que da cuenta de la diversidad existente, pero también de su negación

Un estudioso del tema nos señala al respecto: “A despecho de toda racionalidad, siempre permanece dentro del Estado una violencia residual incorporada, por así decirlo, por la autoridad a la cual se le garantiza la capacidad de decisión. Y es a partir de estos rastros violentos que pueden surgir nuevos estallidos de violencia, los cuales se inscriben en la estructura misma de lo político.”⁴

En otras palabras, queremos demostrar que la violencia sistemática, que surge desde el inicio del Golpe Militar, hace 40 años, y que conduce a las instituciones del mismo Estado a menospreciar sistemáticamente la vida humana y los derechos de sus ciudadanos, no debe ser referida sólo a una orquestación que viene desde el exterior o a la demonización de los agentes individuales que tuvieron papel preponderante en esta “guerra sucia”, sino que refiere a un tipo de poder ya constituido y de violencia estructural ya instalada previamente en el Estado. Si existe un lazo que une la violencia ancestral que estudiamos con el imaginario de la sacralidad popular y la violencia política de la sociedad chilena post-golpe, es que ella es un fenómeno constitutivo que afecta a todos los seres humanos en sus relaciones objetivas y subjetivas: no hay posibilidades de escaparse de la violencia. La violencia que activa el Estado, dirigido por los líderes castrenses, no queda reducida al terreno de las fuerzas militares y a sus aparatos de represión, sino que se entroniza en el seno de la sociedad chilena: es una violencia que se traspasa al conjunto del modelo económico, y que hace de la violencia cotidiana un elemento constituyente en la sociedad chilena.⁷⁸

Si bien nuestro autor se centra en las líneas anteriores a dar cuenta de la realidad específicamente chilena, ese mismo análisis se puede extender, por supuesto, haciendo ciertas contextualizaciones, a la mayoría de los países que en la región vivieron un sistema de dictadura durante el siglo XX, e inclusive en aquellos como lo sería, por ejemplo México, que si bien no se instauró como tal un gobierno militar, ello no significa que esa violencia de la cual se habla no se lleve a cabo, ni haya tenido ejemplo en su realidad, sólo basta recordar el movimiento zapatista, las matanzas de los estudiantes en el 68 y más recientemente los miles de desaparecidos de los sexenios de Felipe Calderón y Peña Nieto, además por supuesto de la pobreza sistémica sufrida en el continente. La violencia no es entonces un hecho aislado que se encuentre de manera esporádica en los distintos Estados-nacionales latinoamericanos, por el contrario, son en todo caso, la forma específica en que el poder se ha instaurado durante décadas y se va actualizando con nuevos mecanismos, como los tratados económicos dados en la región norte, las medidas del Fondo Monetario Internacional que dan cuenta del endeudamiento, así como de la constante explotación de los recursos naturales y la aniquilación de

78 *Ibíd.*, p. 237

las comunidades que habitan o habitaban las zonas de mayor explotación de recursos, aunado a las olas de migración, en donde el sufrimiento humano es innegable, no exclusivamente por lo que significa dejar la tierra, sino por toda la serie de atropellos que viven los migrantes ilegales como violaciones, secuestros, robos, golpes, encarcelamiento, etc; cuando no, simplemente la muerte.

Por lo tanto, la recuperación de esas historias nos relatan el pasado sangriento, no sólo con la intención de explicar qué aconteció en tiempos pasados, por el contrario, de entender cómo es que siguen aconteciendo todas esas injusticias que encuentran su justificación en toda la violencia ya antes vivenciada y que parece no deja de suceder.

En efecto, no es sólo el sufrimiento de hombres y mujeres, y de comunidades enteras por la maquinaria del poder, sino que se trata de la exigencia mediante la cual la cultura de aquellos que sobrevivieron mantiene como legado el sufrimiento, el dolor y la muerte. Nos parece que se trata de honrar con una memoria pública que recuerda como una indicación simbólica la violencia del ayer, pero que actualizada permite recontextualizarla, mostrarla activa y actuante en el presente. Nos referimos a la violencia que es anterior a todo lazo social e histórico, a una nueva forma de hacer política, entre nosotros, que constituye el límite que requiere ser sobrellevado por nuevas luchas, que permitan repensar otro tipo de humanidad. La hipótesis central esbozada, en este sentido, logra ser comprendida, ya que la Política y lo político tienen que ser siempre repensados de nuevo en un contexto de una política latinoamericana del reconocimiento que es nuestro último acápite, la que no está nunca cerrada sino abierta a los nuevos desafíos políticos.⁷⁹

La violencia entonces no debe comprenderse como algo que acontece según nuevas circunstancias, sino como residuo de pensamientos e ideologías que se encuentran en la base desde la construcción de nuestras sociedades multiculturales, que tienen como premisa la exclusión y negación, por ello la recuperación de esa memoria tiene como eje rector la violencia se muestra tan necesaria, pues ejemplifica que no han sido pocos los casos de abuso y que hoy día se encuentran tan presentes como hace quinientos o doscientos años atrás, que no es mera coincidencia que haya tanta urgencia por el reconocimiento de nuevos derechos ante los alarmantes discursos de fascismo que estamos viviendo.

Como manera de conclusión de ésta parte, queda a la filosofía política latinoamericana no dejar de poner el dedo en el renglón cada vez que la violencia vuelve a tratar de justificarse, desde aquella

79 *Ibíd.*, p. 247.

que toma como paradigma lo moralmente correcto, como la defensa de las costumbres, entiéndase aquellas políticas que pretenden negarles derechos, por ejemplo, en los matrimonios igualitarios, el derecho al aborto, los feminicidios, así como justificaciones de índole nacionalista cuando se avala la persecución, encarcelamiento y penas a los diversos grupos de inmigrantes que se encuentran atravesando toda la región, entiéndase la situación de los haitianos, bolivianos, peruanos y venezolanos en el cono sur, así como centroamericanos yendo hacia México y éstos últimos buscando llegar a los Estados Unidos, es un fenómeno que se extiende y que cada vez encuentra más discursos xenófobos, clasistas, etc; cuando la propia ciudadanía autoriza a las fuerzas del Estado para atropellar los derechos humanos de cientos de miles de personas. Queda claro entonces que no ha sido suficiente lo pensado y lo expresado con referencia a la violencia y mucho menos a la negación de la dignidad humana, parece, sigue sin ser aceptada y mucho menos avalada por el conjunto de la población. Así pues, seguimos sin poder hablar de dignidad y reconocimiento, es más bien la indignidad y la negación lo que nos encontramos a lo largo y ancho de Latinoamérica.

2.2. Un nuevo paradigma de la dignidad humana: del derecho a la justificación.

Como ha quedado mostrado en el recorrido que se ha llevado a cabo a lo largo de la presente tesis, si hay algo que podemos encontrar en común en la historia de los pueblos dominados en América es su invisibilización en la toma de decisiones políticas, económicas, jurídicas, etc; que, sin embargo, tienen todas ellas repercusiones importantes en su vida al momento de ser promulgadas. En gran parte, la violencia e indignidad de las cuales han sido víctimas parten de su no reconocimiento como seres iguales en humanidad y, por lo tanto, de actores a los cuales no se debe tomar en cuenta en la planeación, es decir, no son sujetos válidos de justificación. Éste concepto hace referencia al reconocimiento pleno de la dignidad y su actuar como seres sociales y políticos. Si bien en la filosofía latinoamericana no ha sido el concepto central desde el cual se ha tratado de dar cuenta de las diversas injusticias acometidas, sí hay atisbos al respecto en la obra de Ricardo Salas, quien acude y alude en varias partes a lo presentado por el filósofo alemán, Rainer Forst en su obra titulada, “Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política.” Obra en la cual, sin lugar a duda, uno de los conceptos centrales, tal y como lo indica el mismo título es el de la justificación. Así pues, ha parecido pertinente para la realización de ésta tesis incluir un capítulo en el cual se haga referencia y análisis de aquello que, -en criterio de la propia autora-, se considera relevante para pensar la situación actual política y en miras de una ética intercultural para Latinoamérica.

Como pequeño preámbulo a la obra del ya mencionado filósofo, es necesario apuntar que aquello que pretende reformular, son dos teorías ya clásicas en la filosofía política, la teoría de la justicia de John Rawls, y el proyecto kantiano de la dignidad, partiendo de la posibilidad de pensar un nuevo imperativo categórico y que la justicia no debe postularse únicamente en su cualidad de la distribución, ya que ha sido justamente ello lo que ha permitido una serie de injusticias en nuestro mundo contemporáneo.

Forst partirá de la idea central de pensar todas las relaciones humanas como atravesadas por la necesidad de justificar su existencia en el plano racional, es decir, que en tanto somos seres sociales,

cualquier actividad, ya sea en solitario o en grupo se justifica ante la mirada del otro, quien estará siempre dispuesto a juzgar si nuestras acciones son válidas según aquello que se tome como parámetro moral/racional, es importante destacar que él no partirá de un concepto unívoco ni de la razón, ni de lo moral, más bien aquello a lo cual, independientemente de lo que culturalmente se considere como racional y bueno, la necesidad de la justificación es intrínseca a las estructuras de las culturas y, por supuesto, de lo político.

Los hombres -esta es la tesis filosófico-social que defiendo aquí- son siempre participantes de una multiplicidad de prácticas de justificación; todo lo que pensamos y hacemos tiene lugar en determinados espacios (sociales) de razones, y aquello que llamamos razón es el arte de orientarse en ellas y entre ellas. En el espacio político, que no está separado a priori de otros ámbitos sociales y en el que está en juego el ejercicio del dominio dentro de colectivos, la pregunta acerca de la justificación se plantea siempre de manera tal que debe contestarse quién puede ejercer dominio -si es que puede- sobre quién y de qué manera. Este dominio solo puede ser legítimo si está justificado, lo que implica que se debe institucionalizar una determinada práctica de justificación, y ésta es la primera práctica de la justicia social y política, puesto que la justicia es, como dice Rawls, la primera virtud de la estructura básica de la sociedad, pero no es que los miembros de esta estructura se encuentren con principios ya existentes y que ellos tienen que “aplicar” sino que primero deben dar origen a estos principios.⁸⁰

El punto central sobre el cual Rainer dará un giro en la manera en la que se estipulaba la teoría rawlsiana con respecto del derecho o no de dominación de unos sobre otros, si bien es un tópico que podemos encontrar a lo largo de la historia de la filosofía política, en donde habrán tan diversas posturas como Hobbes en el Leviatán o Rousseau con el contrato social, lo que el filósofo alemán nos pone a discutir en la actualidad es si efectivamente existen razones suficientes para sostener en un sistema político en el que unos manden sobre los otros.

Más allá de presentarnos una nueva teoría contractualista, lo que va a poner en juego es la justificación que ofrecen los dominadores para encontrarse en dicha posición de ventaja sobre los otros, qué argumentos se ponen sobre la mesa, pero dando un giro en la pregunta y volviendo a un momento anterior, si es que acaso han ofrecido justificaciones para su posición social. “[...] Se debe entender que

80 Forst, Rainer. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. España. Katz editores, 2014. p. 17

esto es a su vez un imperativo práctico, ya que ser razonable quiere decir, no sólo saber qué y cómo se ha de justificar sino también que se requiere justificación cuando se trata del dominio sobre otros. Estos otros tienen a su vez un irreductible derecho a la justificación cuando está en juego a quién deben seguir y qué deben aceptar; y también tienen un deber de justificación cuando se trata de sus demandas.”⁸¹

La manera en que Forst perfila su pensamiento es el resultado claro de la influencia kantiana que hay en su estructuración, por una parte, refiere al uso de la razón como aquella facultad que en su estructura y en su autoconciencia da cuenta de la necesidad de justificar sus actos ante los otros, es decir, para él es intrínseco a la razón la acción de explicar sus planteamientos hacia los otros, haciendo el paso a un imperativo práctico, en donde, toda vez que me relaciono en sociedad es lícito que se me pida argumentar el por qué de mi actividad, especialmente cuando esa actividad es política, ya que conlleva una repercusión en la vida de los otros que me rodean, por lo tanto, siempre que se ejerza una actividad que se constriña al ámbito de la polis, deberemos explicar nuestras acciones, por lo que se eleva al rango de derecho pedir al otro y recíprocamente la justificación.

Al igual que la estructura kantiana, Forst liga el concepto de la razón con el de la autonomía, recordemos que para el filósofo de Königsberg, en tanto los seres humanos contamos con la facultad de la razón somos capaces de darnos a nosotros mismos una ley moral, pues es a partir del ejercicio de la primera como conocemos a la segunda, por lo tanto, si somos seres autónomos, contamos con libertad. Debe comprenderse que en la siguiente postulación, no es necesario que ningún otro sea quien me presente los límites morales de mi actuar, pues la razón me los mostrará. Ahora bien, dado que ha sido precisamente a ésta teoría ética a la que se ha intentado hacer frente en la filosofía latinoamericana, es preciso acotar que no se está intentando regresar a esos postulados, sino más bien mostrar cómo es que desde el propio pensamiento europeo se han ido reformulando, y cómo es que nos pueden ayudar en la construcción teórica de lo que estamos trabajando en América Latina.

81 *Ibíd.*, p. 18

Si se considera a las personas como seres sociales y al mismo tiempo autónomos, que pueden y deberían poder determinar activamente las estructuras normativas que valen para ellas, entonces este estándar en tan inmanente en la praxis como que la trasciende: nadie es absorbido totalmente por la práctica de justificación en la que participa, ya que siempre existe la posibilidad de cuestionarla y de criticarla reflexivamente. [...]

Si se considera a las personas como seres de justificación, se las ve, a diferencia de muchas teorías políticas, como seres activos, no como pasivos o seres a quienes hay que tratar, necesitados o sufrientes. Lo son también, pero su demanda esencial en cuanto a la justicia no es obtener los bienes para una vida “humana” o “buena”, su demanda consiste en ser reconocidos como sujetos de la justificación cuando se trata de determinar políticamente una estructura básica para la producción y la distribución de bienes, dentro de una sociedad y más allá de esta.⁸²

Con el fin de mostrar cómo es que ésta insistencia con la justificación se vincula con el problema de una ética intercultural en Latinoamérica, es necesario recordar lo que se había ya expuesto con relación a la cuestión del reconocimiento y la violencia. El considerar a los otros como seres de justificación es dotarlos, en primera instancia, de un reconocimiento, puesto que se ofrecen razones a aquellos que se considera las merecen, en tanto que, las van a comprender, es decir, cuentan con una razón que les permite entablar un diálogo. Dado que ya se ha insistido y argumentado en la negación del otro como ser racional no se volverá a argumentar al respecto en éste punto, es más bien hacer notar cómo es que el acto de la justificación, de la rendición de cuentas por parte de los políticos, empresarios, actores militares y judiciales siempre se encuentra dirigida en nuestra región a aquellos que se considera la merecen, no está orientada a todos los que integran el conjunto social, pensemos por ejemplo con los múltiples casos de explotación de recursos naturales que se hacen a lo largo y ancho de toda América Latina, los planes de gobierno, funcionamiento y estructura están configurados en un lenguaje tal que aniquila a todos aquellos que no cuenten con las herramientas lingüísticas tales como conocimientos jurídicos, de ingeniería, infraestructura, economía, etc.⁸³ Ya que, de facto, no se considera que dichas acciones tienen que justificarse ante ellos, importan la clase empresarial y política. Se efectúa entonces una de las múltiples formas de la violencia fundante que ya se trató antes,

82 Ídem.

83 Por supuesto aunado a ello que todos esos reportes se encuentran estructurados no en las lenguas indígenas, sino en el de los mestizos, los criollos; castellano o portugués, según sea el caso.

se les quita inclusive el derecho al conocimiento sobre una serie de políticas que van a influir directamente en sus vidas, siguiendo las palabras de Forst, no se les toma como seres de justificación.

El giro primordial que hace el discípulo de Habermas es conectar la necesidad de la justificación con fundamentarla como un derecho humano, pasa de hacer la relación entre el reconocimiento y la dignidad humana, concepto base de cualquier carta de derechos humanos en la actualidad, que si bien no siempre se encuentra justificado, ya que se piensa debe sus preceptos a ideas de índole trascendental que difícilmente pueden explicarse en el ámbito jurídico al cual han sido religadas las discusiones y postulados de los derechos humanos. Sin embargo, lo que él trata de demostrar es que no se necesita emplear un discurso metafísico para dar cuenta de ello, ya que es precisamente en la idea del reconocimiento en donde descansará todo el entramado teórico-jurídico-político.

Se dice que los hombres son intangibles en su dignidad, pero ¿qué significa esto y de dónde proviene esta particular posición? Contradiendo la creencia de que sin una fundamentación religiosa, verdaderamente trascendental no se puede responder a tal pregunta, en las siguientes anotaciones breves abogo por una comprensión normativa reconstruida históricamente y, aun así, superadora del contexto, de la persona como fundamento de pretensiones morales básicas y como “fundamento de la crítica” de las normas sociales: una comprensión de la persona como ser que aporta fundamentos, justificaciones, es decir, como ser que “necesita” justificaciones, o sea, que las usa y las requiere para poder llevar una vida “humanamente digna” con sus iguales. Reconocer esta dignidad significa ver a las personas como seres con un *derecho a la justificación* de todas aquellas acciones que les atañen en sentido moralmente relevante, y ver que cada persona moral está obligada a tal justificación. En un giro reflexivo este derecho es concebido como derecho fundamental, dado que es el requisito para existir en el espacio social como un “espacio de fundamentos” y poder orientarse en él.⁸⁴

Si bien es clara la influencia del liberalismo en los reglones anteriores, y de lo cual debemos hacer una revisión, ya que tiene puntos que no son del todo precisos para lo que se ha criticado desde un principio en el escrito, tal como ver al individuo como la referencia por excelencia en la composición social en lugar de comprender que hay formas políticas en donde es la comunidad la que tiene más bien esa presencia y a partir de la cual se efectúan los derechos, se comprenden a éstos como

84 *Ibíd.*, p. 116

colectivos, es importante insistir en ello, ya que de lo contrario se estaría regresando a lo mismo que tanto se ha cuestionado desde la filosofía latinoamericana, sin embargo, si llevamos los argumentos de Rainer a un espacio de reflexión como el que se está construyendo aquí, no resulta complicado decir que esa dignidad que se expresa en el derecho a la justificación se puede comprender también en plural, al decir que las comunidades poseen el derecho humano de ser tomadas como componentes sociales ante las cuales se debe justificar todas aquellas acciones que tengan un impacto en su vida y atenten contra, como el mismo autor lo define, una <<vida digna>>.

