

**Ricardo Salas Astráin**

## ***Bases discursivas para una ética intercultural***

*This paper puts forward a series of theses supporting the case of establishing intercultural ethics as the foundation upon which intercultural dialogue can be built. The first part explicitly deals with conceptualizing ›intercultural ethics‹, presenting it as a search for a space of comprehension »between-cultures«, which presupposes a choice of a discourse that can validate a procedure for defining rules from a contextual modality. This implies the centrality of the need to define the types of rules through which moral language is articulated and, in particular, the need to analyze the possible existence of a meta-ethical level that can ensure its universality. The second part addresses ›intercultural dialogue‹, and in which we contend that human action is concomitant with an ethic linked to the generation of voices of narrative senses (which entails a recovery of cultural discourses) and which, at the same time, requires the reconstruction of rationality. We posit that this way of understanding ›dialogue‹ implies a necessary connection between a hermeneutics and a pragmatics of discourse. Our overall approach is theoretically relevant because it allows us to elaborate a new framework that both surpasses dichotomous thinking (inherited from European Philosophical Rationalism) and monoculturalism (upon which ethics has concentrated) while opening up venues for dialogue between different bodies of cultural knowledge, thus allowing the generation of diverse voices of the various life-worlds of cultures.*

---

### **1. Preliminares**

---

Esbozamos aquí un conjunto de tesis sintéticas acerca de la actual crítica intercultural de la filosofía actual (Fornet Betancourt 2004), en el marco mucho más específico de una ética intercultural, la que se funda

necesariamente en el diálogo intercultural. Nuestra primera parte explicita la concepción de ética intercultural, como búsqueda de este espacio de comprensión «entre-culturas», esto supone una opción por la discursividad que valide un procedimiento definitorio de las reglas a partir de una modalidad contextual; esto implica como cuestión central definir el tipo de reglas en que se articula el lenguaje moral y en particular discutir acerca de la posibilidad de un nivel meta-ético que asegure su universalidad. Esta temática es considerada en relación con el diálogo intercultural, que será tratado en la segunda parte, mostrando las exigencias teóricas que se desprenden desde el punto de vista del discurso.

La ética del diálogo intercultural se gesta entonces a partir de una comprensión del contexto como instancia dinamizadora de valores y normas que pueden universalizarse, pero siempre manteniendo un vínculo con sus orígenes parciales. La pregunta central es: ¿Qué tipos de universalidades se articulan a partir de qué racionalidades? La respuesta que alcanza esta ética es teórica y práctica ya que es requerida por la filosofía intercultural: por un lado, madura teóricamente las categorías necesarias para pensar los conflictos problemáticos asociados a la diversidad cultural creciente y a la interacción de pueblos y religiones; por otro lado, este proyecto mantiene una finalidad práctica en cuanto a que colabora en la profundización del ideal ético del diálogo que vaya fundando la posibilidad de la comprensión inter-cultural.

Pero no es una ética para responder sólo a los conflictos inter-étnicos o inter-comunitarios, sino que ella responde al corazón mismo de la diversidad inherente a las sociedades modernas multiculturales. Aquí efectivamente requerimos asumir 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.

---

## ***2. La ética intercultural***

---

Podríamos partir de una breve definición inicial. La ética intercultural es una propuesta filosófica que esboza teóricamente un modo de comprender los registros discursivos que condensan las formas de reflexividad acerca de los valores y normas éticas en las culturas (Scannone 1998). Los modos diversos de entender los nexos entre dichos registros que formulan el modo de entender los conflictos morales al interior de la propia constelación cultural entregan indicaciones respecto del modo como se asume el vínculo de sentido al interior de una forma de vida y con otras formas de vida. Esta definición exige aclarar adecuadamente el punto de partida de la cuestión de la reflexividad discursiva y temas conexos: la inconmensurabilidad de las culturas, la comprensión y el respeto a los otros, y muy especialmente la explicitación de los valores y normas que están en juego en el diálogo intercultural. Aludiremos a ellos en forma sucinta; su explicitación más acabada se puede encontrar en el libro *Ética Intercultural* (Salas 2003).

La ética intercultural alude al ámbito de lo que se ha designado bajo el modo de la reconstrucción:

*... la reconstrucción invoca, más allá del acuerdo, el reconocimiento recíproco. Aquí las subjetividades se abren unas a las otras de un modo más directo y profundo. Ambas son las que analizan y ambas las que reconocen. En escucha mutua: el reconocimiento autocrítico de una es condicionado por la otra, y recíprocamente – un círculo teórico, pero que se resuelve bien en la práctica. (Ferry 1996, 59)*

Esta manera de entender la ética intercultural destaca una modalidad reflexiva de la acción, lo que es característico de las culturas humanas: la reflexión conduce a la apertura a otras formas de vida en contacto con las propias, pero donde siempre, en el diálogo sincero se requiere esquivar las caricaturas, las deformaciones y las falsas interpretaciones mutuas, para inaugurar nuevas relaciones culturales, donde el auto-reconocimiento y el heterorreconocimiento están presentes. Se podría citar la indicación precisa de Fernet Betancourt al respecto:

*La meta de la con-vivencia no debe confundirse en ningún caso con la ›pacificación‹ de las (conflictivas) controversias entre las diferencias, mediante la reunión de las mismas en una totalidad superior que se las apropia y armoniza. Ciertamente quiere la con-vivencia la armonía, sin embargo, ésta no debe nacer por la vía rápida de las apropiaciones reduccionistas, como lo ha intentado tantas veces la racionalidad occidental. La con-vivencia, al contrario, marca la armonía que se iría logrando por la constante interacción en el campo histórico-práctico y por la subsiguiente plataforma intercomunicativa que irían tejiendo los discursos en la misma explicación de sus controversias. (Fernet Betancourt 2001, 47)*

Esta base discursiva quiere dar cuenta de las dinámicas de la convivencia intercultural; esto es la que resguardaremos con el concepto discursivo de una ética intercultural que desplegaremos aquí. Se requiere, antes de seguir profundizando esta visión de una ética

argumentativa, aclarar mínimamente el significado básico de las nociones de ética y de eticidad que utilizaremos.

---

## ***2.1 La ética y las eticidades***

---

Es preciso, antes de entrar de lleno a la cuestión de fondo, esbozar al menos inicialmente las diversas maneras de entender la ética filosófica en el marco de esta discusión intercultural sobre los valores y las normas éticas. Sin lugar a dudas que una parte importante de los problemas de la ética filosófica académica estriban en el tipo de la conceptualización que se realiza acerca de los fenómenos morales y/o de las experiencias morales de los sujetos y de las comunidades humanas. En este ámbito se produce una primera dificultad entre, por una parte, aquello que se sabe cotidianamente a partir del propio aprendizaje del vivir y con-vivir humanos al interior de un mundo de vida específico, y, por otra parte, la reflexión y teorización acerca de aquello que se vive en vistas a resolver algunas de sus problemáticas; en lo primero, la ética remite siempre a las exigencias propias de la vida humana práctica (García Gómez-Hera 2000). Tener que elegir entre valores diversos, aceptar o cuestionar las normas propias del contexto cultural, y responder ciertamente por las consecuencias que se desprenden de las propias decisiones personales y comunitarias. Esto permite reconocer que el mundo moral es siempre un mundo que surge desde una eticidad y de un contexto específico.

Este aspecto de la ética que se conecta con el «saber vivir» cultural es aceptado inicialmente por los especialistas de la ética y filósofos profesionales, pero es cuestionado en sentido estricto por ser parte del ámbito específico de la propia matriz cultural; se plantea la cuestión de si ella es universalmente humana. Y aquí surge entonces ya un problema ético propio del «entreculturas», porque el saber vivir es parte de una

experiencia humana que es la antesala de la ética y que no puede ser monopolizada por las teorías filosóficas académicas.