Cabe hacer otra aclaración al respecto de la manera en la cual Forst convierte a la justificación en un derecho, cuando él aboga por dar una fundamentación que no es del tipo trascendental y que, por lo tanto, se sustenta en las condiciones históricas, pero las supera, es necesario que para el caso de las comunidades latinoamericanas no se pierda de vista lo anterior, ya que como se habló en el apartado sobre la violencia, es siempre importante tener en cuenta el contexto histórico desde el cual se les ha negado la condición de ser tomados como seres de justificación y reconocimiento, pero ello también invita a que no podemos permanecer sólo en vistas de lo que ha ocurrido, sino también de lo que se quiere construir, por lo que no contradice el valor y posición del contexto, de los mundos de vida, como se ha hablado en la tesis, pero comprendiendo también que éstos se modifican, pero que deberá de hacerse desde sus particularidades, no tendiendo a una universalidad del proceso.

Así también, en cuanto a los órdenes de justificación, es importante hacer algunas acotaciones, dado que se comprende que tanto lo político, económico, jurídico, religioso, etc; es decir todos aquellos ámbitos que tienen una influencia sobre la vida de individuos y comunidades se basan en un discurso, una expresividad específica que, además de las notorias diferencias existentes entre una lengua y otra, la comunicación puede acaecer de múltiples formas, ya sea por medio de un discurso dado en una cámara de senadores, una asamblea popular, algún ritual religioso o muchas otras maneras en las cuales las sociedades humanas transmiten sus ideas, es entonces necesario que la justificación no se de en un formato único, ya que sería lo mismo como decir que la razón se expresa bajo una vía, lo cual, queda

por demás descartado en una ética intercultural, por lo tanto el espacio que se designe, así como la oralidad dependerán exclusivamente de los contextos sociales propios de las comunidades, naciones, Estados, etc.

El que las sociedades deban ser entendidas, en este sentido, como órdenes de justificación no quiere decir que no contengan contextos y narrativas de justificación plurales y complejos, pero significa que existen pretensiones fundamentales que atraviesan estos contextos y demandan un nuevo orden. El considerarnos a nosotros mismos como normativamente independientes en el espacio normativo nos convierte en seres “críticos” que nunca obedecen solamente un orden dado de justificación.⁸⁵

La cita anterior deja la puerta abierta para entender la pluralidad sobre la cual se ha estado insistiendo tanto, así como del derecho al disenso y a la movilidad que pueda existir dentro de las distintas sociedades que componen nuestra región, ya que al decir que no se puede comprender como válida una vía para la justificación, pero al mismo tiempo, que los actores que se encuentran dentro de las mismas, siempre pueden tener una mirada crítica al respecto de cómo se componen las maneras discursivas de ellas, así pues, no es necesario se mantengan siempre igual, la capacidad crítica es algo que siempre estará presente en cualquier comunidad humana y que no debe ser ignorada, ya sea que se haga presente de manera individual o colectiva, como en la petición de otras formas de participación ciudadana, de discursos, y de aquellos que pueden ser los interlocutores que participen de las mismas.

86

En resumidas cuentas, a lo que se apunta es que no se puede seguir viviendo en Estados-nacionales que se pretenden y se auto adscriben como democráticos si es que no existen los mecanismos a través de los cuales todos los que componen sus sociedades no sean tomados en cuenta como seres ante los que hay que justificar las acciones, así como que en dicha inclusión, todos, colectivos e individuos debemos corresponder justificando también nuestras acciones; ello comprende un ejercicio de interculturalidad, y de diálogo, ya que aquello que parece razonable y justificable a

85 *Ibíd.*, p. 117

86 Como ejemplo de ello se puede tener el papel que las mujeres han ido desempeñando en la toma de decisiones tanto en comunidades indígenas, donde antes no se les permitía, como en nuestras sociedades “democráticas”, donde la demanda por más mujeres en, por ejemplo, las cámaras de diputados, senadores, o bien como juezas que componen el poder judicial, etc.

unos, a otros no lo será, pero el acuerdo deberá encontrarse, será justamente en ésta temática a partir de la cual se retomarán las propuestas de Ricardo Salas para dar cuenta de cómo estructurar ese diálogo intercultural en el marco de una ética.

Capítulo 3. El aparecer del otro en la ética intercultural.

Reflexionar la ética desde el pensamiento de la filosofía latinoamericana llevada a cabo por Salas Astraín, implica preguntarnos constantemente por los contextos, por los <<mundos de vida>> que se expresan en la teoría husserliana, donde la ética antes que un universal abstracto surge de lo concreto, de aquello que los sujetos de una cultura piensan y en cuyas vivencias se van estableciendo lo que considera valioso, recto, bueno y a su vez, sus contrarios los disvalores, incorrecto o malo. Sin embargo, aunque ha sido menester de la presente tesis insistir en que no existen universales trascendentales que sean parámetros únicos de la verdad unívoca, estas no son las vivencias que se tiene al interior de los núcleos culturales. Por el contrario, los sujetos concretos viven en mundos específicos y tienden a vivir su propio espacio ético como absolutamente autocentrado y abarcador. Así, todo aparece como necesariamente verdadero para mí, donde se separa lo que vivimos, los que me rodean y lo que se encuentran fuera, los otros. Se establece desde ese punto una relación necesariamente conflictiva con la otredad, especialmente con aquella que desafía mis concepciones. Es importante señalar que no se piensan como “mis” consideraciones éticas personales, son más bien, “las” consideraciones éticas, la diferencia radica en que, en los <<mis>> se podrían entender que son parte de mi subjetividad y que no pretende ser abarcador; pues se constituirían como un fuero interno, a la par de mis pensamientos más personales. Por el contrario, en el caso de <<las>> aquello que se ve necesariamente implicado es que son las únicas existentes, no es mi percepción y mi construcción que están operando, es más bien, el conocimiento de lo necesariamente verdadero, de lo innegable.

Es necesario aclarar que aún cuando existen sistemas ideológicos dominantes al interior de las culturas, es decir, los encargados de vigilar el seguimiento de los valores establecidos, ello no quiere decir que no exista disidencia incluso ad-intra, el desacuerdo intracultural es una constante en el establecimiento de lo valórico. No es un fin de la tesis presentar cómo se puede eliminar el conflicto,

pues ello supondría probablemente, como lo enseña la historia de los pueblos, la implementación de una serie de violencias para lograr que todos valoremos de la misma manera homogénea, y mucho menos cuando se trata del encuentro de horizontes culturales distintos, cuando aquel que niega o problematiza mis preceptos no es ya mi vecino, mi próximo, sino el radicalmente <<otro>> el que me es absolutamente ajeno, el extranjero.

Uno de los conceptos que se vuelven a pensar desde la ética intercultural es el de la convivencia, pero que cobra nuevos tintes, se expresa de la siguiente manera:

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.⁸⁷

Resulta importante resaltar este último punto, pues de lo contrario podemos caer en justamente aquello que ha sido una constante a lo largo de este trabajo criticar, comprender que la interculturalidad no es un paradigma bajo el cual se busque la homologación de las culturas en miras de la utopía de un mundo *mejor*, en donde el ideal demarcador señala que para llevarnos bien entre todos es necesario que dejemos de pensar en el conflicto y abrazarnos armónicamente en nuestro multiculturalismo siempre y cuando la diferencia entre el otro y yo no sea demasiada y si lo es, que sea dentro del espacio de lo exótico, de aquello que no pone en conflicto mis propios ideales éticos. Por el contrario, la ética intercultural presentada por Salas Astraín, piensa a la conflictividad como un espacio siempre necesario y que se debe impulsar, pues éste da cuenta de lo diverso, de aquellos que no están de acuerdo conmigo. Por supuesto esto no presupone que nos debemos quedar entonces con el desacuerdo, ya que es posible encontrar vías a partir de las cuales se presente, por lo menos el encuentro eventual, te veo,

87 Salas, Ricardo. *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Ediciones Abya Yala. Quito, Ecuador. 2006. p. 38

me ves y nos pensamos, reflexionamos justo a partir de aquello que tanto rompe con mi normatividad, con mi ética, mi mundo cultural y lo valioso. En palabras de J. M. Ferry se presenta así:

[...] 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.⁸⁸

Es importante señalar el primer momento de esta hermenéutica crítica que se considera como necesario para cualquier proceso de interculturalidad, a saber el <<reconocimiento autocrítico>>. Si alguna de las partes no ha pasado primero por un proceso de distanciamiento a partir del cual someten las propias concepciones a un análisis que relativiza aquello que hemos tenido por necesariamente verdadero y que es, de hecho, un saber más entre otros, no se puede dar entonces un encuentro con el saber otro. Se trata de ir a un encuentro con otros con los que se pretendería construir un diálogo simétrico, pues de lo contrario es sólo un enfrentamiento por la dominación de unos sobre otros.

La manera en que lo expresa el filósofo chileno es por medio de la ética, hay dos momentos dentro de la misma, el primero aquel en el cual aprendemos los códigos y valores que son parte de mi <<mundo de vida>>, aquellos que han estructurado lo que sé del mundo, cómo me muevo y relaciono con él y cómo debo actuar, esta dimensión de la ética dicta mi lugar valórico dentro de la sociedad, lo que se me está permitido hacer, decir y aquello que está prohibido. Una segunda etapa es lo que propiamente llama la ética filosófica, que se da en el momento de la reflexividad, se puede encontrar en las culturas de diversas maneras, es siempre un componente racional de la ética, pero que en ocasiones se oculta para ciertos sujetos:

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.⁸⁹

Queda expuesto entonces que la reflexividad es un componente presente en los diversos códigos culturales, y tiene formas distintas de aparecer. Esto es algo especialmente relevante para Occidente y

88 *Ibidem*, p.37

89 *Ibidem*, p 38.

debe remarcarse con mucho énfasis, pues ha sido una constante de las civilizaciones eurocéntricas establecer que la reflexividad se da por una sola vía y es la definida por ellos mismos.

Si bien la capacidad racional está presente en todas las culturas, en tanto, la reflexividad es parte de ellas. Es apropiado recordar que dicha facultad no es siempre alentada ad intra, pues la apuesta fundamental es por la obediencia de los imperativos morales y no por su planteamiento, por ello no es común que en cualquier forma cultural se propicie el espacio reflexivo, pero tomados un poco de la mano de Kant, quien establece que una de las características del humano es la cualidad del libre albedrío, Salas Astraín fundamenta de la siguiente manera cómo es posible encontrar ese momento en cualquier mundo de vida: “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 práctica para actuar. Los humanos, entonces, nos caracterizamos por la libertad”⁹⁰ Se establece entonces un binomio, en cuanto que somos libres, somos también reflexivos, aún cuando no sea algo que se fomente desde mi entorno social, yo, en tanto que humano, soy capaz de llevar a cabo dicha actividad.

Ahora bien, para que el encuentro con la otredad se dé a partir de la reflexividad, es necesario que esta se encamine a pensar y a actuar entre mundos diversos. Como premisa base tenemos que lo humano no sólo se da en mi mundo, y no existe una interpretación unívoca. A partir de comprender esto, se puede hacer una crítica a los propios parámetros éticos, pues no debemos olvidar que toda ética pretende entender el comportamiento humano, es decir, se establece qué es lo humano y cómo debemos actuar humanamente. De lograrse esta reflexión es posible que el otro aparezca en su otredad, se le piense en su posibilidad de ser más allá de mi mismo, donde se asume que será distinto de mi mundo de vida. Así plantea las interrogantes principales:

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

90 *Ibidem*, p.41

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?⁹¹

Como ya se había establecido, un paradigma de ética intercultural no tiene como fin último el acabar con todos los desacuerdos y con los conflictos. En este sentido se debe entender a la reflexión como un momento de apertura, donde el otro, el extranjero comienza a ser parte de mis pensamientos y de mis acciones. Lo genuinamente ético se abre no exclusivamente como rechazo o apertura al otro, sino como alguien que puede ser pensado y vivido en tensión, es sobre todo un momento de auto reflexión donde se ponen en duda mis propios imaginarios éticos. La reconstrucción entonces, para volver a lo categoría previa de apertura a la reflexión es completamente necesaria, no solo para comprender la convivencia entre distintas culturas, sino también ad-intra, en pocas palabras, para estar con aquel que pone en crisis mis ideales y formas valóricas. Por ello se puede definir entonces a la ética intercultural como:

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.⁹²

Por todo lo anterior debe comprenderse que la ética intercultural no pretende de ninguna forma proponer que todos los conflictos sean posibles de solucionarse, ni que todos los mundos de vida tienen una predisposición necesaria al diálogo. Esta cuestión no debe pensarse como un cierre racional, tampoco un caer nuevamente en las categorías del salvaje, del incivilizado que no quiere dialogar, han

91 *Ibíd.*, p 43

92 *Ibíd.*, p 46

sido muchas y variadas las opresiones, por las que pueden cerrarse los mundos de vida al otro, o bien, porque el proceso que se quiere llevar a cabo es el de dominación, aquellos que se encuentran en la postura social de ser los grupos dominantes tienen poca disposición de apertura, pues no consideran necesario la autoreflexión y, mucho menos, la consideración de la alteridad.

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 (Diskursethick) se hace pertinente, pues permite discutir si existe un tipo trascendental de acercamiento propiamente ético del otro.⁹³

A forma de conclusión se requiere problematizar las relaciones que se establecen entre distintos <<mundos de vida>> especialmente, cuando hay uno que ha tenido una posición claramente dominante, pensemos por ejemplo en las relaciones de los Estados-nacionales con las comunidades indígenas o afrodescendientes de América Latina, así como con los sectores privados: los pobres, los migrantes, las víctimas de la violencia. En pocas palabras y como las categorías anteriormente citadas los han nombrado. Esta situación de vulnerabilidad refiere a todos los seres humanos a los que nunca se les ha invitado verdaderamente a un diálogo intercultural en condiciones de simetría, más bien ocurre todo lo contrario porque se les ha llevado a una dinámica donde el Estado dictamina y los otros grupos y colectivos acatan. Desde esta visión se puede criticar a los procesos colonialistas y neocolonialistas que menosprecian a los otros, a todos los que no se encuentran considerados como parte de la cultura hegemónica. El proceso de auto-reflexión parece ser más bien una impronta de los dominantes, que no por ello se niega que el ejercicio deba estar en ambas vías, ya que será necesario para dar paso a una ética intercultural que ambas partes se encuentren en la disposición de ver al otro desde su singularidad. Un reconocimiento real es donde aparece esa otredad como parte también de un ser razonable y racional y no sólo una persona necia que no entiende valores como el progreso, el desarrollo y el

93 *Ibidem*, p52

bienestar como *deben* ser entendidos, es decir, desde mi conceptualización⁹⁴. Debe existir por lo tanto, una transfiguración, una ruptura con lo propio para dar paso a lo que me es ajeno. “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”⁹⁵

94 Y cabe insistir en que no solo ha sido impuesta la interpretación y correcta lectura de esos <<valores>>, sino el hecho mismo de considerarlos bajo esa categoría, pues se ha pensado que son un fin necesario y correcto de toda civilización que se jacte de serlo.

95 *Ibidem*, p 55.

3.1. La cultura y su relación con la reflexividad.

Muchas y variadas han sido las definiciones que se han tenido acerca de la noción de cultura, especialmente desde los siglos XIX y XX cuando en el seno del nacimiento de las ciencias sociales que conocemos actualmente, especialmente para el caso de la antropología, se hizo frecuente y parte de su estudio el definir qué es cultura y civilización. También la filosofía moderna, especialmente la inglesa, francesa y alemana comenzaron a hacer una división y jerarquización entre las civilizaciones a partir de aquellas que se consideraban tienen alta cultura y las que no la tienen o bien. Es decir, entre lo que componen una comunidad organizada y los que, según estas divisiones, hordas, bandas quienes no poseen cultura humana y que no merecen ser respetados.

Veamos brevemente una revisión general e histórica de cómo fue cambiando el significado de esta noción para comprender por qué es tan primordial una ética que posicione las relaciones interculturales donde la postulación específica de una definición concreta de la cultura y su relación con el momento de las posibilidades éticas.

Una de las primeras acepciones que se conocen del concepto antes mencionado es aquella que surge en la antigua Roma, donde el concepto cultura tenía una relación con la palabra cultivo, como algo que se cuida, procura y debe ser mejorado, como lo veremos en la siguiente cita:

Los romanos inventaron el primer concepto de cultura: la cultura personal. Dieron a las palabras *cultura*, *cultus*, *incultus* (que tenían significados referentes al cultivo del campo y el culto a los dioses) un nuevo significado: cultivarse, adquirir personalmente el nivel de libertad, el espíritu crítico y la capacidad para vivir que es posible heredar de los grandes libros, el gran arte y los grandes ejemplos humanos. Cicerón habló de *cultura animi*, el cultivo del espíritu (*Disputas tusculanas*, 45 a. C.). Naturalmente, el cultivo de sí mismo ya existía, pero no estaba conceptualizado. Los romanos fueron “los primeros en tomar la cultura en serio” (Hannah Arendt, *La crise de la culture*).⁹⁶

Esta primera definición que hereda Occidente de la antigua Roma, hace un hincapié principal en lo que hace el ser humano con su entorno. De este modo, el concepto de cultura tiene que ver con la capacidad de transformar lo selvático y natural. El proceso de cultivarse se lo análoga al de la

96 Zaid, Gabriel. *Tres conceptos de cultura* en “Letras libres”.30 de junio de 2007, versión electrónica: <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/tres-conceptos-cultura>

agricultura, es decir, de sembrar, de crecer y de cosechar. Se piensa en este sentido al ser humano como un ente que tiene la capacidad de *intervenir y de ser mejor* y que quien debe procurar este estadio mejorado es el propio agricultor como individuo capaz de trabajo, ya que recae en él las capacidades para desarrollarlo. “Cicerón examina los modos en que la Filosofía influye sobre la vida del hombre, formulando su tesis acerca de que “la Filosofía es cultura de la razón”. De esta manera introduce el término cultura relacionada con el conocimiento filosófico”⁹⁷ Así pues la cultura tiene que ver con una disposición racional del ser humano que lo lleva a ser mejor y en donde se juega el espacio de la libertad, pues como se leía en las citas anteriores aquello que se pretende lograr con el cultivo del alma es la capacidad de ser libres.