La ética intercultural profundiza, desde el punto de vista de la filosofía intercultural, el vínculo problemático entre la eticidad y el proceso de reconstrucción; ello permite dar cuenta de las diversas relaciones que asumen los contextos en los procesos de des-estructuración axiológica y des-regulación, y en particular explica la forma en que los contextos se transforman dando cuenta de procesos sociales y culturales conflictivos. Un enfoque intercultural de la acción tal como aparece ya definida en nuestro libro, requiere ser entendido como sigue:

*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. (Salas 2003, 84)*

Este enfoque de la ética en apertura a otras formas de reflexividad se vincula con el ideal antropológico por el que los seres humanos somos libres y tenemos capacidad reflexiva y práxica para actuar. Pero esto debemos entenderlo más allá de los cánones de la cultura occidental. Los humanos en cualquier cultura, entonces, nos caracterizamos por la libertad para trascender los límites de los mundos de vida ya que para devenir humanos a cabalidad requerimos abrirnos a un horizonte de lo que la humanidad ha ido conquistando lentamente producto de un esfuerzo permanente y mancomunado de sujetos y comunidades de vida de muy diversas épocas. Este enorme esfuerzo de las eticidades que han imaginado e intentado nuevas formas de vida que nos ayuden a construir formas de sociabilidad que sobrepasen las que terminan

imponiéndose de facto, producto de la avaricia y la prepotencia u otros limitantes del carácter humano.

En último término las eticidades nutren el proceso reflexivo implícito en los esquemas valorativos y normativos inherentes a « los mundos de vida», pero no se identifican. 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. Este punto es el que permite visualizar el problema ético de la modernidad que supone el privilegio de una determinada tradición valórica y normativa en desmedro de otras formas apoyadas en convicciones religiosas existentes en los mundos de vida (cf. Mardones 1998, 91).

---

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

---

La Ética y la moral remiten de un modo general, entonces, a un orden propiamente humano de lo que se busca para alcanzar su realización auténtica y de lo que se debe para alcanzar un orden justo. Desde esta perspectiva general, se puede decir que aunque existe una larga tendencia a separar la moral y la ética, se podría indicar que ambas remiten a la cuestión que es central para la vida humana: ¿qué es lo que debo hacer (en este contexto)?

La ética discursiva, que insiste en la dimensión lingüísticopragmática de los enunciados morales, indica que justamente la diferencia entre los enunciados morales, y los enunciados éticos es que éstos requieren ser justificados racionalmente, mientras que aquéllos quedan prisioneros de los contextos. Se podría tomar la formulación habermasiana en la que señala que:

*... los debates éticos siempre están insertos, ya de antemano, en el contexto de las tradiciones de una forma de vida que deja su impronta en la identidad y que ya ha sido aceptada previamente. Los juicios morales se distinguen de los éticos solo por su grado de dependencia del contexto. (Habermas 2000, 224-225; cf. también 197)*

Sirio López, por su parte, destacando la estructura lógica de los enunciados éticos señala que la forma lingüística propia de ellos, a diferencia de los enunciados morales que no justifican sus obligaciones, es que »toda persona, por su consideración de lo que sea verdadero o falso (en las circunstancias del caso analizado) pueda decidir sin equívocos (y ponerse de acuerdo con otra sobre ello), cuál obligación es éticamente legítima y cuál no« (López Velasco 2003, 133).

Entendida discursivamente la ética así, la pregunta intercultural de fondo radica en si es posible intentar una justificación lógica de todos los tipos de registros discursivos en que se expresa la reflexión ética de las culturas. Se podría indicar hipotéticamente que comprender la dinámica de la decisión en un mundo multicultural, exige dar cuenta de las formas de justificar lo que es razonable para un sujeto en un contexto lógico y cultural. Parece, que existen registros discursivos que permiten establecer que las razones para actuar pueden encontrarse, en algún punto, con »las razones de los otros«; empero existen otras perspectivas que nos muestran que tal tipo de vínculo es problemático al interior de la propia cultura y sobre todo con otros tipos de culturas que no entran dentro de nuestro horizonte moral inmediato. Por lo que hemos indicado anteriormente, queda establecido que deberá estudiarse con rigor si es posible fundar una interacción valórica y normativa a partir de estos elementos intersubjetivos de la mediación discursiva que asegure la convivencia con otros.



En este plano, consideramos que se debe asumir de un modo conflictivo el tema de la situacionalidad. En este plano resultaría adecuada la tesis de Maliandi que indica:

*... todas las situaciones son conflictivas, e incluso ... cada situación es una manifestación concreta de una estructura conflictiva, en la que se funda asimismo el contenido axiológico de lo situacional ... Lo decisivo no es el hecho de que cada situación sea ›individual‹, ›irrepetible‹, etc., sino que ella representa siempre un choque entre exigencias ›universales‹ y exigencias ›individuales‹. (Maliandi 1984, 13)*

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

Se puede decir en este terreno que la reflexión intercultural requiere rehacer el vínculo problemático entre las normas y los valores. Es menester indicar que ambas modalidades del ethos tienen un orden veritativo propio que tiene que ver con la interpretación de tradiciones narrativas en sus contextos (interpretación) y con la justificación de normas en discursos comunes válidos (argumentación). Ladrière insiste sobre este mismo punto cuando indica que:

*Cada una de estas perspectivas tiene su verdad. Hemos de preguntar cómo pueden cruzarse dentro de una aprehensión reflexiva, atenta tanto a una como otra, de lo que se da originariamente en la experiencia ética.*

(Ladrière: Prefacio a Gómez-Muller 2003, 17)

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

---

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

---

Se podría partir diciendo que esta ética converge creativamente con el supuesto del giro lingüístico de la filosofía europea contemporánea. El *linguistic turn*, a saber, definir inicialmente la problemática de la razón práctica en términos de lenguaje, y más específicamente del habla argumentativa y del discurso, contiene un elemento significativo para entender los procesos de la reflexividad porque destaca »el medio efectivo de un camino recorrido que debe permitir a la existencia reflexiva reaprenderse a partir de sus expresiones« (Ladrière 2001, 17).

En este plano habría que indicar que una ética intercultural se enraíza en una noción de discursividad que no acepta una separación tajante entre ambas concepciones del discurso. El discurso de la acción tal como es entendido aquí, se construye a partir de los recursos de la concepción hermenéutica del lenguaje que no reduce el significado de los enunciados a su verificación lógica ni a su carácter irrebasable, sino que alude a los contextos de uso. Con este supuesto lingüístico buscamos no reducir de ningún modo los problemas éticos ni morales a la región exclusiva del sentido lógico de los enunciados éticos ni a una pragmática del discurso de la acción.

En este sentido nuestra perspectiva presupone una tesis hermenéutica del lenguaje de la ética. Seguimos en este punto a Ricœur quien señala, convincentemente en este terreno, que la oposición entre lo deóntico y lo valorativo no es tan radical, como se ha sugerido en los debates éticos. Descuidando la cuestión del fondo contextual de los enunciados normativos y valorativos, que se expresa en el juicio en situación, no se lograría más que desarticular el orden axiológico y el orden normativo que están presentes en los mundos de vida. Empero no se trata de establecer una conciliación a cualquier precio, sino reconociendo una paradoja central para comprender el orden ético entre la justificación y la efectucción:

*La paradoja es que el cuidado por justificar las normas de la actividad comunicativa tiende a ocultar los conflictos que conducen a la moral hacia una sabiduría práctica que tiene por emplazamiento el juicio moral en situación. (Ricœur 1996, 308)*

Planteada así la relación entre los dos tipos de discurso existente en cada cultura se puede postular la interrelación existente entre los

procesos de simbolización de los mundos de vida y la estructuración de los sistemas normativos. Nos parece que la pragmática contextual que viene desarrollando Maesschalck aporta bastantes luces respecto de esta necesaria articulación:

*... la aproximación contextual va a orientarse hacia las estructuras de auto-transformación de los contextos en tanto que son ya condiciones internas a la efectución de las normas. Se va a interesar a la reflexividad ya operante en el contexto para movilizarla en dispositivos que apuntan a acompañar las prescripciones normativas a fin de que alcancen efectivamente su pretensión (visée) de regulación del orden colectivo. (Maesschalck 2001, 312)*

---

## **2.4 ¿Qué entender por una ética intercultural?**

---

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

La ética intercultural puede ser entendida en este sentido como aquella forma de tematización discursiva del ethos al interior de una cultura, a partir del despliegue de los diversos niveles de reflexividad que se alcanzan en sus formas discursivas y los posibles espacios de apertura comunicativa que se abren frente a otras formas de reflexividad asociadas a otros contextos culturales. Es posible concebir otras formas de entender la «ética intercultural» en autores hispánicos: en un marco de un cognitivismo desarrollado (Bilbeny 2001, introducción); como una re-interpretación del universalismo apeliado (Cortina 1999, cap. VI); y como una forma de un espacio moral en el marco de una ética de la alteridad de inspiración levinasiana (González Arnaiz 2002, 77-106).

En el sentido antes indicado se puede decir que todo ejercicio de ética intercultural, pasará por un esclarecimiento de los términos morales, de su crítica e interpretación. Esto supondría asumir que al interior del discurso moral de una cultura siempre encontraremos referencias a diversos registros de lo valórico y de lo éticamente normativo como partes inherentes de su complejo sistema discursivo de eticidad y moralidad. La ética pretende articular lo deóntico o normativo con lo axiológico o valorativo, en sentido estricto esta ética sostiene que ambas son «puertas de ingreso» al fenómeno de la moralidad en clave intercultural.

---

### ***3. Diálogo e interculturalidad***

---

Si profundizamos esta tensión entre ambas modalidades filosóficas con los entrecruzamientos relativos a los procesos discursivos, podrían esbozarse algunos puntos inherentes al marco intercultural que dejarán en evidencia que no es preciso oponer una formulación de la ›vida buena« del ethos con la formulación universal de una ›vida justa para

todos. En nuestro enfoque, el diálogo y la apertura de los discursos a los otros –que denomino hermanos, connacionales, seres humanos– son fundamentales en prácticamente todas las sociedades humanas. No es posible encontrar modos de vida en que no sea necesario sobrepasar los registros discursivos básicos donde se articulan los saberes afectivos y cotidianos a otros saberes más universalizables que me alejan de mis saberes hogareños. En este mismo sentido, esto exige que una cultura científica se despoje de un concepto monológico de la racionalidad para reconocer los diversos estilos de saberes y racionalidades en que se expresan las razones de los otros seres humanos de otras culturas:

*Y desde las condiciones de la modernidad contemporánea, la articulación de la regla y del sentido de la (co) existencia supone la superación del modelo monológico de la racionalidad: solamente una racionalidad y un método dialógicos, basados a la vez en la atención al mundo y en diálogo intercultural, pueden hoy día responder a las exigencias de una real universalización. (Gómez-Muller 2003, 29)*

Por el momento, se puede señalar la idea de una reflexividad ›entre-culturas‹ que refuerza Maliandi acerca del diálogo y del intercambio de discursos culturales:

*Para que la reflexión en sentido estricto, y sobre todo, la reflexión deliberada se haga posible, tiene que haberse producido la contraposición con otras perspectivas, el intercambio comunicativo con ellas. Es decir, tiene que haber diálogo, y especialmente tiene que haber diálogo argumentativo, tiene que haber ›discurso‹. (Maliandi 1994, 42)*

Uno podría preguntarse: ¿la referencia a un discurso argumentativo lleva a suscribir la perspectiva deontológica en desmedro de la perspectiva contextualista? Raimon Pannikar se ha planteado la cuestión de si es posible establecer un diálogo nuevo que supere el diálogo dialéctico que

ha predominado en Occidente, que se ubica por encima de las partes involucradas. Él ha sugerido que se requiere articular más bien un diálogo dialogal:

*Pero la dialéctica puede ser entendida de otra manera, no como 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. (Panikkar en González Arnaiz 2002, 28).*

Lo que suena una expresión un tanto redundante presupone una cuestión ciertamente incisiva que remite a la generación de reglas entre culturas que se han visto menoscabadas a partir de un determinado procedimiento regulador del diálogo.