En el transcurrir histórico de Occidente el concepto cultura cobró nuevos tintes en la Edad Media, cuando se utilizó con el fin de distinguir a las familias nobles y clérigos contra el bajo pueblo, la plebe. Las primeras se instruían en monasterios o al contar con los medios suficientes tales como pagar un instructor privado, sabían leer y escribir, y contaban con una serie de conocimientos que el resto de la población por cuestiones de pobreza o imposibilidad de acceso a la educación no les era posible alcanzarlos. Y aunque la posesión de estos saberes no tenía que ver con la capacidad individual, sino más bien con una cuestión política y socioeconómica, sirvió para hacer distinciones jerárquicas que legará categorías a la mayor parte del territorio europeo.

Dado que culto comenzó a ser sinónimo de capacidad intelectual, del uso de la razón (clérigo=intelectual), de ahí que se pensara que la sistematización y el acumulamiento de estos variados saberes puede distinguir en positivo al intelectual del resto de la población ignorante que no los tiene, pero especialmente que separa entre lo que te convierte en alguien mejor. “El concepto de cultura como conocimiento filosófico, evolucionó hacia un concepto aristocrático que alcanzó su máxima expresión

97 González Arencibia, Mario. *Globalización cultural: Sus interacciones socioeconómicas y políticas. Retos para el desarrollo social*. Edición electrónica, 2006. Texto completo en <https://www.eumed.net/libros-gratis/2006a/mga-02/>

durante la Edad Media y que privilegió las artes del trivium (gramática, retórica y dialéctica) y quatrivium (aritmética, geometría, astronomía y música.”⁹⁸ Conocimientos todos ellos que estaban limitados a tu lugar social dentro de la sociedad medieval y al tipo de educación que este mismo lugar te destinaba. Así entonces la nobleza y la jerarquía eclesiástica se comienza a cultivar una noción de universidad en contraposición a la falta de educación de las clases bajas.

Entre los siguientes momentos que podemos encontrar en la historia de Occidente en donde se va precisando qué es la cultura, se da en las ideas de la ilustración que forjarán las bases del proyecto de la modernidad que llega hasta nuestros días. Aquí la cultura en su sentido ilustrado, precisa el concepto uniéndolo a otros ligados con el de educación, progreso científico y razón científica. Para los ilustrados modernos es preciso que se entienda que la razón se va desligar de la cultura, historia y fe, tal y como lo vimos en el primer capítulo de esta tesis, se encuentra ella unida necesariamente con la capacidad del progreso universal. En este sentido, ella comporta una filosofía de la historia, toda vez que este se comprenda la sociedad como un ir hacia adelante, ya que para todos los hombres hay necesariamente que dejar el estadio infantil de la razón para alcanzar un estado mejor en el cual la razón expresará su máxima potencia en beneficio de la sociedad, y que como ya sabemos se encuentra profundamente arraigada como unas ideas de la ciencia y la técnica que forjaron el positivismo y el científicismo. González nos dice: “Hacia 1684 el filósofo y educador alemán Samuel Pufendorf en su obra acerca del derecho natural caracteriza a la cultura como algo creado por el hombre, destacando la cultura como algo positivo que eleva al hombre y que es resultado de su propia actividad y complemento de su naturaleza interna y externa.”⁹⁹

Para este nuevo momento se pierde la noción comunitaria e ingresamos al sujeto racional como inicio y fin de la cultura, en tanto que ella depende propiamente de la actividad individual. Para este

98 Vargas Hernández, J.G.: (2007) La culturocracia organizacional en México, Edición electrónica gratuita. Texto completo en www.eumed.net/libros/2007b/ 301

99 González Arencibia, Mario. *Globalización cultural: Sus interacciones socioeconómicas y políticas. Retos para el desarrollo social*. Edición electrónica, 2006. Texto completo en <https://www.eumed.net/libros-gratis/2006a/mga-02/> . P 5

hombre ilustrado el darse cultura es un asunto de educación racional, ya que responde a una actividad que es posible llevar adelante sin la convivencia con los otros: no se trata de eliminarla como parte de la misma sociedad, es más bien porque en el sujeto individual se encuentran las capacidades necesarias para avanzar en la cultura, por ello las ideas tales como educación, ciencia y razón están entrelazadas.

Otro momento importante en la creación de esta nomenclatura moderna será la modificación de la palabra cultura (“Kultur”) es el situado en la Alemania del siglo XVIII, donde la filosofía va mezclar el término alemán con otro concepto, tal es el de civilización, se comienza a crear un binomio donde lo civilizado es necesariamente culto, en el sentido de avanzado.

El término cultura surgió entre la nobleza y la burguesía de Alemania del siglo XVIII, las cuales crean las condiciones económicas en un modo de producción capitalista que protege el nacimiento y desarrollo de una clase media que tiene inclinaciones científicas, artísticas e intelectuales. El filósofo Emmanuel Kant es el prototipo de persona culta de esta época y para quien "ser culto significa poseer la capacidad de crear nuevas formas a partir de un contenido" (Espinoza y Pérez: 1994). Según Fossaert (1994), una costumbre alemana empleó el término *die kulture* para dar un significado aproximado al de civilización, acuñado en Francia en los siglos VII y XVIII para referirse a "todo lo que las sociedades antiguas permiten ver de sí mismas". Ambos términos, civilización y cultura comprendieron "el discurso social total", formado por "todos los instrumentos, documentos y monumentos sin los cuales las prácticas y las representaciones ideológicas no serían más que fantasías vaporosas", concluye Fossaert.¹⁰⁰

Es en el siglo XVIII cuando surge el término cultura bajo los términos ya arriba expresados, se produce una simbiosis que tendrá una larga tradición en las “*kulturwissenschaften*” posteriores. En esta reformulación ella se encuentra ligada, ya no solo a una específica clase social, la burguesa, sino que es parte también importante de un sistema económico mercantil concreto que requiere de una idea muy acotada de un individuo racional que puede participar activamente en un mercado incipiente. En este sentido una serie de características del sujeto le permiten participar del sistema, tales como un cúmulo de conocimientos científicos que lo hacen apto para la industria o bien, para un ámbito académico en el cual desarrolla saberes que serán después empleados para la <<mejora>> de la vida social. Es en ese

100 Vargas Hernández, J.G.: (2007) La culturocracia organizacional en México, Edición electrónica gratuita. Texto completo en www.eumed.net/libros/2007b/ 301 P. 5

sentido un hombre culto aquel que es capaz de primero, manejarse bajo ciertos términos racionales y después bajo una serie de contenidos que le permiten innovar y crear, se convierte así en un ser que <<hace>> cosas útiles para el desarrollo social, en otras palabras, que ayuda a cimentar una civilización avanzada en contraposición de aquéllas que se les ve como inferiores por no hacer un uso instrumental de la razón. “El fomento de la cultura crea las condiciones necesarias para el desarrollo de la ciencias, las técnicas, las artes, la filosofía, la lógica, etc. las que a su vez generan procesos sociales, políticos y económicos que liberan a la clase media de la nobleza. Así, La Enciclopedia de la Ilustración francesa libera el concepto elitista y aristócrata de la cultura.”¹⁰¹

El siguiente momento importante de esta historia del concepto, es cuando la aún joven antropología ofrece un concepto de cultura que veremos se plantea mucho más abarcador, es decir, que no hace propiamente distinciones entre los integrantes de una misma comunidad según sus capacidades racionales y conocimientos específicos, el concepto intenta más bien dar cuenta de las diversos características que se encuentran al interior de las culturas:

Si bien Tylor [...] en 1871 planteó un concepto de cultura asociado a todo aquel conocimientos, tradición, costumbre y hábito inherente a la persona dentro de una sociedad, al ser perteneciente de esta. Harris (2011) cita la definición de Tylor de la siguiente manera: “La cultura... en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad.”¹⁰²

El giro radical que permite la antropología científica en cuanto a la definición de la palabra cultura desde la perspectiva de esta tesis es lo siguiente. En primer lugar ella da cabida a todos los conocimientos que son parte de una comunidad, es decir, ya no se divide entre aquellos saberes que se consideran “elevados” o más importantes y entre cualesquiera otros que no se tuvieran en el mismo nivel epistémico de valía, y por ello se rompe con un concepto aristocratizante tal como lo podría ser en las definiciones medievales que como vimos enaltecían cuestiones como el arte o las matemáticas por encima de conocimientos tales como el de un artesano, un campesino, etc. En pocas palabras, de los

101 Idem.

102 Barrera Luna, Raúl. *El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales*. En “Revista de clases historia” Núm. 2, Febrero de 2013.

saberes de aquellos sujetos que pertenecían a las escalas sociales más bajas y que, por lo tanto, se considera que sus capacidades intelectuales son menores. Asimismo la antropología da importancia a la cultura solo se logra en tanto que aquel que la posee la ha obtenido gracias a que pertenece a una sociedad, es decir, no es posible que un ser humano obtenga y cree cultura a partir de sí mismo únicamente, sino que ha sido posible a partir de su estar enraizado en una comunidad, así entonces ya no es el individuo quien se da así mismo esa categoría, por el contrario, le es dada por su relación y contacto esencial con los otros.

En esta tradición disciplinaria habrán varios hitos, uno de ellos es el siguiente salto que dio al deslindar cultura de supuestos que la constreñían o en otras palabras, que la determinaban territorialmente, pues se había tendido a pensar que determinaciones como la geografía o la genética explicaban de mejor manera por qué supuestamente existían culturas que se presentaban como más avanzadas que otras.

De hecho, a partir de Boas (Harris, 2011) nos encontramos con el relativismo cultural que permitió abordar el estudio de las diferentes culturas evitando un enfoque etnocéntrico³, haciendo hincapié en la evolución particular de cada sociedad; igualando las culturas al ponerlas en el mismo nivel de complejidad, sin inferiores ni superiores. Puesto que (Grimson, 2008) ninguna explicación de base genética, biológica, puede explicar el diferente desarrollo de mitos, leyendas, creencias, ritos...que forman parte de la riqueza de cada cultura. Una variedad que “no se lleva en la sangre [sino que] Se aprende en la vida social” (Grimson, 2008).¹⁰³

Fue en este sentido profundamente importante desligar el concepto de cultura del de evolución, pues como ya lo había hecho presente con el positivismo comteano, se establecía que las sociedades tienen etapas de crecimiento, que van demostrando una mejoría y mayor capacidad racional y perfeccionamiento, permitiendo que se establecieran jerarquías entre ellas mismas, dando pie a variadas y múltiples formas de discriminación y exclusión. No fue hasta el siglo XIX que la propia Europa comenzó a cuestionar dicha división dando pie a conceptos como el anterior que desligaron concepciones valorativas como la mejor y la peor cultura .

103 *Ibidem*, pp 3-4.

Ya en pleno siglo XX, esta misma ciencia social se preguntó cómo sería posible el estudio de las culturas, si éstas parecen ser tan diversas y múltiples como las comunidades humanas existentes, para ello fue necesario que el investigador se pusiera a sí mismo desde otro enfoque en el cual se parte de un giro hermenéutico donde el aprendizaje y comprensión de la otredad se puede dar solamente cuando nos vaciamos de nuestras propias categorías¹⁰⁴ y aprehendemos las de aquéllos que queremos acercarnos y conocer.

No obstante (Grimson, 2008) ante tal diversidad de culturas cabía ver como se podían estas estudiar, y para ello nos encontramos de nuevo con Boas al referirse a ese particularismo histórico inherente a cada cultura donde “para comprender una cultura resulta necesario comprender a los otros en sus propios términos sin proyectar nuestras propias categorías”. Si bien llegados a este punto la victoria no está ganada, y es que la distinción entre culturas no implica la inhibición de esa supuesta superioridad cultural “occidental” frente a los “primitivos salvajes”.¹⁰⁵

Es patente el cambio que tuvo el concepto de cultura, especialmente desde finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX nos muestra un cambio sustantivo en el modo de entender los conocimientos, las prácticas y las diversas expresiones humanas. Así cuando las definiciones comenzaron a tener menores cargas de valorización ideológico-moral con respecto de lo que se considera una distinción neta entre una cultura civilizada y otra nos permiten aparezcan nociones más sutiles y cada vez menos ideológicas. La antropología en ese sentido ayudó a que se comprendiera que la cultura no es en sí misma algo bueno o malo, sino que es una manifestación humana que cobra muchos matices, dependiendo de los momentos históricos y de las realidades que habitan cada uno de sus integrantes, pero lo más importante es que se comprendió a la cultura en plural, como toda aquella producción humana que da sentido a la existencia, desde las instituciones políticas, la religión, el idioma, las costumbres, etc; Lo central de este largo proceso es que todos los pueblos tienen cultura y no hay forma de jerarquizar.

104 Aunque ello no se pueda dar completamente, dado que estamos estructurados racionalmente según la cultura en la que fuimos enseñados a pensar el mundo, sin embargo, sí es posible hacer una suspensión de nuestros juicios y dar cabida a otras maneras de pensar.

105 *Ibidem*, p 4.

Para el caso de la filosofía latinoamericana fue sumamente importante este cambio de perspectiva, pues permitió repensar el vínculo de las sociedades nacionales con las culturas indígenas. La región americana desde otro enfoque ya no supone un desdén de las diversas comunidades originarias. Mestizas y afrodescendientes que habitan los diversos territorios, fue así como se pudo comprender, a partir de varios investigadores como: León Portilla, Kusch, y Salas Astrain, mismo que lo expresa en su siguiente definición hermenéutica de cultura.

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 auto-comprensión de sí mismo y hetero-comprensión, que surge inicialmente en la eticidad humana.¹⁰⁶

El nuevo concepto de cultura plantea un punto nuevo que abre la discusión ética. La anterior cita ayuda a pensar a la cultura no solo a partir de las múltiples expresiones del pensamiento humano, sino que es también una dinámica misma de la existencia, que problematiza la manera en la que nos relacionamos con los próximos, pero especialmente con los ajenos, con aquellos que no comparten los mismos códigos culturales. Con esta visión hermenéutica se generan perspectivas nuevas que tensionan los fenómenos culturales, aquello que denominamos bajo esa categoría es tanto lo que se tiene en común con los próximos, y también con los extraños. Ambas partes poseen cultura, pero la relación que se dé entre las mismas, dependerá en gran medida de las posibilidades de apertura que se creen ad intra de cada una de ellas. Es importante señalar que la manera en la cual pensamos a los otros depende en gran medida de nuestro núcleo, en tanto que, es éste quien nos crea la imagen de los ajenos. Es preciso entender para la presente tesis que lo cuestionable de las definiciones previas es que fomentaron los prejuicios del racismo y la arrogancia. Las culturas, son ante todo interpretación, que los símbolos, valores y estructuras sociales que crean son precisamente la forma en la cual consideran que es correcto

106 Salas, Ricardo. *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Ediciones Abya Yala. Quito, Ecuador, 2006, p. 55.

representarnos y existir en lo <<real>>, ya sea material o espiritual, y se establece en este sentido un relato, una forma narrativa que cobre realidad a partir de las normas, costumbres e instituciones. Es por ello entonces que la cultura se comprende particularmente como la apertura a lo ético, pues es dentro de la misma valoración y normatividad que se da la capacidad reflexiva que nos dirige a cómo debemos pensar y actuar:

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.¹⁰⁷

Esta visión ética de la cultura tiene una incidencia en el concepto de interculturalidad que se está postulando en el presente trabajo, ya que es preciso comprender que cuando se crean relaciones entre las culturas, con aquello que nos encontramos son casi siempre con una serie de interpretaciones que se pretenden, cada una de ellas, como necesariamente verdaderas. Sin embargo son todos relatos que nos dan cuenta de un ejercicio de la razón, tanto de manera colectiva como individual. Independientemente de cuáles sean los valores, normas, leyes y costumbres que se establecen dentro de una cultura, de lo que dan cuenta es de un ejercicio reflexivo que tiene, por lo menos, dos etapas, la primera de ellas que tiene que ver con la manera en la cual nos relacionamos con el mundo, con aquello que no es precisamente humano, con lo exterior, en otras palabras con el entorno que nos rodea, la naturaleza, los objetos, creando distintos tipos de relaciones, que van desde lo religioso-ritual, hasta la instrumentalización. Pensemos por ejemplo en la manera en que algunas culturas indígenas de América Latina conceptualizan su entorno vital, podremos encontrar discursos que dan cuenta de la sacralización que le conceden a lo que Occidente denomina la naturaleza, que va desde postular que los

107 *Ibidem*, p 56.

cerros, montañas, lagos, árboles, etc; tienen vida y son parte de un ecosistema vital. Es por ello que no entablan una relación instrumental en la cual el fin último sea el de explotación o beneficio exclusivo para la comunidad o el individuo, sino que el ser humano resulta ser más bien una simbiosis en la que se comprende a la todos los seres vivos. La denominada naturaleza como un conjunto de entes que deben ser cuidados y, sobre todo, respetados, pues como ser sacralizado no está a nuestra entera disposición, por el contrario, nosotros somos los que nos encontramos a disposición de la Vida natural, ella en su ser profundo dispone de nuestro destino y no al revés.

En contraposición y para mostrar cómo es que las culturas crean narraciones distintas con las cuales se relacionan con sus entornos históricos naturales tenemos el caso de la misma modernidad Occidental, en donde la naturaleza se convierte en una serie de recursos y cosas materiales de las cuales el individuo y la empresa pueden disponer para complacer no solo las necesidades humanas, sino especialmente los deseos y expectativas de las empresas transnacionales, y por ello, la razón neoliberal se centra en cómo poder aprovechar de la mejor manera (para el individuo consumidor)¹⁰⁸ los recursos que se encuentran en la naturaleza, ya sea para un beneficio social o bien, para el individual. La razón neoliberal en occidente narra entonces cómo pueden ser explotados de manera mucho más rápida y eficaz los recursos naturales, porque es para eso que ellos existen. El neoliberalismo y el conservadurismo religioso, como lo propondría el judeo-cristianismo, todo ello nos fue dado para que lo gobernáramos y disfrutáramos.¹⁰⁹ Es notorio cómo aún contraponiéndose ambos discursos, los dos pretenden ser absolutamente verdaderos, pues ha sido la manera en la cual han comprendido y establecido su relación con la naturaleza.