*El método adecuado para la filosofía intercultural es el método del diálogo dialogal, en el que las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente ni se dan por sentado a priori sino que se establecen en el diálogo mismo. Pero ¿cómo sabremos la forma de proceder si no conocemos el procedimiento? ¿No estaremos cayendo en un círculo vicioso? Diría que, como todo problema último, no es un círculo vicioso sino un círculo vital. (Panikkar en González Arnaiz 2002, 34)*

Esta perspectiva dialógica podrá ser esclarecida adecuadamente cuando indiquemos las condiciones que hacen posible un diálogo intercultural. En verdad la piedra angular de esta problemática de la ética intercultural apunta a la comprensión del otro a partir de un lenguaje apropiado, por ello que el diálogo intercultural no disuelve el disenso, sino que responde a la médula problemática de los conflictos discursivos y también morales.

---

### ***3.1 La discursividad y el inter-logos***

---

El modelo del diálogo intercultural, en tanto es parte de una pragmática discursiva, exige acoger la dimensión procedimental de la pragmática puesto que requerimos un proceso argumentativo y universal que contribuya a precisar las reglas concretas que se requieren para resolver los conflictos inherentes a la acción en sus contextos. Esto 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 debemos ponderar e incorporar al máximo número de involucrados. Empero esto exige que las razones no se definan desde una visión deformada de la racionalidad hegemónica. Las razones de las que se trata aquí, no son aquéllas inherentes a un sistema monocultural sino que son las que se conforman a partir de prácticas reflexivas asociadas a las diversas formas discursivas existentes en cada cultura: por ello cabe distinguir el auténtico diálogo del diálogo inauténtico.

La definición pragmática de las condiciones discursivas exigidas por un auténtico diálogo intercultural, obliga entrar a configurar con más precisión la idea que Gadamer ha formulado con la expresión de las ›razones de los otros‹. Si nosotros y los otros tenemos razones de nuestros puntos de vista, entonces habría que caer en la idea que todos tendrían la razón, y por ello caeríamos indefectiblemente en los errores del relativismo y del hermeneuticismo. El error de esta concepción es que cierra a las posibilidades del intercambio de razones que exige la comunicación. Pero sostenemos que el extremo contrario no es tampoco plausible, a saber la tesis de un universalismo radical, a saber que podemos comunicar todo a todos. Nos parece que ambos extremos



tienen defectos teóricos insuperables: el primero encierra las formas discursivas en el particularismo del *ethos*, y el segundo que exagera el discurso argumentativo presuponiendo el triunfo de la razón formalista por sobre la razón vital.

En este plano es menester sostener al contrario de ambos extremos, que la postura pragmática instruida por la hermenéutica, exige una postura mediadora que justifica un principio o meta-norma universal que requiere ser ubicado frente a los discursos y prácticas de los sujetos en contexto. La pragmática en sentido estricto justifica las normas que asegura un tratamiento equitativo a todos los hombres y mujeres de todas las culturas, lo que requiere un levantamiento de criterios fundacionales de los contextos de acción, ellos pueden ser meta-contextuales o intra-contextuales. Esta forma procedimental es preciso recuperarla, pero no es consistente desgajarla de los contextos de vida que es 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 lo tanto los procedimientos se requieren articular a las formas reflexivas operantes en cada cultura.