108 Cabe acotar que aún cuando el discurso de la modernidad se pretende universalista, en lo que refiere al goce y disfrute de la naturaleza no todos son bienvenidos al festín y es por ello que no es contradictorio dicho discurso con el empobrecimiento de muchos y de sus zonas de vida materialmente hablando, como es el caso de las múltiples comunidades en América Latina que ven destrozadas sus tierras o bien se les depoja de las mismas para explotarlas en beneficio de otros que no son los habitantes de la zona.

109 “Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de lo cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.” Génesis 1:28.

La segunda vía es la manera en la que se comprende la vida humana, es decir, aquella relación que se establece socioculturalmente, la forma en la que se comprende al prójimo, al enemigo, al familiar, al extranjero, el disidente, el pobre, el delincuente, etc. Cualesquiera que sean las categorías que han sido creadas al interior de la cultura prevaleciente para comprender a los distintos seres humanos que nos rodean y cómo es que debemos interactuar con ellos, así como las reglas a partir de las cuales juzgamos a los demás y los hacemos entrar en las categorías antes mencionadas. También tenemos aquellas que se hayan decidido para ennoblecer la vida social, así pueden existir también los santos, chamanes, sabios, sacerdotes, etc.

En pocas palabras la razón crea la narración a partir de la cual nos relacionaremos con lo vital, uniendo lo humano y lo natural. Es importante también señalar que aún cuando las culturas se han encargado de ir perfeccionando sus discursos y crean toda una serie de entramados institucionales, de gobierno, económicas y religiosas, etc; que establecen las reglas para todos los integrantes de la misma y se señala cuáles son las interpretaciones correctas y de hecho se arman sistemas de control para señalar qué discursos son incorrectos, no por ello todos están de acuerdo con lo postulado.

Por ejemplo, en el derecho occidental existe un vocabulario de la ilegalidad, ello no quiere decir que todos los integrantes del núcleo cultural acepten y piensen de la misma manera. Así también en muchas ocasiones los discursos socio religiosos no van a la par de, puede ser el caso, los conocimientos científicos. En la modernidad europea estas tensiones aún existen, ya que podemos encontrar que aún en nuestra actualidad tenemos Políticas de Estados que en su educación institucionalizada de la Escuela, establecen el discurso de la evolución y la teoría del Big Bang como oficiales. Sin embargo, estas mismas políticas en nombre de la libertad religiosa permiten la existencia de escuelas religiosas fundamentalistas donde se enseña una interpretación simplificada de las narrativas judeo-cristianas que niegan por completo los avances de las ciencias “exactas”. Estas enseñanzas son en sí mismas contradictorias y no por ello desaparecen de la compleja realidad social. Pues las dos son parte de la

comprensión ideológica de la razón que se ha expresado ad intra en esas culturas. Es posible decir entonces que la reflexividad no es algo homogéneo, aún cuando se trata de la misma cultura:

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 valores 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 Ladrrière 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.¹¹⁰

Se requiere un planteamiento, por lo tanto, que desde la perspectiva de la hermenéutica intercultural propuesta por Salas Astraín, la razón se debe comprender como múltiple, situada histórica y culturalmente. Por ello es posible que dentro de los mismos espacios culturales co-existan diversos tipos de reflexiones que se ven reflejados en discursos que dictan y dirigen la vida, tanto colectiva como individual, pública y privada, así como lo son también los registros morales, es por ello que hablar de una ética intercultural nos posiciona en el lugar de la interpretación y la reflexividad para ser capaces de comprender no solo los propios discursos, sino también las prácticas vitales. Pero lo esencial en esta perspectiva es que se cuestiona la supuesta primacía de unas racionalidades sobre otras:

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.¹¹¹

110 Salas, Ricardo. *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Ediciones Abya Yala. Quito, Ecuador, 2006, Pp. 57-58.

111 *Ibidem*, p.58

A manera de cierre y como lazo con el siguiente capítulo, queda manifiesto que la concepción de cultura que está en la base de la propuesta de una ética intercultural comprende que todas son el cúmulo de racionalidades que se expresan por medio de discursos que se encargan de dar sentido a la realidad sociocultural, así como finalidades y orden, establecen un camino por el cual transitar hacia aquello que consideran lo mejor de lo humano, así mismo es parte del establecimiento de las culturas que existan diversos discursos fundadores de sentido, que aunque casi siempre se pretende una homologación, es también común que ésta se vea quebrada por otras razones que se expresan también dentro de la misma cultura. Y finalmente, para conectar con la siguiente sección queda por ver cómo es que la reflexividad es siempre manifestación de cierre y/o apertura en la relación que establecemos con las otras culturas y cómo es que ello se teoriza por medio de la ética intercultural que hemos revisado a lo largo de la presente tesis.

3.2 La interculturalidad como apertura: el ethos y el diálogo.

Aunque la historia de las culturas da testimonio de la serie de relaciones conflictivas que se han generado, asimismo coexisten con muchos relatos de variados estilos y formatos donde se aprecian otros intentos por lograr una relación muchísima menos violenta que la enfrentada históricamente. No por ello debemos pensar empero en el idilio de las relaciones culturales sin conflictos. Parte principal del planteamiento intercultural pensado por Salas Astraín es hacer énfasis en el peligroso sueño de la paz perpetua, donde la homologación cultural parece ser el camino señalado para cumplir esa proyección del poder de la modernidad.

A pesar de lo señalado en el párrafo anterior, el pensamiento crítico intercultural plantea en sí mismo una o varias utopías, sin embargo debe quedar en claro que el planteamiento de ellas mismas no supone la eliminación de otras, pues se trata de una utopía pluriversal. Al contrario, se piensa el espacio de <<el porvenir>> como múltiple, de no hacerlo caería en la misma postura de imposición de la cual se quiere salir. Muestra de ello es la insistencia de los trabajos de Salas Astraín en el reconocimiento epistémico que debe existir de los diversos relatos culturales, en donde la razón o para decirlo más a tono con la propia tesis, las razones se hacen presentes, y la capacidad reflexiva de lo humano aparece y es ahí donde marca el punto de quiebre hermenéutico tanto en el sujeto como de su *mundo de vida*.

Lo que permitiría esta tesis es la entrada de las <<razones de los otros>> para dar cabida a, por lo menos, un encuentro de escuchas genuinas, no se sabe si de entrada es la resolución de conflictos, pero es por lo menos, el momento de la apertura. “Este modo de aproximarse (LA INTERCULTURALIDAD) 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.”¹¹²

112 Salas, Ricardo. *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Ediciones Abya Yala. Quito, Ecuador, 2006, p. 59 .Los paréntesis son míos.

Siguiendo la línea de pensamiento presentada por la última cita, debe comprenderse que la relación que se establezca con la otredad depende no sólo del conocimiento, sino en gran medida de las valoraciones ontológicas, que derivan por cierto, en suposiciones epistemológicas que se hacen sobre los otros, pero refiere al modo de comprender los mundos diversos en que habitan los humanos. En este sentido, la ontología de la interculturalidad plantea cómo podemos fundar un pensar que recoja los ethos de los diversos mundos, que tenga por finalidad última crear las posibilidades de apertura entre mundos diversos. En este modo de pensar, entendiendo las condiciones por las cuales permito que el otro hable, pero especialmente, donde lo escucho bajo sus propios términos y no a partir de mis propias reflexiones y concepciones morales de lo que significa lo humano en mi propio mundo. Como se había expuesto en el apartado anterior, la facultad de la razón por medio de la reflexividad será la que permita se establezcan las condiciones para que ello suceda, de ahí que la interculturalidad se proponga como distinta del multiculturalismo o la transculturación, pues lo que propone es precisamente ese momento de apertura, antes que de sometimiento. “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.”¹¹³

La cuestión de la simetría o la asimetría de las relaciones es un asunto clave cuando estamos partiendo de una ética intercultural, pues uno de los obstáculos permanentes que se tiene es la pretensión ideal de eliminar los conflictos. En una síntesis, los suponen en una relación de inequidad y de injusticias, por lo tanto, se trata de un conjunto de dominaciones que intentan ser quitadas, insistiendo siempre en que ello no es la solución absoluta a nada, es más bien una propuesta ética antes

113 Ibídem, p. 60

que una política, y como tal presupone una reflexión paciente de lo que acontece¹¹⁴. Este ejercicio de la razón intercultural surge de las múltiples exclusiones que se pueden vivir ad intra y ad extra en los mundos de vida, pues como ya también se había señalado previamente, la asimetría se puede dar entre integrantes del mismo núcleo cultural, y al exterior de ellos y es por esto que también se requiere incluir los procesos de reconocimiento y heterorreconocimiento.

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.¹¹⁵

Las indicaciones anteriores nos ayudarían a entender de otra forma las identidades culturales. Ellas se plantean como una consideración necesaria de la ética intercultural en tanto que, se busca que ellas sigan siendo parte fundamental de los procesos inherentes en los mundos de vida, porque posibilitan la tensión con los diferentes. De lo contrario, si no apostamos por la existencia fuerte de la identidades, es posible con mucha mayor facilidad el predominio de las relaciones de dominación, y además es preciso comprender que en el “juego de las identidades” se dan las posibilidades de recreación de lo propio, en el sujeto, pero especialmente en lo colectivo. La categoría de la “Política de la identidad” no es un freno a los procesos culturales vividos por los pueblos cómo se comprendió desde el multiculturalismo en EEUU y Europa a finales del siglo XX y que se mantiene hasta nuestro presente. La avanzada globalización que pesa sobre la vida de nuestros países requiere una mirada identitaria. No se trata de las identidades culturales como parte de un discurso de mercadotecnia y donde lo diverso es permitido mercantilizadamente en ámbitos como la moda, el cine, la música, la

114 Es menester aclarar que no se está estipulando la creación y efectuación de una política como ajena a un proceso que involucra a la razón, pues en tanto que actividad humana y social la implica, se hace más bien la distinción con respecto de la categoría de reflexión, pues se está comprendiendo dentro de la tesis no solo como un ejercicio de la razón en su versión instrumental, sino más bien como de suspensión del juicio, en tanto que, permite pensar códigos morales que no son los propios, por ello es más cercano a la categoría de vida contemplativa que usa Aristóteles, aunque debe señalarse que no es la felicidad el fin último de las elocubraciones que se llevan a cabo en la escucha de los otros. O como ya se había estipulado cuando se revisó el concepto de cultura, es una apertura hermenéutica lo que se busca estimular en las culturas como posibilidad de la reflexión.

115 Idem.

televisión. Todas ellas se encuentran supeditadas en realidad a una sola visión de la identidad cultural, la del consumo.

Sin embargo, es este mismo proceso de globalización, es el que actualmente nos permite pensar a los ajenos con mucha mayor <<cercanía>>, pues nos sitúa en un mundo en el que constantemente nos topamos con los diversos mundos de vida, ya sea en lo político, lo económico, el comercio, lo legal, etc. Y por lo mismo, debemos pensarnos a nosotros tanto en nuestra peculiaridad, como en el lugar en el mundo que ocupamos, así como en la inevitable relación que tenemos con los otros, cada vez se vuelve más cercana, cobrando por ello mismo nuevos mecanismos por lo que será primordial eliminar las formas de contacto asimétricas que propician la dominación de unos sobre otros.

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.¹¹⁶

Entonces, la ética intercultural latinoamericana, pensada bajo la guía intelectual de Salas Astea, nos ayuda a entender la actual situación de globalización que es tan característica de nuestros tiempos. Lo que tal fórmula permite es comprender la preocupación sobre la manera en la cual las culturas están teniendo contacto entre ellas y las diversas consecuencias de ese fenómeno mundial. Según este filósofo chileno debe interiorizarse como forma de la propia ética de la apertura a la otredad por medio de la reflexión permanente. En síntesis, digámoslo de la siguiente manera: un momento fundante en el cual se hace propio la posibilidad de pensar a los otros, ya no como seres inferiores, sino como seres humanos portadores de verdad, o por lo menos, de una razón humana. Nos dice: "La ética

116 *Ibidem*, p. 61

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.”¹¹⁷

Si bien no es posible históricamente establecer que el mundo actual posibilita genuinamente el contacto entre culturas humanas, pues ello presupondría que en el pasado la violencia contra el otro no aconteció y sería negar la compleja historia misma de los diversos pueblos latinoamericanos, ya que muchos son en sí mismos el resultado de ese contacto, encuentro, choque, etc.

Lo que sí podemos establecer es que la actual globalización ha permitido que mundos de vida que antes parecían lejanos se encontraran o mantuvieran relación de cualquier especie, actualmente dado los mecanismo de funcionamiento de la economía, por ejemplo, el comercio internacional resulta cada vez más frecuente que las relaciones laborales y sociales sucedan, dando como resultado la contraposición entre prácticas y discursos éticos, siendo esa misma base la fuente de la reflexión intercultural, es decir, para que sea posible el cuestionamiento interno sobre las concepciones morales, es porque el contacto hizo patente las diferencias y desencuentros y justo por ello, es que la razón intercultural se abre a pensar a los otros como genuinos seres humanos, y por ello es siempre necesaria la presencia y el conflicto, de lo contrario, no hay necesidad de poner en duda las eticidades existentes tanto propias como ajenas. En este planteo, debo *vivir sabiendo* que existen muchos otros y otredades, y que parte de esos, probablemente no viven como yo y no están de acuerdo conmigo.

Para poner en tela de juicio los valores bajo los que se rige la existencia que antes planteaba es preciso avanzar en la universalización dialógica de mis valores, en ese sentido se puede decir que los otros me presentan la posibilidad de convivir con lo múltiple, de lo equívoco, tanto hacia adentro como afuera de mi cultura. “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

117 *Ibidem*, p. 62

comunicativo con ellas. Es decir, tiene que haber diálogo, y especialmente tiene que haber diálogo argumentativo, tiene que haber ‘discurso.’”¹¹⁸

El diálogo aparece entonces en la ética intercultural como el paso siguiente al reconocimiento de la existencia de lo distinto. Gracias a que podemos ponernos a la escucha y dar cuenta de las razones de los otros se puede dar la posibilidad de un diálogo, de lo contrario, en una situación en la cual se pretende que solo existe una visión valorativa de lo real, los otros mundos no tendrán cabida ni presencia y, por lo tanto, tampoco entenderemos sus formas discursivas. Por ello este autor chileno insiste tanto en afirmar la existencia de la otredad por medio del reconocimiento, y como se exploró en capítulos anteriores, conlleva una postura epistémica capaz de derivar en una política del reconocimiento.

Ahora bien, el que haya un diálogo no se define por la búsqueda de una resolución conciliatoria o, por lo menos, de un encuentro amical, por lo que no debemos apresurarnos a concluir que la sola presencia de un diálogo es en sí mismo una postura intercultural. Además, éste puede darse en condiciones tales, que lo único que se esté buscando es cómo puedo ganar al otro para que se ejerzca una relación de dominación, por lo que no todo intercambio discursivo es ético, la propuesta se decanta entonces por: “...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”¹¹⁹

La propuesta de Salas Astrain entonces se basa en un momento de apertura que se da gracias al contacto y confrontación entre los diversos discursos culturales existentes, y que permite pensar, ya no en valores inmediatamente universales, sino en la posibilidad de ir buscando las verdades que están presentes en los discursos-otros. Todos los que me rodean –ceranos y lejanos- tienen valores y

118 *Ibidem*, p. 64

119 *Ibidem*, p 64

discursos que los justifican. Todas las culturas construyen entramados argumentales distintos que dan cuenta de los saberes y de los mismos mundos de vida.

Por ello, vimos que es importante el pleno reconocimiento en su forma de identidad cultural, donde no se trata que las culturas dejen de ser y actuar como lo hacen, al menos no en su totalidad, no se pretende desaparezcan y ni de eliminar sus tendencias *esencialistas*. Así como tampoco se tiene como fin la inmutabilidad de las mismas, pues al considerar o al enaltecer la originalidad de las culturas como un bien en sí mismo nos puede llevar a un momento de cierre, dado que si marcamos como ideal el no cambio, entonces la escucha de las razones de los otros se vuelve más un acto casi ocioso, o de mero regocijo en lugar de la posibilidad de construir puentes que permitan una convivencia menos conflictiva entre las sociedades humanas.

Para Salas Astrain, la ética requiere esencialmente una política del reconocimiento. Se trata de avanzar en tipos de sociedad más justas. La búsqueda del diálogo intercultural es otro nombre de la justicia, en donde la apuesta dialógica es una opción por una relación de no dominación y respeto. Por ello es preciso partir de la no idealización de los modos de vida culturales y más bien propiciar la apertura y la reflexividad como ejercicio permanente de humanización. “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 alternativas 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”¹²⁰

En todo este entramado teórico tenemos un concepto hermenéutico que ya se ha enunciado, pero no se ha presentado con formalidad, y que precisa en este punto de una apuesta filosófica haga hincapié en presentarlo, tal es el caso de las eticidades y del ethos cultural. Para comprender a

120 *Ibidem*, p 65.

cabalidad la importancia de su conceptualización es menester indicar que una de las características de las culturas latinoamericanas es el encuentro-desencuentro cultural y que es un punto de partida de la teorización que se ha llevado a lo largo del presente trabajo.

América no es únicamente esta región geográfica en que vivimos, ella se está construyendo simbólica y experiencialmente como espacio-tiempo en el que han existido y convivido muchos y diversos ethos culturales que tienen todos o casi todos conceptualizaciones muy diversas sobre lo humano y lo que significa ser en el mundo. De aquí que la impronta de una ética intercultural esté tan presente en las discusiones de nuestros contextos. Entenderemos entonces por ethos cultural en un primer momento lo siguiente: “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.”¹²¹

El análisis que hace Salas Astraín sobre los ethos culturales existentes en América Latina parte de pensadores que han tematizado las culturas populares e indígenas. Principalmente destaca la influencia de filósofos argentinos, tal como Rodolfo Kusch el cual propone una lectura basada en Heidegger para distinguir entre las formas de pensar de las comunidades andinas y las mestizas o blancas existentes en Latinoamérica. Kusch comienza por distinguir las categorías de <<ser>> en contraposición con <<estar>>, para él la primera es particular de la cultura Occidental moderna, donde la ética tiene por principio el actuar humano contextualizado con respecto del valorar y del deber ser.

Por ello, se indica que el humano es un ser en constante construcción, por ejemplo en la categoría de individuo, partiendo de la postura del protestantismo, el humano actúa para ser alguien, ya sea un ciudadano, padre de familia, profesionista, obrero, etc. Te preparas para *ser alguien* en la vida y todas las acciones están encaminadas a lograr dicho propósito. Por ello mismo sus sistemas éticos lo que van a regular es el actuar individual, dado que el mundo está construido por las acciones específicas de los sujetos.

121 *Ibidem*, p 68

Por el contrario, lo que él propone con respecto de cómo las comunidades andinas entienden lo ético es a partir de la categoría del <<estar>>, ya que en estos mundos de vida no te relacionas en tanto que eres, sino en tanto que estás, las relaciones en ese sentido son con el todo, pues te encuentras dentro del mismo, eres parte de un orden cósmico al cual estás supeditado, en ese sentido no eres, estás. “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”¹²²

El siguiente punto de ruptura tiene que ver con los ideales que marcan ambos espacio culturales como aquellos que deben ser perseguidos. Para el caso del Occidente moderno el progreso aparece como el fin último de la ética que mueve a estas sociedades. A través de ella se indica que hay siempre un momento mejor. Esta valorización está dada por pensar y actuar donde es posible eliminar los estadios pasados y sus imperfecciones, maldades e injusticias. Las acciones debieran encaminarse para encontrar ese momento histórico positivo en el cual todo marche bajo una cierta armonía en donde la injusticia ha sido absolutamente eliminada, la utopía en ese sentido está basada en la eliminación del mal y la instauración universal del bien. Caso contrario es la concepción andina, donde según Kush: “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”¹²³

Continuando con las diferencias narrativas sobre lo que se comprende por ética, se estipuló que en Occidente el origen de la misma está dado en el sujeto, es él quien porta las condiciones de posibilidad y donde recae toda acción ética. Por ello las concepciones de los derechos humanos universales son tan propias y particulares de la modernidad europea, pues aquello que se busca

122 *Ibidem*, p 74.

123 *Ibidem*, p 75

garantizar es que ese individuo pueda actuar libremente tanto en el espacio público como en el privado, pero especialmente en el primero como expresión de un momento superior de la historia. La ética de la modernidad está atravesada por la idea del individuo, pues aún cuando se le concibe por separado, ello no quiere decir que no se piense la relación con el entramado social, especialmente en tanto que trabajador y consumidor, ambas categorías se encuentran actualmente subsumidas en la de ciudadano autónomo y libre, pues es éste quien puede reclamar y hacer uso de todos los derechos tales como los laborales, políticos, económicos, etc.

Y todos los derechos de esta modernidad tienen como fondo narrativo la capacidad de expresión de la individualidad, en tanto que puede hacer y ese hacer se traduce en el deseo de poseer objetos, para los cuales debe trabajar y ahí se expresa de mejor manera el ser moderno, pues se está siendo alguien que produce, consume y eso significa actúa, por eso la ética se centrará en ese proceso del ser individual. En contraposición a ello las comunidades andinas no conceptualizan por medio de la acción individual que tiene por fin su ser en el mundo ciudadano, para estas concepciones éticas al transcurrir en la categoría del estar, el individuo es reemplazado por la comunidad, pues se comprende que estar en el mundo implica al todo con el que me relaciono y es por ello que se habla de derechos colectivos antes que individuales.

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”, 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.”¹²⁴

124 *Ibidem*, p 76.

Son notorias las diferencias conceptuales desde las cuales se parte entre ambos núcleos culturales, del occidental-moderno en comparación con el caso de las comunidades andinas, pero también algo parecido puede aplicarse a las conflictivas relaciones que se establecen con la gran mayoría de las comunidades indígenas, y de los afrodescendientes que co-existen en nuestros mundos latinoamericanos.

Lo que se vive en América es el encuentro y desencuentro de mundos. Por ello al explicitar parte de estas dos éticas (o más, pues no debemos olvidar que pensar que todas las eticidades comunitarias indígenas son homogéneas es también una postura colonialista en la cual no se da cuenta de las múltiples diferencias entre comunidades humanas, que su *ser* indígena no es determinante, dado que no es único, como toda construcción humana es múltiple y no responde a un fenotipo, sino a una construcción teórica y reflexiva) que surgen desde perspectivas absolutamente distintas y que, sin embargo, están co-existiendo en el mismo espacio no solo simbólico, sino que es también experiencial teniendo repercusiones en todos los aspectos de la existencia de los involucrados.

En esto tenor, la propuesta intercultural de Salas Astraín retoma el análisis de Scannone para intentar responder, cuál es el campo más fértil para comenzar a establecer un vínculo que permita el diálogo intercultural entre las diversas comunidades humanas existentes en nuestras latitudes, partiendo de las experiencias conflictivas que se han tenido con los estados-nacionales que insisten se debe dar cuenta de todo ello por medio de mecanismos que están pensando los conflictos económicos o políticos, dejando de lado lo que para los autores arriba mencionados es más importante y que tiene que ver con las concepciones religiosas:

Para este sociólogo (Scannone), 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 cültica, 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.¹²⁵

Tenemos entonces núcleos culturales que como ya se ha revisado desde distintos ángulos a lo largo de toda la tesis, se encuentran en contraposición constante con respecto de la manera en la cual conceptualizamos la existencia misma, las actividades humanas, las metas a perseguir, lo valórico, las jerarquizaciones sociales, el lenguaje, en otras palabras de su acontecer en el mundo. Y, a pesar de todo ello ha sido posible la convivencia, a veces conflictiva y tensionada en muchos sentidos, pero se ha dado la posibilidad de encuentros genuinos.

Todo esto nos da cuenta de la posibilidad de encontrar acuerdos, incluso cuando éstos son el resultado confuso y mixto de una serie de procesos de imposición o bien, de agotadoras luchas ideológicas y físicas. Los mundos mestizos e indígenas se construyen en medio de esas historias violentas, pero no por ello se descarta que hayan logrado co-existir seres humanos con otros muchos, y que las culturas son también parte de varios procesos de negociación en la cual se ha tenido que aprender a ceder y apropiarse de concepciones que antes eran ajenas.

Pensar nuestros mundos desde estas eticidades, como se enunciaba líneas anteriores, es hacer prevalecer la apertura por sobre el cierre. El instante de la apertura a pesar de lo sumamente contradictorio que ello pareciera, en historias conflictivas que en su mayoría son violentos e impositivos, da alternativas a la vida humana. La respuesta más común a pensarse sería más bien la de cierre, sin embargo, nuestra historia es testimonio constante de las posibilidades de lo contrario, de la búsqueda inclusive de la apertura, el argentino Scannone lo explica de la siguiente manera:

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”. La mediación no cabe entenderla como una categoría que rechaza los conflictos reales de la experiencia histórica,

125 *Ibidem*, p 78. Los paréntesis son míos.

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; 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.

126

La mediación surge siempre desde el propio horizonte cultural de los involucrados en el conflicto. Es importante hacer énfasis en ello, pues de pensar un mundo único en el cual la convivencia está dada siempre de manera pacífica, sin imposiciones y, especialmente sin la multiplicidad, no admite comprender los conflictos históricos. Para este enfoque la mediación no surge, ésta categoría es propia del conflicto que supone la puesta en duda de las propias concepciones morales y, por supuesto, en ese juego se piensa doble, al mismo tiempo se pone en tela de juicio la moralidad de la otredad, no es sino hasta que veo al otro, a ese que está representando una ruptura con mi mundo de vida, y que además la cuestiona, que por ello se centra la cita anterior en la experiencia latinoamericana del pobre, pues es este por excelencia el que me interpela en su ser, su existencia misma representa un problema ético.

Ahora bien, la posibilidad misma de crear todo este entramado teórico surge de la experiencia humana conflictiva en sí, la cual contempla tanto el cierre, la apertura, como la mediación, son todos ellos momentos que se presentan a lo largo de la historia de la experiencia humana en pos de asumirse reflexivamente, no son meras creaciones categoriales filosóficas apriorísticas. En este sentido, la razón intercultural las puede pensar y representar porque existen históricamente fuera de ella misma, aunque no por ello significa que no participe de su posibilidad de asumirla y darle su sentido humano. Entonces, es preciso recordar que como base de una hermenéutica del acontecer que se encuentra el ser humano consigo mismo a través de la reflexividad. Esta capacidad humana que se da en cualquier espacio cultural, tiene distintas expresiones y modos de darse, pero es algo que se cultiva desde dentro y que tiene que ver con un ejercicio de la razón situada. Para Scannone todas estas categorías son de

126 *Ibidem*, p 84.

hecho, expresiones de una fundamental, el ethos cultural, es ahí el campo de fecundidad de la reflexividad y, por lo tanto, de las otras categorías.

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”. 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 principios 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”, 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.”¹²⁷

Es por lo tanto pertinente establecer que toda comunidad humana se inserta y <<es>>, siempre en tanto que, cuenta con un ethos cultural que le proporciona las capacidades discursivas y reflexivas sobre su propia acción y la de los otros. No es posible por lo mismo categorizar a las culturas desde afuera, sino que entre aquellas que crean discursos éticos argumentales y las que no, pues es parte de su existencia cultural el tener unos razonamientos que nos abren a otros. Pero esto no se puede imponer, cada cultura sabe la amplitud de su apertura.

Es importante resaltar que todas estas manifestaciones del ethos son histórico-culturales, pues dan cuenta sobre la manera en la que se habita el mundo, tanto natural como humano y el habitar va sufriendo una serie de modificaciones que tienen por sustento mismo el devenir histórico de la propia comunidad, ninguna cultura humana es siempre igual, los cambios pueden darse en periodos muy largos como cortos, están supeditados a una serie de contingencias, ya que no son posibles de controlar ad intra, tales como lo puede ser una enfermedad, un desastre natural o bien, tal y como ocurrió en el caso de América el encuentro de culturas de conquista que cambiaron radicalmente sus percepciones y concepciones. Así como también de cambios que se propician desde la crítica interna, recordemos que se ha estipulado durante la tesis que ningún núcleo cultural es plenamente homogéneo, por lo que los disensos son también parte esencial de los encuentros humanos, de no darse, es posible que entonces nos encontremos ante un proceso de represión.

127 *Ibidem*, pp 85-86.

[...] 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 histórica cultural 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.¹²⁸

Si comprendemos las diferencias culturales como también históricas, ello nos permite entender por qué y cómo van surgiendo nuevos dilemas, mientras se agotan los viejos problemas. Empero, es de especial interés para el capítulo, entender cuáles relaciones de dominación tienen arraigos históricos y que en ese sentido hay espacios en los que la convivencia surge justamente a partir de los intersticios de los procesos de dominación cultural y política. Claramente este es el caso de América Precolombina y también de América Latina, donde el ethos cultural de algunos pueblos ha sido el germinar de síntesis producto del sometimiento de los otros, así como de negación cultural. Y en contra de esta posición está la idea de que el encuentro y el desencuentro deberían ser entendidos como blanco o negro.

Nosotros y los otros forman parte de una historia de la humanidad de grises, esos que se encuentran en la posición de los ignorados fundan parte de su estar resistiendo en el mundo de los poderosos a través de la lucha constante por el reconocimiento. Es así como se puede hablar de luchas y relaciones de ethos culturales y, particularmente de avanzar en los cuestionamientos éticos de la humanidad, por ello es que las diversas ciencias sociales, como las humanidades y los propios grupos culturales presentan y cuestionan el actuar de aquellos que los oprimen y de los valores dominantes.

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.¹²⁹

128 *Ibidem*, p 90.

129 *Ibidem*, pp 90-91.

Como preámbulo y también a manera de cierre de esta sección, se hace énfasis en las condiciones que los *ethos* culturales crean y preparan para el auténtico diálogo intercultural. El tema central del siguiente de la tesis lo posibilitarán los movimientos de apertura y mediación, donde se intentan crear los mecanismos institucionales, ya no solo simbólicos, para que las razones de los otros sean parte de la realidad social y avancemos en contra de las lógicas de opresión. Lo que queda por ver es cuáles son las condiciones óptimas del diálogo intercultural que se plantea desde la perspectiva esbozada por Salas Astraín, quien veremos, apuesta por una serie de determinantes para que se pueda dar de manera ética y justa el encuentro de los mundos de vida por medio del diálogo, pues es parte esencial que se conciba bajo las dos categorías previamente enunciadas: “La comunidad de comunicación es en verdad ética solamente si ella respeta la irreductible alteridad ética del otro en el seno del nosotros”. Esto permitiría precisar una genuina comprensión de la comunidad y de la comunicación a partir de la relevancia del nosotros ético-histórico”, 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”.¹³⁰

130 Ídem.

Capítulo 4. Condiciones para un diálogo intercultural, desde una perspectiva latinoamericana.

En la historia de la filosofía occidental muchos cambios de paradigmas han existido, especialmente desde el siglo XX, momento histórico que tuvo como choque cultural y del pensamiento las dos guerras mundiales, que conjugaron diversos actores políticos y sociales, así como el uso de una razón instrumental, misma que tres siglos atrás, con el surgimiento de la modernidad se había pensado como la vía a partir de la cual se llegaría a mejores sociedades, sin embargo, la impresión que dejaron esas dos guerras mundiales, fue más bien de una razón que, al desbordarse y tener por fin último la tecnología y la técnica, causaron estragos y atrocidades que difícilmente los filósofos de la modernidad habían podido, siquiera imaginar.

Ante ello diversos movimientos sociales acontecieron en múltiples partes del mundo, por mencionar algunos, serían los procesos de descolonización en América Latina, los movimientos indígenas y campesinos, así como también en África que hicieron frente al apartheid, en Europa comenzaron grupos extremistas como el Ejército Revolucionario Irlandés, el vasco Eta, a la par de expresiones de inconformidad por parte de las migraciones, principalmente musulmanas o africanas a Europa o latinoamericanas en el caso de los Estados Unidos, en este mismo país surgieron grupos como los hippies, las protestas por los derechos de los afrodescendientes, la comunidad LGBT y, alrededor del mundo, por supuesto estuvieron también los movimientos feministas; todos ellos tuvieron por fondo común la expresión de la diversidad, en un mundo que se había planteado como homogéneo, que en la mente e intenciones políticas de ciertas élites nos encaminábamos a una utopía donde las diferencias eran mínimas y por ello se establecía que era posible un mundo feliz, donde las únicas diferencias eran personales, antes que de grupos.

La filosofía europea tomó una pausa de las grandes propuestas de unificación del pensamiento y de la cultura humana y comenzó más bien a preguntarse sobre esa diversidad que gritaba su existencia por medio de grupos armados, expresiones artísticas, huelgas, subidas y bajadas de la izquierda y la derecha en el poder, etc. Y se encontró con un enorme problema, cómo intentar conciliar perspectivas

tan diametralmente distintas que habitan el mismo territorio y que forman parte del mismo Estado-nación, ya sea como habitantes originarios, como parte de los grupos que llegaron a conquistar, los migrantes, o nuevas subjetividades creadas que parten de los procesos sociales acontecidos durante ese siglo, como lo podrían ser los movimientos hippies, que no formaban parte de una etnia, religión, estrato social o género específicos, eran en sí mismos múltiples.

Algunas propuestas surgieron sobre la resolución de conflictos sociales, entre ellas, se señaló la importancia de establecer diálogos, y se recuperó en la base de la propuesta a la facultad de la razón humana, que se erigió como capaz de encontrar resoluciones por medio de la discursividad. Ejemplo de lo anterior son las elucubraciones llevadas a cabo por el filósofo alemán, Jürgen Habermas en su propuesta sobre la teoría de la acción comunicativa.

Es importante mencionar lo anterior, especialmente con respecto del título del presente capítulo, ya que se habla de un diálogo desde una perspectiva latinoamericana y algunos podrían objetar que ya se ha teorizado con respecto del concepto diálogo, cuáles son las reglas y condiciones que deben crearse dentro de una sociedad para que éste sea posible; sin embargo ha sido menester de la tesis insistir, que si bien se hace uso en todo momento de conceptos, teorías y problemáticas que son parte de la filosofía europea, es necesario que se reflexione a partir de las condiciones específicas de la región latinoamericana, de lo contrario, nos encontraríamos en la posición de siempre, que los mundos de vida no deben tomarse en cuenta al momento de crear las teorías, por el contrario, para cierta parte de la filosofía latinoamericana, como la que hemos recorrido en los capítulos precedentes, se ha dado a la tarea de siempre mencionar que es importante contextualizar cuando nos encontramos filosofando.

Una vez aclarado lo anterior, es propicio entrar en la cuestión que le corresponde a este capítulo, recopilando un poco lo que se teorizó en páginas anteriores, veamos la cuestión sobre por qué es necesario para la ética intercultural se postule no solamente un diálogo, sino las condiciones del mismo. Se había dado cuenta de la capacidad reflexiva de los seres humanos y que si bien se expresa de distintas maneras, dependiendo del espacio cultural o como lo hemos llamado desde el principio del

trabajo, mundo de vida, en el cual nos encontremos y que en ese sentido serán múltiples las vías que la razón toma para expresarse, lo que sí podemos universalizar es que el ser humano reflexiona, tanto sobre su entorno, su ser en el mundo así como de la relación que establece con los otros, tanto aquellos que son parte de mi cultura, como con los extranjeros. Y es precisamente esa capacidad reflexiva de la cual se intenta dar cuenta en la propuesta del diálogo, no porque se crea que la ética se reduce estrictamente a su forma discursiva, sino porque es una cualidad humana capaz de ser encontrada en cualquier mundo de vida, que nos permite conocer los códigos éticos y las representaciones de cada cultura.