La modalidad pragmática permitiría precisar las condiciones lingüísticas que todos los interlocutores, que se quieren efectivamente entender, utilizarían para obtener acuerdos que respeten las especificidades propias. Esto sería el auténtico diálogo intercultural:

*Sólo si el que pertenece a la cultura tenida como superior trasciende su cultura desde dentro relativizándola y no considerándola ya como parámetro, es posible entablar un diálogo intercultural realmente*

*simétrico y simbiótico. Pero en ese caso el diálogo será constituyente para ambos, no sólo para el de cultura popular. (Trigo 2002, 74)*

Esto tiene repercusiones para el análisis del ideal moral de con-vivir con otros, en el respeto de las distintas manera de vivir y el aseguramiento de una vida moral plural. Toda reflexión moral exige este re-conocimiento de las reglas discursivas si se busca una comprensión con otros sistemas de moralidad. Este nuevo esfuerzo teórico es más complejo que los anteriores paradigmas definidos pues exige considerar la dinamicidad de los procesos discursivos que forjan los recíprocos reconocimientos para evaluar las posibilidades efectivas de comprender la acción de sujetos en estas sociedades multiculturales. No se trata de sostener una posición de indiferenciación de los sistemas de moralidad, se trata, más bien de mostrar las posibilidades de su traducción eventual. Entonces, lo que está en juego es un diálogo al mismo tiempo entre lo universal y lo contextual, sin querer precipitar la discusión a ningún extremo. Esta visión permite asumir de un mejor modo las dificultades históricas de la convivencia humana, cargadas de a-simetrías y de discriminación.

Por esto la cuestión ya debatida de las ›razones de los otros‹ no puede ser radicalizada a partir de un modelo de su diferencia ni subsumidas bajo un mismo logos universal ya predefinido por la propia tradición occidental. Esto supondría como lo ha indicado correctamente Dina Picotti, »reconocer explícitamente la construcción histórica del logos humano como inter-logos« (1996, 298), es decir, la posibilidad de entender a los otros en sus razones a partir de una poli-fonía de logos, por el que somos conscientes de la modalidad de mi logos cultural y de cómo podemos abrirnos a otros logos.

Esta afirmación exige cuestionar la comprensión occidentalizante de esta afirmación, en clave de la crítica de una razón monocultural. Esto podría

aclararse con un par de indicaciones, desde el punto de vista intercultural, como el que sugiere Panikkar. Para él el problema epistemológico de la comprensión del otro es relevante, puesto que:

*La novedad y la dificultad de la filosofía intercultural consiste en que no existe una plataforma metacultural desde la que realizar una interpretación de las culturas, debido a que toda interpretación es nuestra interpretación. Es verdad que este intento para interpretar otra cultura es un paso intermedio que nos abre a influencias externas y nos ofrece un cierto conocimiento del otro. Pero el ›otro‹ no se sabe a sí mismo como ›otro‹. El ›otro‹ para la otra cultura es ›nosotros‹. Nos encontramos delante de una aporía: ¿Cómo preservamos nuestra racionalidad al trascenderla?, ¿Cómo podemos entender al ›otro‹ si no somos el otro? (Panikkar en González Arnaiz 2002, 47)*

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

*Frente al otro no cabe entonces la reconstrucción teórica desde mi forma de pensar, sino la reserva teórica del que se pone a escuchar el discurso de otro forma de pensar, y ya vislumbra en esa escucha el comienzo de la trans-formación recíproca. La tarea consistiría entonces en emprender la reformulación de nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón o de las culturas en el marco de la comunicación abierta, y por la reconstrucción de teorías monoculturalmente constituidas. (Fornet Betancourt 2001, 42)*

Una crítica de las dimensiones etnocentristas que han predominado en las ciencias de las culturas y en el racionalismo occidental parece que es compartido por los filósofos de la pragmática y de la hermenéutica, que

debaten este punto, y entregan claves teóricas para una filosofía de la acción. Empero un enfoque intercultural, agrega una cuestión más al asociar la crítica a la racionalidad imperante como un ejercicio de desfundación de la racionalidad, no en contra de la racionalidad, sino de un proyecto hegemónico asociado a la modernidad occidental. Por ello este ejercicio busca precisamente demostrar que existen formas de saber que no han sido valoradas suficientemente en este marco racionalista y monocultural predominante, por ello consideraremos la categoría central de la reflexividad.