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.¹³¹

Para la propuesta que se quiere expresar por medio de la teoría de Salas Astrain, es importante mencionar que hay un cruce de posturas entre la pragmática y la hermenéutica, ambas desde las diversas voces que en América Latina se han dado a la tarea de construir teorías para las dos vertientes. La apropiación que hace nuestro autor, se vincula al intento de construir un enfoque epistemológico que nos permita crear un método, aunque no por ello se debe creer que se está repitiendo la tendencia de teorías como la de Habermas que tienden a una homologación cultural de las condiciones para el diálogo.

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,

131 Salas, Ricardo. *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Ediciones Abya Yala. Quito, Ecuador, 2006. P 133

reconstructivamente, de un modo mucho más complejo, los discursos en que se enuncian y expresan los fenómenos morales.¹³²

¿Por qué le es necesaria a la teoría presentada por Salas Astraín la introducción de una metodología para el diálogo intercultural? Para responder a esta pregunta es prudente que se recuerde que nuestro autor, tal y como se insistió desde el principio de la tesis, parte de su propio contexto cultural, a saber, la Araucanía chilena, lugar en el cual han convergido una serie de dificultades sociales-políticas debido a la diversidad de mundos de vida que habitan ahí, desde los indígenas mapuche hasta los colonos alemanes, españoles e ingleses principalmente y posteriormente lo que se llamó bajo la instauración del estado-nacional, los ciudadanos chilenos. Situación que, por supuesto, no resulta ser única en la realidad latinoamericana, es parte misma de la historia de la mayoría de las naciones que habitan la región, como lo puede ser el caso de México, Bolivia, Ecuador, Argentina, etc. Aunque claramente todas ellas con sus peculiaridades, no es intención de la tesis establecer que los conflictos se presentan siempre de la misma forma, de ser así la historia de por ejemplo, México y Chile serían iguales; lo más que podemos decir es que se encuentran similitudes. Una vez contextualizado nuestro autor y su teoría, es prudente decir que su intención de la metodología surge de ver las relaciones asimétricas que se establecen entre las culturas, relaciones que han posibilitado la dominación y abuso de unos sobre otros, característica que se intenta eliminar en un diálogo intercultural. Acotando que la situación de asimetría no solo se presente entre culturas, también acontece ad-intra en los mundos de vida.

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 substantivo, sino como aquella dimensión comunitaria donde se afinan las posibilidades de ser dicha en una primera instancia la experiencia de lo humano y siempre abierta a otros registros discursivos.¹³³

132 *Ibíd.*, p 134.

133 *Ídem.*

Recuperando el sentido que se expresa en la cita anterior sobre lo que nuestro autor está comprendiendo por ética, se explica que para él, ésta tiene un componente eminentemente discursivo, toda vez que la manera en la que se expresan las normas, reglas, leyes, conflictos, tradiciones, en pocas palabras la moralidad de una cultura, es a partir de una discursividad, que podríamos decir, es también expresión de <<razones>>, la ética en ese sentido se está pensando como una episteme que se crea con la intención de dar cuenta del mundo y la relación que establecemos con el mismo, tanto con la naturaleza, con el prójimo, así como con la exterioridad. Y aunque expresado así parecería un procedimiento sencillo en el cual la razón busca las fórmulas necesarias para encontrar la mejor convivencia posible, o por lo menos, ha sido esa la utopía que Occidente intentó encarnar, lo que nos encontramos en lo fáctico es lo contrario, donde si bien la razón es la facultad que intenta siempre dar orden, ésta no se expresa de manera unívoca, aún dentro del mismo entorno cultural, no es una facultad determinada ontológica y trascendentalmente, se da de manera situada, pero también de forma personal, es importante señalar que el diálogo no sólo debe darse con la exterioridad, sino también con lo interno, pues es ahí el primer espacio donde la convivencia de lo diverso se expresa, recordando que también las situaciones de a-simetría se presentan ad intra en las culturas.

La ética son entonces formulaciones racionales sobre el estar en el mundo del ser humano, si partimos de ese principio, lo que el diálogo intercultural necesita son una serie de condiciones que permitan a la diversidad de éticidades expresarse, pero especialmente, de encontrar acuerdos que no se den de manera impositiva, sino buscando siempre la participación de todo aquel que así lo desee, pero con la condición de que el encuentro se haga en una base de simetría entre los participantes.

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.¹³⁴

La primera condición de simetría desde la cual se parte es la epistémica, donde se reconozca que no hay una sola manera de crear conocimiento, no hay sólo un camino de la razón, pues ella es en sí misma múltiple y diversa, este reconocimiento epistémico ha sido bandera de varios de los movimientos sociales acontecidos en América Latina, especialmente aquellos que tienen como base popular a las comunidades indígenas o afrodescendientes, así como también a los trabajadores, campesinos o como el sistema hegemónico ha tendido a llamarlos, los pobres. Todos a los que se les ha negado la posibilidad de ser racionales, ya sea porque se considere que no tienen las condiciones materiales para ello como el hablar la lengua predominante, saber leer y escribir, o bien porque sus formas discursivas son religiosas¹³⁵, aunque una vez más, religiosas pero no de las dominantes, como lo son los grupos cristianos.

Se plantea entonces para la ética intercultural la necesidad de establecer una serie de normas que permitan la erradicación de todas estas formas de exclusión y menosprecio, pero ese movimiento puede ser también impositivo, toda vez que la implementación de universales que no dan cuenta de lo concreto pueden ser producto de una visión homologante de la razón y del mundo. Para evitar eso, lo que nuestro autor propone es un doble juego entre la universalidad y lo concreto, en donde se pretende buscar las condiciones universales de simetría, pero teniendo en cuenta que éstas condiciones parten también de la especificidad de los contextos en los cuales se está llevando a cabo el diálogo; la universalidad parte de la capacidad reflexiva, que se estableció se da en cualquier mundo de vida y de manera más específica, es de hecho una condición humana, se ontologiza la capacidad reflexiva, más no el modo en la cual se expresa, eso es contextual, de ahí el juego entre la universalidad y el contexto.

134 *Ibidem*, p. 136

135 Aunque tendríamos que dejar de lado aquí a las religiones de origen cristiano, ya que, al menos en América Latina han tenido una participación importante en la construcción de nuestras sociedades, basta para ello ser ejemplo los múltiples grupos denominados en “Pro de la familia” que en la actualidad tienen un peso indiscutible al momento de implementarse sistemas políticos y sociales.

[...] 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.¹³⁶

Ahora bien, dado que la primera condición para un diálogo entre culturas es el reconocimiento epistémico de todos los participantes, lo primero que debe suceder es que aquellos pertenecientes a la cultura dominante sean capaces de considerar que sus razones, no son en sí mismas verdaderas y, muchos menos, necesariamente universales, de no darse ese paso, no será posible que se comience en condiciones de igualdad. “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”¹³⁷

Una vez establecida la condición arriba estipulada, la pragmática y la hermenéutica serán herramientas siempre presentes en el acontecer del dialogo, en tanto que, este será un encuentro de razones y habíamos establecido que la manera en la que los seres humanos pensamos es contextual, por lo tanto el momento de la escucha tendrá que hacerse desde la hermenéutica, toda vez que será necesaria la interpretación para poder entender al otro; es necesario decir que no se está hablando solo del escenario de culturas que tienen lenguas distintas, en cuyo caso será necesario hacer además, un movimiento de traducción, sino que incluso en aquellas que parten de un lenguaje común, como lo podría ser el español, resulta indispensable que las palabras e ideas sean entendidas, en la medida de lo

136 *Ibidem*, p 137.

137 *Ídem*.

posible, desde el contexto de aquel que las enuncia¹³⁸ y no del que las escucha, pues de darse así, el segundo sigue sin atender las razones expresadas por el primero, dado que sigue pensando desde su propio horizonte sin intentar comprender la otredad expresada en aquel que habla. Pero para que se pueda dar el movimiento de habla y escucha se debe garantizar que las condiciones en las cuales se dan ambas posibilidades sean simétricas, es decir, que aquel que habla se le tome en cuenta en su singularidad, así como que no sea siempre el mismo emisor, caso constante que se ha dado en los intentos de diálogos entre los Estados y la ciudadanía, donde sólo los representantes del Estado tienen la palabra, y los otros, están ahí para escuchar y comprender a la autoridad, pero no al revés.

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).¹³⁹

La pragmática juega un papel importante al momento de establecer las normas que permitirán condiciones de posibilidad equitativas para la realización del diálogo intercultural, pero para que estas normas resulten justas para todos los participantes del diálogo, no se pueden crear de manera contextual, pues la duda sería a cuál de los contextos se debe atender para el establecimiento de estas reglas, y de intentar llevarse a una negociación, cómo establecer cuáles resultan ser más justas, dado que el parámetro de justicia es también contextual, ante ello lo que se propone es que estas normas estén dadas independientemente de quienes y qué culturas son las que integrarán el ejercicio del diálogo intercultural. “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

138 Ejemplo de ello pueden ser los múltiples intentos de diálogo que han acontecido en la historia de los últimos veinte años en México, donde podemos encontrarnos con agentes del Estado que son hispanoparlantes y representantes de comunidades campesinas, que aún cuando también hablan el español, las palabras significan cosas distintas para un lado y el otro, caso común es por ejemplo, cuando se habla de necesidades, para los agentes del Estado, especialmente cuando desarrollaron sus vidas en contextos ciudadanos no serán las mismas que para aquella comunidad con la que se está hablando y que tiene por mundo de vida un contexto rural.

139 Ibidem, p 138.

aseguraría el entendimiento de unos con otros, y en forma especial entre aquéllos que no comparten los mismos mundos de vida.”¹⁴⁰

Así pues lo que se está jugando en la propuesta de diálogo intercultural que se está figurando en esta tesis, es la presencia y mediación tanto de herramientas hermenéuticas como pragmáticas con el fin de asegurar que el diálogo no sea la representación de dominación y opresión de una cultura o grupo sobre otros, como ha acontecido en diversas partes del mundo y momentos de la historia de la humanidad, pero de manera más concreta como ha tendido a suceder en América Latina, por lo que más bien se propone que todo lo que tiene que ver con la planeación, implementación y participación en el diálogo sea un encuentro en sí mismo de las dos o más culturas que están participando de éste. “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.”¹⁴¹

Se ha estipulado con la cita anterior que el principal movimiento que se tiene que dar para que sea posible un auténtico diálogo intercultural es lo que se denominó un esfuerzo de un inter-logos, resulta primordial hacer énfasis en qué está significando esa condición. Dado que la posibilidad principal de asimetría que se había señalado en párrafos anteriores, tiene que ver con el reconocimiento epistémico de los participantes del diálogo, la problemática a la cual se enfrenta un diálogo que se pretende intercultural es, cómo ser capaces de comprender los registros racionales de los ajenos, ya que, dijimos la razón tiene múltiples vías para expresarse, que pueden resultar absolutamente ajenas a algunas de las partes que participan en el encuentro, pensemos por ejemplo cuando una de las partes habla desde paradigmas científicos occidentales y la otra desde una racionalidad más bien de corte

140 Ídem.

141 Ibídem, p 139

religiosa, en una primera instancia parecería que no es posible empatar estas dos formas discursivas, pues tienen por base epistemes que en un cierto momento histórico se pensaron no solo como distintas, sino de hecho opuestas, donde una tiene la intención de negar los supuestos desde los cuales parte su contraparte, tal es el caso de ciertas investigaciones de ciencias como la astronomía, biología, física, química, etc. Que tienen por *sino* en la modernidad, ser capaces de dar respuestas <<verdaderas>> a aquellas preguntas que la religión ya había resuelto, pero que para estas ciencias no fueron aceptables, e independientemente de cuáles por consideración personal tengamos en mayor estima, o consideremos por entorno cultural que ofrecen “mejores” argumentos, la situación con la que nos encontramos es la disputa de logos que pretenden afirmarse en su singularidad, y que para ello a lo que se ha recurrido generalmente es al desprestigio del otro, de aquel que se considera está equivocado, y esto ocurre de ida y vuelta, es decir, en ambas comunidades se desprecia al discurso del otro.

Nos encontramos ante la situación de un desacuerdo de inicio, que parte de la siguiente base, nosotros (mi entorno social y yo) hemos llegado a la verdad, y esa posibilidad está dada porque nosotros sí poseemos conocimiento, ya que, los racionales somos nosotros y tú (o ustedes, la negación tiende a ser en plural) están necesariamente mal, pues no son racionales de la manera en que nosotros lo somos. Se hace entonces una división sobre la razón, hay quienes la poseen de manera correcta y los que no y, en el encuentro entre culturas, se suele presuponer que los extranjeros, aún cuando todas las partes son extranjeros en relación a la otredad, están mal. Es por todo lo anterior que para la posibilidad de un diálogo en condiciones de simetría lo que propone nuestro autor tomado de la mano del filósofo Karl-Otto Apel es lo siguiente: *“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".*¹⁴²

La intención de dicho presupuesto no es hacer un estudio al estilo kantiano en donde podamos encontrar las bases metafísicas de la facultad de la razón pura con el fin de establecer cuál es la forma correcta de la misma y presuponer trascendentales a priori que condicionen la expresión y conclusiones a las cuales debe llegarse siempre que se use la razón, es más bien la condición de posibilidad de establecer una relación en la cual, se reconoce que el otro, desde su contexto emplea la razón y que ésta, en tanto que es similar en todos los seres humanos, es susceptible de ser entendida, no son absolutamente ajenas las expresiones racionales de la otredad, es posible un proceso hermenéutico a partir del cual comprender las razones de los otros, no porque sus expresiones sean siempre iguales, sino porque para comprenderlo se lleva a cabo un proceso que se realizó cuando se comprendieron los códigos morales, políticos, jurídicos, económicos, etc; que se encuentran presentes en nuestros marcos culturales, así como de autorreflexión, que aun cuando lleguen a conclusiones distintas nos son asequibles, esta condición es un reconocimiento de la común humanidad que compartimos, somos seres reflexivos, intérpretes de códigos lingüísticos y racionales. De lo contrario, de estipular que es imposible la mutua comprensión lo que estaríamos haciendo es una eliminación absoluta del otro, tanto su ser racional, como de su humanidad. “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.”¹⁴³

Es importante señalar que de nuevo se está dando un juego entre la universalidad y el contexto, pues si bien se está partiendo de la común facultad de la razón humana, no se debe olvidar que aquello que interesa principalmente a la ética intercultural es dar cuenta de la diversidad, entre ella se encuentra la diversidad de la razón y sus formas de expresión, de tal manera que si bien partimos de un

142 *Ibíd.*, p 141.

143 *Ídem.*

reconocimiento trascendental, a saber, todos los seres humanos somos seres racionales y más específicamente somos reflexivos, hay que tener siempre presente que la razón es cultural e histórica, así como sus postulados, elucubraciones y, por supuesto, formas de expresión.

[...] 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.¹⁴⁴

La problemática a la cual se enfrenta la ética intercultural en este punto es establecer cómo se puede realizar una “adecuada” interpretación de las razones de los otros, dado que no se comparten los mismos contextos culturales y, por lo tanto, la facultad racional se ha construido desde otros horizontes de interpretación de la realidad. Y, puesto que no se intenta establecer un principio metafísico a partir del cual se haga posible la creación de un método de interpretación universal, empresa imposible, pues se tendrían que tomar en cuenta todos los posibles caminos que la razón humana es capaz de tomar en todos los mundos de vida existentes y por venir, lo que sí es lícito establecer es que en el intento mismo de escucha de la otredad, se abre la ventana a la comprensión, es decir, en tanto que se recurre a un momento de escucha que contempla dejar que el otro se exprese bajo sus propios términos, la otra parte se ve interpelada a intentar escudriñar el discurso enunciado, para de esa manera establecer una comunicación efectiva, es ese el instante en el cual se posibilita la interpretación, sin que ello signifique que se va a dar de manera absolutamente satisfactoria, ya que, se debe contemplar la posibilidad de que existan discursividades que son inasequibles, por lo menos, en un primer momento, para ello deberá venir otro instante de reflexión más profunda con la intención de comprender en la medida de lo posible, los otros discursos. Para explicar esto, Salas Astrain recurre al filósofo español Panikkar que lo expresa de la siguiente manera:

144 Ídem.

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?¹⁴⁵

Lo que en última instancia se está jugando en esta parte de la propuesta de una ética intercultural, que se ve expresada mediante la apuesta por la necesidad de establecer diálogos interculturales, es que todos los mundos de vida son susceptibles de ser comprendidos, es decir, todos son creadores de discursos racionales y, por lo cual, es humanamente posible la interpretación de los mismos, aun cuando éstos resulten diametralmente distintos a aquellos que ha construido, por ejemplo, mi mundo de vida. Es por una parte el reconocimiento de la capacidad discursiva del otro, de su reflexividad, pero es también una actitud intercultural por sí sola, es un momento de apertura en el cual se es capaz de salir de los propios registros discursivos y establecer contacto, pero sobre todo, un acto de escucha con el otro; entendiendo que ello en sí mismo no desaparece el conflicto, pero sí permite abrir vías de comunicación que se espera, sean capaces de llegar a acuerdos.

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.¹⁴⁶

Como forma de cierre de esta primera parte del último capítulo sobre las condiciones de posibilidad de un diálogo intercultural, el punto al cual se ha intentado llegar es el establecimiento de la capacidad de influencia que pueden tener los mundos de vida con respecto de los otros, es importante resaltar que se está hablando de una influencia, más no de una imposición, ya que se está partiendo de la posibilidad misma de la comunicación y de la interpretación entre diversos registros discursivos, no solo para la resolución de conflictos, sino también o al mismo tiempo, según sea el caso, de establecer que es posible aprender de los otros contextos culturales, que dentro de las razones de los otros hay

145 *Ibíd.*, p 142.

146 *Ibíd.*, p 145.

conocimientos que pueden ser aplicados no solo para su peculiar forma de interpretar y relacionarse con el mundo, sino que también pueden modificar por medio de su influjo la manera en la cual *nosotros* nos relacionamos con él y con los demás, se postula entonces que todo mundo de vida posee saberes abiertos a los otros.

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.¹⁴⁷

Queda pendiente para la siguiente parte ahondar con respecto del proceso de traducción, así como de las condiciones de verticalidad y horizontalidad que se pueden dar en un diálogo intercultural y de cómo se relaciona todo ello con el principal aspecto que ya hemos mencionado, asegurar condiciones de simetría al momento de darse un diálogo intercultural.

147 Ídem.

4.1 La horizontalidad y la traducción como elementos de posibilidad del diálogo intercultural.

El encuentro entre culturas ha parecido tender al conflicto, independientemente del momento histórico, la región y los mundos de vida que participan de dicho momento, pareciera que en la mayoría de las convivencias entre culturas son problemáticas, y parte de ello son las diversas asimetrías que se pueden crear cuando conviven mundos de vida diversos entre sí, las gradaciones de valor que se van creando en estas situaciones pueden surgir desde diversas aristas, ya sea por dominación física y militar, o bien porque se despoja de riquezas a unos y se trasladan a otro grupo, también puede darse a partir de consideraciones de superioridad epistemológica o moral entre una comunidad humana y otra, así como de desprecio basado en una xenofobia o racismo.

La cuestión es que parece ser común la creación de grupos que en el conjunto social y sus relaciones se establecen como los mejores y, aquellos que por el contrario, se tienen en el polo opuesto, es decir, en el nivel de inferioridad. Cabe decir que esto es también posible ad intra en los mundos de vida, no es necesario que sea en una relación con los extranjeros, es también parte de las interacciones que se establecen entre élites y los *otros* hacia adentro en las comunidades humanas.

Ante lo arriba mencionado, se debe decir que el surgir de la necesidad de un diálogo intercultural suele tener uno o varios conflictos de por medio, pues, pareciera haber una urgencia de establecer comunicaciones que estén enfocadas a la escucha de los otros, muchas de las veces parte de tener que solucionar un problema, que ya sea se intentó primero por la vía armada u hostil, y ha ocasionado daños irreparables para ambas partes o bien, porque los oprimidos buscan maneras de hacer notar no están de acuerdo con el estado actual de las cosas, o también porque los dominantes tienen intereses necesitando de la cooperación de los otros. Aunque lo más usual en la región latinoamericana ha tenido que ver con la segunda vía, en la cual los oprimidos buscan maneras para cuestionar e interpelar a las élites, debido a la situación de injusticia sufrida por los primeros.

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”¹⁴⁸

La interpelación tiene como fin en sí mismo que el oprimido haga notar su existencia a las élites para que éstas lo escuchen, es entonces, podríamos afirmar, una forma misma de comenzar un diálogo, ya que se puede interpretar como un grito, un acto de habla y abre la posibilidad no solo de poder hablar, sino de manera particular del ser escuchado, para el oprimido el habla es una herramienta humana de la cual siempre dispone y hace uso diario y frecuente de la misma, sin embargo lo que busca por medio de la interpelación no es solamente la posibilidad de hablar, que como habíamos establecido, en realidad siempre hace uso de ella, le importa que el otro escuche, y en esa escucha sea capaz de comprenderlo, no por medio de rebuscados estudios antropológicos o sociológicos¹⁴⁹ como a los que, los Estados en América Latina han recurrido, donde ha sido una constante tener científicos sociales capaces de explicar qué dicen y quieren esos otros, los pobres, los ignorantes, en otras palabras los que se ha denominado también como los de “abajo”¹⁵⁰.

Ahora bien, es viable hablar de cierto tipo de horizontalidad que no resulta ser parte de un proceso de injusticia ni de dominación, al menos no en el sentido en el cual se ha estado comprendiendo a lo largo de esta tesis, sino más bien responden a procesos, generalmente de enseñanza-aprendizaje, donde no se puede eliminar cierta jerarquía, pues hay alguien que está enseñando, y en ese caso sería quien posee los conocimientos, cuales quiera que se consideren valiosos

148 *Ibíd.*, p 146.

149 No porque se quiera decir que dichas ciencias sociales no pueden auxiliar al momento de establecer diálogos interculturales, tiene que ver más bien con la perspectiva desde la cual han sido empleadas en la comunicación entre el Estado y, por ejemplo, las comunidades indígenas y afrodescendientes en la región, situación en la cual se les ve más bien como objetos de estudio, que así como la botánica es capaz de comprender a esas otredades llamadas plantas, pero en las cuales no se reconoce las cualidades de lo humano, lo mismo pasa con el uso de la antropología y la sociología, se les ve como ciencias capaces de tratar con el otro, con ese salvaje, pobre y/o ignorante con el cual no se puede establecer se está hablando con seres humanos, pero sí que definitivamente no son iguales, por ello mismo necesitan ser estudiados para “comprenderlos”.

150 Hago uso del término <<abajo>>, justamente para dar cuenta de la manera en la cual se ha tendido a pensar las estructuras sociales, en donde existen dos polos, a saber, el arriba que ahí se encuentran los grupos dominantes, las élites y oligarquías, y en el otro los de abajo, todos los que no son parte de los grupos dominantes y que suelen encontrarse en situaciones de desventaja con relación a los otros. Cabe decir que pueden existir distintos niveles del abajo, por ejemplo, pueden ser los casos de los migrantes ilegales, que suelen estar incluso más abajo que los pobres de la sociedad a la cual están llegando esos migrantes.

e importantes, y aquel que los está aprendiendo, en ese sentido no se encuentra en la misma situación que el primero, por ello su relación no puede ser del todo simétrica, pues las condiciones no son las mismas. Aunque claramente esta situación de maestro-aprendiz no es la misma que acontece entre grupos sociales y otros, donde unos pretenden una superioridad, generalmente basada en prejuicios, sobre aquellos que se considera, están en la escala inferior de la sociedad. Pero independientemente de cuál sea la situación por la que existe una verticalidad, se postula que siempre se deben buscarse las condiciones para posibilitar la horizontalidad, por ejemplo, en donde el alumno deja de serlo y tiene las herramientas para convertirse en el maestro, o bien, cuando así lo exige un grupo social o cultura.

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. 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.¹⁵¹

Cabe señalar que no es postulado de la tesis eliminar todo tipo de relaciones establecidas desde cierta verticalidad, pues debemos tomar en cuenta hay algunas prácticas culturales que así lo requieren, ya sea como los casos antes mencionados sobre la relación de maestro-alumno o bien, porque así lo han decidido los marcos morales y regulatorios de cierta comunidad, en donde no se encuentran atravesados por cuestiones económicas o de clase, sino por otro tipo de valoraciones, como lo pueden ser de sabiduría, por dar un ejemplo. Aunque tampoco debe creerse se afirma que las relaciones sociales son inamovibles, si así lo desean las culturas, se pueden cambiar las relaciones verticales por

151 *Ibidem*, p 149.

horizontales, siempre y cuando sean procesos que no tengan como base la imposición, sino la decisión de la comunidad.

La aclaración se hace con respecto de ciertas críticas llevadas a cabo en relación, de manera particular, a las comunidades indígenas, donde suelen darse relaciones verticales, que en muchas ocasiones chocan con nuestros valores morales, casos tales pueden mencionarse donde los líderes de las comunidades suelen ser hombres, pero deben ser respetadas en tanto se marca la capacidad de la propia comunidad para cambiar esos modelos si así lo desean. ¹⁵² “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.”¹⁵³

Parte de la propuesta de la ética intercultural es el acercamiento entre las culturas que se encuentran participando del diálogo, un acercarse en términos de eliminación de la verticalidad que se ha anunciado anteriormente y para lo cual es necesaria la comprensión entre los dialogantes, pues de esa manera no se presentan como opuestos o ajenos en la palabra, sino se crea la posibilidad de mutua comprensión y, por lo tanto, de acuerdos. La capacidad de comprensión, como se había esbozado en páginas anteriores, se encuentra acompañada del acto de traducción, se pone en juego el entendimiento del otro a partir de su singularidad. La traducción le permite al emisor expresarse desde sus propios

¹⁵² Las fricciones que se han dado con respecto de la participación femenina en las comunidades indígenas tiene muchas vertientes, pero como parte de congruencia con una interculturalidad no se trata en el presente trabajo de estipular si eso es correcto o no, pues se estaría enjuiciando a partir de los valores morales específicos de la cultura de quien escribe, postura que sería incoherente con el resto de la tesis, y que por ello mismo se hace la aclaración con respecto de la asimetría, donde una cosa es el encuentro entre culturas o entre grupos sociales polarizados y otras las relaciones internas que cada grupo establece con sus reglas, mismas que por supuesto pueden ser cambiadas, pero que no deben ser producto de intervenciones que intentan establecer una moral distinta a la de la comunidad de vida, especialmente si esta no lo desea.

¹⁵³ *Ibíd.*, p 150.

parámetros lingüísticos, haciendo entonces que sus palabras estén mediadas por su cultura, invitando al mismo tiempo al que escucha, se vincule en el mundo de vida de quien está hablando para tratar de comprender a cabalidad lo que el otro enuncia y de esa manera lo <<inter>> se hace presente, pues aun cuando no podamos separarnos por completo de nuestro entorno cultural, lo que sí podemos es intentar adentrarnos en otros, por medio de la palabra de aquellos que nos hablan y no son parte de nuestro entorno cultural, y es que, el habla es también una forma particular del habitar, pues es generadora de mundo y de sentido. Por ello mismo, el acto de la traducción intenta estipular la apertura y la posibilidad de ser habitantes de otros contextos, lo expresa así el filósofo francés, Paul Ricoeur:

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.¹⁵⁴

La intención de recuperar en las líneas anteriores lo que el filósofo francés comprende por la traducción, es estipular la capacidad de comprensión de la otredad que es posible darse en cualquier espacio cultural, es decir, independientemente de las diferencias culturales existentes entre un grupo y otro, ya sea ad-intra o bien, con la exterioridad, es posible la comunicación no solo en términos de expresión, sino de mutua comprensión y la actividad radica en salir de sí mismo (aunque con sus limitantes, pues de lo contrario se pediría que deje de <<ser>> lo que *es* para convertirse en un ajeno, cuestión imposible de llevar a cabo), sin embargo, lo que sí se puede realizar por medio de la traducción, es esa salida parcial de índole más bien interpretativa, para entonces escuchar al otro en sus propios términos e intentar comprenderlo en su singularidad.

Al movimiento de traducción le es pertinente una ética, en tanto, permite la vinculación con otro que no soy yo y con el cual me encuentro en relación, planteamiento básico de cualquier

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p 153.

ética, pues debemos recordar que ella tiene por base primera la relación con cualesquiera otros que no son <<yo>> y cómo es que se puede llegar a una convivencia en donde ambas partes sean tratadas con dignidad. Así es como justamente lo comprende Salas Astrain, quien lo enuncia como una ética discursiva; para dar cuenta de ello lo expresa por medio de las palabras de la filósofa española De Vallescar quien dice lo siguiente:

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.¹⁵⁵

Para finalizar esta penúltima parte y dar paso al cierre de esta sección, es importante rescatar a manera de resumen, las intenciones de plantear una ética del discurso con tintes interculturales. Recordemos primero que el planteamiento de un diálogo intercultural intenta establecer la posibilidad de encontrar resoluciones por medio de la palabra, sustituyendo la violencia, pero para que esta última no acontezca se tiene que eliminar no solo de manera física, sino también de forma discursiva, permitiendo el reconocimiento epistemológico de las diversas culturas y sus peculiares estructuras discursivas.

Por otro lado, es importante que en el proceso comunicativo se establezca primero una disposición a la escucha, para ello es necesario que las condiciones en las cuales se lleva a cabo el diálogo garanticen una horizontalidad, para de esa manera, no haya nadie se situé en una posición de superioridad frente a otros. Una vez llevado a cabo ello, el siguiente paso es el de la traducción, momento hermenéutico en el cual, se permite al otro hablar bajo sus propios términos y se le pide al que escucha sea capaz de trasladarse, al menos de manera parcial, al mundo discursivo de quien enuncia, con la finalidad de abrirse a la otredad y así asegurar condiciones de simetría por medio del movimiento de traducción. Y es por ello que se ha establecido que todo esto está basado

¹⁵⁵ Ibídem, p 154

necesariamente en una ética, de lo contrario, no se entendería por qué son necesarias las condiciones de reconocimiento, simetría y traducción, pues solo por medio de la ética es que se comprende que el otro debe ser tratado con dignidad.¹⁵⁶

¹⁵⁶ En este sentido se está comprendiendo a la manera de los modernos, que para asegurar que todo ser humano sea considerado, respetado y tratado con dignidad es necesario que se instaure una ética que de cuenta justamente de la condición de dignidad de todos los seres humanos.

4.2 Criterios para garantizar un diálogo intercultural.

Uno de los mayores impedimentos experimentados al momento de intentar establecer puentes de contacto con la otredad de manera discursiva, para resolver distintos tipos de problemas, ha sido cómo saber las condiciones adecuadas, correctas para el encuentro, pues, como se había establecido en capítulos previos, la verticalidad presente constante, para los “de abajo” situados siempre en condiciones injustas, ya que los “de arriba” suelen marcar las pautas para darse el encuentro, se entienden las problemáticas y se buscan las soluciones, por lo que, en vez de un diálogo, acontece comunicar cuáles habían sido las conclusiones de una de las partes y cómo es que los otros, los que no detentan el poder, deben acatar las resoluciones, aun cuando estas no son favorecedoras más que para una de las partes, a saber, los que se encuentran “arriba”.

Por todo lo anterior, se ha pensado desde la filosofía cómo se puede garantizar un diálogo que no reproduzca las lógicas del poder y sea más bien una vía para posibilitar a todas las partes e involucrarse verdaderamente así como sentirse representadas, y al mismo tiempo, garantizar la participación activa en la toma de decisiones. Lo que se estaría planteando desde esta óptica es la realización misma de una ética intercultural que necesita establecer cuáles serán los criterios bajo los cuales llevar a cabo un diálogo intercultural, con la dificultad de no intentar establecer un universal vacío que no tome en cuenta las peculiaridades de contexto e históricas que puedan tener las diversas cultural. Para ello se estipula el siguiente y primer criterio: “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.”¹⁵⁷

Lo que se pretende establecer con este primer criterio es que el encuentro mismo supone una interculturalidad, incluso previa al diálogo en tanto que, para garantizar las condiciones en las que se pueda llevar a cabo ese diálogo, se deben tener estructuras formales y abstractas, esto por la necesidad

¹⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 155-156.

de no imponer los códigos de alguna de las dos partes, alejándose un poco del contexto particular de ambas, aunque no por ello abandonado del todo el contexto histórico, pues de lo contrario nos podemos encontrar con la dificultad de establecer parámetros que no se relacionan con la particularidad contextual de las culturas, por lo que se da entonces un doble juego, entre la universalidad y lo contextual.

El segundo criterio que se propone establecer Salas Astrain es el siguiente: “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.”¹⁵⁸

Aquí se pretende descartar modelos de la comunicación que plantean la necesidad de crear un modelo abstracto, supuestamente permitiría un diálogo mucho más horizontal, pues no tomaría en cuenta las particularidades discursivas de ninguna de las partes, por lo que no se le podría señalar de injusto al inclinarse mayoritariamente por alguna; sin embargo, ha sido de vital importancia para la filosofía latinoamericana, que en la presente tesis se ha revisado, hacer justo lo contrario, es decir, se insiste todo el tiempo debemos partir de los mundos de vida, pues de lo contrario no se puede comprender los discursos enunciados y se les subsume en una supuesta universalidad que tiene por resultado la verticalidad, pues en realidad siempre se parte de un contexto específico, incluso cuando lo que se intenta es desaparecerlo. Por ello debe comprenderse en la teoría aquí expuesta, no se pretende eliminar todas las dificultades y diferencias existentes entre los interlocutores, pues hacerlo significa de hecho, un acto de mucho mayor violencia, el conflicto está siempre presente y pensar se puede eliminar en su totalidad tiende más bien a un movimiento de homologación que se intenta conseguir por medio de universales.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p 156.

Siguiendo con la línea anterior se presenta nuestro tercer criterio: “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.”¹⁵⁹ Esto con el fin de situar en su correcta medida la serie de conflictos y roces que se pueden dar en un encuentro intercultural, teniendo como base la memoria, pues en muchos casos se pretende decir que los conflictos son nuevos, permitiendo un acto mayor de injusticia, silenciar el pasado para no dar cuenta de la historia de injusticias vividas por unos y el abuso de otros.

Cabe aclarar no se pretende un movimiento de memoria que tiene como fin último la venganza, es más bien la comprensión lo que está en juego, si se continúa por la línea de pensar a los conflictos como una base solo del presente, se olvidan muchas de las aristas que se encuentran en las demandas de los diversos grupos y con ello, se impide no solo una comunicación efectiva, sino la búsqueda y encuentro de resoluciones, pues se está partiendo de un conocimiento cercenado, que mutila las intenciones e implicaciones de los actos de habla de aquellos que participan del diálogo.

El cuarto criterio es: “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.”¹⁶⁰

Este cuarto criterio pretende hacerle frente a una utopía ingenua que plantea que todo conflicto es posible de ser hablado y resuelto, y es que si bien lo que la ética intercultural quiere plantear la posibilidad de encontrar por medio del diálogo las mayores y mejores soluciones, eso no implica se piense es posible resolver la totalidad de conflictos, pues se estarían dejando de lado una serie de prácticas racistas, xenófobas, violentas, y discursos de la misma índole presentes en la mayoría de las sociedades y culturas, por ello no se piensa en postular a la ética intercultural y el diálogo como la panacea por medio de la cual se llegará a una paz perpetua, es preciso reconocer hay conflictos que

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p 157.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p 158.

requieren más a parte de un diálogo, pues debe tomarse en cuenta: “ (...) 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”¹⁶¹

Y, finalmente el quinto criterio, tiene por fin último la eliminación de cualquier tipo de violencia para la resolución de los conflictos, no hay manera de legitimar el uso de la fuerza por un bien mayor, no hay problema social al que sea lícito abordarlo con la fuerza. “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.”¹⁶² Esto es de particular interés en nuestra historia presente en la región latinoamericana, pues no han sido pocos los Estados-nacionales así como movimientos sociales que han recurrido a la violencia para mantener su coto de poder, especialmente los primeros, quienes bajo la supuesta legitimidad del uso de la violencia la han impuesto como la “mejor” vía para responder a las demandas de los diversos grupos existentes dentro del Estado, especialmente los más vulnerables.¹⁶³

Por último cabe señalar que estos criterios no pretender ser establecidos como leyes inamovibles, son más bien vías de conducción que permitirían establecer de mejor manera diálogos interculturales y tienen como finalidad no solo el encuentro con el otro, sino principalmente establecer medios por los cuales llegar a mejores resoluciones para ambas partes. Es importante señalar que estos criterios tienen por principio un motor hermenéutico e histórico, por ello no se deducen de modelos

¹⁶¹ Ídem.

¹⁶² Ídem.

¹⁶³ Basta revisar las medidas que Estados como el Chileno tuvo como respuesta a las diversas movilizaciones acontecidas en el año 2019, así como en Ecuador, Argentina, Perú, etc.

universales ni de argumentos pretendidamente a priori, son más bien criterios situados en tanto, están respondiendo a contextos conflictivos como son los latinoamericanos, no significa ello que no puedan ser aplicados a otros mundos de vida, pero es importante siempre se encuentren debidamente contextualizados.

Conclusiones.

Plantearnos la posibilidad política y ética de abordar los diversos problemas acontecidos en la región latinoamericana, desde una óptica que no implique violencia, es sus diversas manifestaciones, así como una búsqueda real de cambiar las relaciones entre el Estado y los denominados grupos en vulnerabilidad, es parte de la intención de proponer una ética intercultural, como se hizo patente a lo largo del trabajo, no parte de una utopía en la cual todos los grupos humanos nos llevaremos bien e instalaremos una paz perpetua, busca más bien, la posibilidad de un encuentro, mismo que requiere hacer memoria de las diversas injusticias que han sido parte fundamental del acontecer histórico de la región, y de no hacerse una construcción histórica y de las ideas fundamentales de la manera en que se construyen nuestras sociedades, el encuentro seguiría siendo parte de una relación conflictiva, pues de no reconocer ese pasado, el Estado no podría comprender las diversas peticiones hechas por los múltiples grupos humanos habitando América Latina.

Se parte de una reestructuración de la mirada a partir de la cual se observan tanto el Estado a la sociedad, y viceversa, y tal como se insistió en el apartado segundo, sino cuestionamos los propios principios, no será posible comprender a la otredad, los de <<abajo>> conocen la historia de sus élites, no como un conocimiento enciclopédico o de currículo escolar, sino como vivencia. Han visto sus relatos y propuestas, y se han convertido en las políticas que toman cause de sus vidas, han escuchado sus discursos y opiniones, así como las conclusiones que han tomado con respecto de los conflictos entre unos y otros. Es momento de trasladar esa escucha a las élites, a aquellos que detentan el poder y hablen los *otros*, los que se ha pretendido guarden silencio y oigan las verdades pensadas por ajenos a su contexto. En ese sentido una ética intercultural pretende romper con el monólogo y trasladarlo al ámbito del diálogo, donde más de una forma de la razón, hace presente.

El recorrido hecho en la tesis pretende desembocar en la necesidad de reconstruir las relaciones y la manera en que se toman las decisiones dentro del Estado-nacional, de lo contrario, aquello que parece inminente es la persistencia del conflicto, pues como han demostrado los diversos

levantamientos sociales en los últimos años, no están dispuestos a seguir bajo relaciones de subyugación, exigen su derecho a ser parte estructural de la sociedad, pero no solamente como participantes pasivos, todo lo contrario, demandan su aparición como sujeto histórico real¹⁶⁴, es decir, de su reconocimiento como parte diferenciada, de sus propios mundos de vida, de la posibilidad de ser ellos quienes no solo decidan su propia existencia como grupo cultural diferenciado, sino también, de que los otros, los que tanto los han denostado, sean capaces de plantearse en un punto tal, que sean ahora ellos los aprendices.

La interculturalidad enuncia como necesidad, la apertura a los diversos saberes que son parte constituyente de las culturas que forman las sociedades, pero no solamente como estudio académico, acercamiento que ha tenido sus momentos de apertura, pero también de sometimiento, postulando conceptos que permitieron la condición de asimetría mentada a lo largo de la tesis.

Lo que la ética aquí estudiada demanda en mayor medida, es el cuestionamiento respecto de la integración, modificación o cambio a partir del conocimiento y escucha de las otras sabidurías, es otras palabras, se puede inferir desde la teoría de Salas Astrain es que Occidente debe considerar las otras posturas políticas, modelos económicos, formas de producción, estructuración de las leyes, relación con la naturaleza y demás conocimientos que se puedan escuchar por medio del diálogo, pero es preciso decir que no se está pensando en una forma de asimilización, la postura conduce más bien a modificar la manera en que se plantea la existencia humana misma, sin que ello tampoco signifique no puedan convivir posturas de diversos mundos, el cambio no puede ser de naturaleza aniquiladora, ya que la interculturalidad necesita nutrirse de los mundos de vida, no la creación de asimetrías.

¹⁶⁴ Cabe hacer una aclaración, no se está afirmando que no hayan sido parte constituyente de las sociedades contemporáneas, ni que sus acciones no hayan tenido repercusiones directas en las políticas, leyes, planes económicos, etc. Es más bien la afirmación de su negación constante en lo antes mencionado, en un imaginario que los plantea como sujetos ignorantes y pasivos.

Es por ello ante el inminente proceso de globalización en que nos encontramos, es precisa la exigencia de cuestionar nuestros propios postulados éticos y voltear hacia aquellas voces que están gritando su existencia, y llevan años de lucha, silenciados por aquella violencia fundante de la que se habló en el segundo capítulo y no los ha dejado ser escuchados, sólo por medio de agentes dominantes, como los medios de comunicación y los informes realizados por el Estado, quienes aun eliminando factores como la corrupción o coalición con grupos empresariales y demás élites, incluso cuando se intenta realizar un acercamiento más pacífico, las asimetrías son tales, que la comprensión ha sido poca.

El éxito y la colaboración no están garantizadas al llevar a cabo un proyecto de interculturalidad, no debe pensarse en los postulados aquí expresados como fórmulas que prometen combatir todos los males existentes en nuestras distintas latitudes, ya que habrá muchas diferencias que sean irreconciliables, así como posturas tan alejadas que difícilmente se llegarán a acuerdos, debe recordarse que el imaginar un mundo sin conflictos presupone probablemente un proceso de homologación o indiferencia, la desaparición de la disidencia no debe soñarse como una utopía, por el contrario, debe ponerse en duda, lo que en última instancia se pretende con la ética es crear las condiciones para que haya diálogo e intercambio de saberes, pero la diferencia es necesaria si se postula el respeto a los mundos de vida, por eso la disidencia es parte fundamental.

Finalmente y a manera de cierre lo que queda pendiente a realizar en un momento posterior, pero que se plantea como absolutamente necesario de reflexionar, desde la filosofía política, así como desde el derecho y la economía, es cómo se va a integrar en este diálogo a las empresas transnacionales, no es posible negar el inmenso poder e influencia que tienen en la permanente construcción de las políticas y modelos económicos, así como de las leyes al respecto en toda la región latinoamericana, cómo pretender se aminore la asimetría existente en las sociedades, sino se invita a la mesa como escucha a ese sector tan poderoso y se estipula primero como escucha, pues ellas ya han

hablado bastante, se han instaurado desde los años 60's con todo su poder en América Latina, siendo co-participes de dictaduras, como de democracias, no ha importado el régimen, ellas prevalecen.

No es posible actualmente pensar en cambios reales sino se incorporan, por ejemplo, en las mesas de diálogo para la firma de Tratados Bilaterales de Inversión, así como los Tratados de Libre Comercio, a los sectores que más afectan, como son campesinos, indígenas, obreros, estudiantes, burócratas, etc. Si se sigue pactando solo entre los altos funcionarios estatales, y los representantes de las empresas, no es posible pensar en sociedades interculturales. Aunque es también importante vigilar que el discurso no se convierta en una manera de atracción de votos y de políticas disfrazadas en supuesto apoyo a los grupos antes mencionados, así como en parte de campañas publicitarias enriquecidas por promocionar supuestas actividades económicas interculturales que solo terminan en el robo de arte y sabidurías, como lo puede ser la apropiación de las técnicas y diseños en la industria textil, o los conocimientos obtenidos en uno de los monstruos empresariales en el mundo, las farmacéuticas, quienes tanto en productos de belleza como en medicamentos han usado lo aprendido en diversas comunidades, mismas a las que no se les retribuye absolutamente nada.

Estamos pues, en un momento de planteamiento de nuevos paradigmas para las sociedades y la filosofía deberá ser capaz de pensar en lo múltiple y no en lo unívoco, es preciso que la primera en tener una apertura sea ella, de lo contrario nos estaremos cerrando a la posibilidad de aprender y filosofar en nuestros propios términos. Recordando que eso incluye muchos ecos.

Bibliografía principal.

Barrera Luna, Raúl. *El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales*. En “Revista de Clases historia” N°. 2 (Febrero), 2013.

Brading, David. *Francisco Bulnes y la verdad acerca de México del siglo XIX*. Cambridge University.

Bulnes, Francisco. *Las tres razas humanas en El positivismo en México*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2010

Comte, Augusto. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza Editorial. Madrid, 2007.

_____. *Física Social*. Editorial Akal, Madrid, 2012.

Descartes, René. *Discurso del método*. Editorial Losada. Buenos Aires, 2004.

Forst, Rainer. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. España. Katz editores, 2014.

González Arencibia, Mario. *Globalización cultural interacciones socio-económicas y políticas Retos para el desarrollo social*, Edición electrónica.2006 Texto completo en www.eumed.net/libros/2006a/mga-02/

Guevara, Tomas. *Psicología del Pueblo Araucano*. Imprenta Cervantes. Santiago de Chile, 1908

Husserl, Edmundo. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Prometeo. Buenos Aires, 2008

Ibarra García, Laura. *El positivismo de Gabino Barreda .Un estudio desde la teoría histórico-genética*. Acta Sociológica, num. 60, (enero-abril, 2013). Pp 11-38.

Salas, Ricardo. Breves tópicos y temporalidades para un pensamiento político intercultural. En “Cuadernos Americanos”160 (México, 2017/2), pp. 137-141

_____. *Desde el reconocimiento a la interculturalidad*. En “Cuadernos del pensamiento latinoamericano”, (Segunda época no. 20 feb 2015) CLACSO. Pp 56-75.

_____. *El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural*. en R. Fornet-Betancourt (Hrs.), *Menschenbilder Interkulturell. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2008. pp. 276-297.

_____. *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Ediciones Abya. Yala. Quito, Ecuador. 2006.

_____. *Saberes y sociedad del conocimiento. Una perspectiva intercultural de la ética y del medio ambiente* en “El desafío del conocimiento para América Latina”, eds. Cristián Parker Gumucio y Fernando Estenssoro Saavedra. (Chile: Colección libros doctorado IDEA-USACH, 2010) 285-301

_____. *Violencia fundante, memorias de la Dictadura y políticas del reconocimiento*. En “La cañada” no. 4, 2013. Pp. 232-255.

Vargas Hernández, J.G.: *La culturocracia organizacional en México*, Edición electrónica gratuita. (2007) Texto completo en www.eumed.net/libros/2007b/301

Zaid, Gabriel. *Tres conceptos de cultura*. En “Letras libres”. 30 de junio de 2007, versión electrónica: <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/tres-conceptos-cultura>

Zenobio, Saldivia. *El positivismo y su impacto en Chile*. En el mundo de la palabra, las ideas y los ideales revista latinoamericana de ensayo. AÑO XXIII. 21/11/2004.

Bibliografía complementaria.

Fornet-Betncourt, Raúl. *Interculturalidad En Procesos de Subjetivización: Reflexiones*, SEP, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001001196369&lang=es&site=eds-live>.

_____. 2001. *Supuestos, Límites y Alcances de La Filosofía Intercultural / Suppositions, Limits and Scope of Intercultural Philosophy / Présupposés, Limites et Étendue de La Philosophie Interculturelle*. “Diálogo Filosófico” 17 (51): 411–26. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edscal&AN=edscal.13387687&lang=es&site=eds-live>.

_____. 2016. *Teoría y Praxis de la Filosofía Intercultural*. “Recerca: Revista de Pensamiento y Análisis” no. 10 (Enero). Pp 13-34. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsdoj&AN=edsdoj.06a9e95bb9408eaeacce32e044202&lang=es&site=eds-live>.

_____. 1. 2001. *Transformación Intercultural de La Filosofía: Ejercicios Teóricos y Prácticos de Filosofía Intercultural Desde Latinoamerica En el Contexto de La Globalización*. Palimpsesto: Derechos humanos y Desarrollo 11. Desclee de Brouwer. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001000909210&lang=es&site=eds-live>.

_____. 2021. *Voces Latinoamericanas en “El Diálogo Internacional e Intercultural de Las Ideas Filosóficas”*. Accessed January 15. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02031a&AN=clase.CLA01000456484&lang=es&site=eds-live>.

Kusch, Rodolfo. 1999. *America Profunda*. 2a ed. Filosofía. Biblos.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001000855983&lang=es&site=eds-live>.

_____. 1977. *El Pensamiento Indígena y Popular En America*. 3rd ed. Hachete.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001000279680&lang=es&site=eds-live>.

_____. 1978. *Esbozo de Una Natropologia Filosofica Americana*. Colección Estudios Filosóficos: 4. Castaneda.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001000424494&lang=es&site=eds-live>.

_____, Carlos Cuellen, and F. J. Solero. 1984. *La Seducción de La Barbarie : Análisis Herético de Un Continente Mestizo*. 2a ed. Colección Subjetivando. Fundación Ross.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001001249288&lang=es&site=eds-live>.

Lévinas, Emmanuel, and Patricio Peñalver. 2007. *De La Existencia Al Existente*. 2a edición. Arena Libros.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001001418633&lang=es&site=eds-live>.

_____, and Manuel E. Vázquez. 2009. *Descubriendo La Existencia Con Husserl y Heidegger. Perspectivas*: 18. Editorial Síntesis.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001001572637&lang=es&site=eds-live>.

_____, and J. Ma Ayuso. 2015. *Ética e Infinito*. La Balsa de La Medusa: 198. Antonio Machado Libros.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001001928851&lang=es&site=eds-live>.

_____, and Miguel García-Baró. 2012. *Totalidad e Infinito : Ensayo Sobre La Exterioridad*. Segunda edición. Hermeneia / Sígueme: 8. Ediciones Sígueme.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001001607277&lang=es&site=eds-live>.

Paniker, Raimundo, Carlos López Núñez, Ángel Benito Jaén, Enrique Sánchez Pedrote, Manuel Francisco Clavero Arévalo, and Francisco Morales Padrón. 1955. "Estudios Americanos: Revista de Síntesis e Interpretación. Vol 5 (18)," January.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsair&AN=edsair.od.....1106..3d88a69f894071442490432a05cf44c2&lang=es&site=eds-live>.

_____. 1961. *Ontonomía de La Ciencia; Sobre El Sentido de La Ciencia y Sus Relaciones Con La Filosofía*. Biblioteca Hispanica de Filosofía: 29. Grados.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001000073593&lang=es&site=eds-live>.

Salas, Ricardo. *De la liberación soñada a la globalización imaginada. Crítica intercultural de la simbólica latinoamericana*, en José Santos Herzeg (Eds.), “Integración e interculturalidad”, Santiago, IDEA, 2007, pp. 93-108.

_____. *El debate entre la ética aristotélica y la ética kantiana* en ‘Sí mismo como otro’ de P. Ricoeur”, en Kant y la racionalidad práctica. Santiago, Ediciones UCSH, 2004, pp.93-113.

_____. *El dinamismo de la razón* en la ‘época de la ciencia’. Una aproximación a la razón en su dimensión teórico-práctica, en *Revista de Filosofía. Hermenéutica Intercultural* N° 12 (2002-3), pp. 15-59.

_____. *Ética Intercultural e pensamiento latino-americano*, en “Alteridade e multiculturalismo”, (Ed. A. Sidekum), Inujuí, Ediciones Unijuí, 2003, pp. 319-347.

_____. *Ética, interculturalidad y Desarrollo Humano en contextos conflictivos*, en “Revistas de Estudios Sociológicos”, N° 9 (2003) pp. 99-127.

_____. *Ética, Política del Reconocimiento y culturas indígenas*, en “Salas & Alvarez (Eds), Estudios Interculturales, Hermenéutica y sujetos históricos,” Santiago, Ediciones UCSH, 2006, pp. 63-83.

_____. *¿Existe una filosofía latinoamericana?*, in M. Colodro, A.M. Foxley y C. Rossetti (Eds.). “Palabra de Filósofo. Jornadas de reflexión en el Día Mundial de la Filosofía”, Santiago de Chile, Comisión Nacional UNESCO, 2007, pp. 261-276.

_____. *Pensamiento crítico y mundo de la vida en la filosofía latinoamericana*”, *Diálogo crítico-educativo. Um debate filosófico*, Pelotas, EDUCAT, 2006, pp. 75-104.

_____. *Precomprensión, Mundo de vida y Culturas Originarias* in Revista Práxis "Educação e Inclusão", n° 4, volume 2, 2007, pp. 53-58.

_____. *Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural*, en *Revista de Filosofía* N°41 (2002), pp. 7-30

Scannone, Juan Carlos. 2010. *El ‘Estar-Siendo’ Como Acontecimiento Originario: Articulación Del Horizonte Tridimensional de La Filosofía Latinoamericana*. Análisis, no. 77 (January): 153–62. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsdoj&AN=edsdoj.0ae9cac06ee448b8feb044e7b0be977&lang=es&site=eds-live>.

_____, Ponce, Fernando and Eduardo Silva. 2013. *En Las Bases de La Justicia : Reflexiones Filosóficas Sobre Los Fundamentos de La Justicia Hoy En América Latina*. Biblioteca Universitaria. Ciencias Sociales y Humanidades. Filosofía. Siglo del hombre. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001001655158&lang=es&site=eds-live>.

_____. 2021. *El Nosotros Ético-Histórico: Hacia Una Ética En Perspectiva Latinoamericana*. Accessed January 15. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02031a&AN=clase.CLA01000414964&lang=es&site=eds-live>.