---

### ***3.2 La categoría de la reflexividad***

---

Sostenemos que la filosofía intercultural exige el levantamiento de la categoría de la reflexividad. Ella es clave dentro de las exigencias del diálogo intercultural, porque permite explicitar las dificultades de comprender los códigos discursivos y prácticos de otros mundos de vida, ello permite desvelar las formas ideológicas de la racionalidad como parte de las astucias del poder. Esclareciendo la noción de reflexividad se contribuye a avanzar en la adecuada crítica de la razón abstracta monocultural y homogeneizante, a partir del reconocimiento de los otros saberes culturales. En este punto se concentra el problema teórico de la eticidad fundamental del mundo de la vida. En cada forma discursiva encontramos los dispositivos de sentidos que prefiguran la eticidad propia de la acción humana. Es la ›razón práctica intercultural‹ la que avanza en la comprensión de los saberes de los mundos de vida.

La reflexividad como categoría central no lleva a afirmar un saber descontextualizado, ni como se hablaba en la filosofía existencial de un sujeto descarnado o des-historizado. La reflexividad permite comprender en el análisis de la acción, su enraizamiento con la memoria de los que

nos preceden: de sus proyectos y de las luchas pasadas, de las construcciones esbozadas y de las resistencias a las formas de dominación y en particular nos sitúan frente a los sufrimientos vividos por los seres humanos. La reflexividad está en deuda frente al saber de los antepasados -que nos han entregado los espacios de convivencia-, las tradiciones de resistencias, la espera y el sentido del dolor humano que nos acercan a los hombres y mujeres de todas las culturas. Las tradiciones que conforman los saberes que pudiéramos llamar »pre-teóricos« como afirma Habermas, no sólo son afirmaciones legadas de un mundo neutral, pacífico e ingenuo, sino es un saber que adeuda parte del sentido de la eticidad de la convivencia y de la resolución de los conflictos.

En este saber derivado ya existe una precomprensión de la con-vivencia humana conflictiva, por ello no es suficiente. Para avanzar en la resolución conflictiva que es propia de esta acción en contexto es preciso afirmar un espacio de la interlocución. Debe construirse ese espacio que permite cuestionar la idea simplista e ideológica de que existe una oposición radical entre »mis razones« – derivadas de los registros discursivos de mi mundo de vida – y »las razones de otros« relativas a los otros discursos de otros mundos de vida. Esta tesis es incorrecta puesto que implicaría introducir una ruptura irremediable en un terreno de la reflexividad moral y por lo tanto la imposibilidad del diálogo intersubjetivo en el ámbito de la acción.

Por ello cabe superar las ideas a la moda acerca de una racionalidad individualizada producto de una interpretación exagerada del nihilismo presente en la filosofía actual. Uno de los presupuestos comprensivos de una filosofía intercultural a diferencia de las ideas en boga, es que toda acción de un ser humano conlleva significados »razonables« que pueden

ser rastreados desde el interior de los significados y sentidos de los mundos de vida, y que están abiertos, de un cierto modo, a otros mundos de vida.

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

Por ello estamos de acuerdo con la categoría 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. (Dussel 1994, 88)*

O como dice Fernet Betancourt:

*El encuentro con el otro es así interpelación; interpelación desde la que debería ser repensada nuestra manera de pensar; pues en esa situación experimentamos que hay otro horizonte de comprensión que nosotros no fundamos y que, por eso mismo, nos desafía como una posibilidad de respectivizar nuestra propia situación original. (Fernet Betancourt 2001, 41)*

Pero el punto, y lo volvemos a reiterar, es saber si el fracaso de una relación de comprensión intersubjetiva es la última palabra, o existe la posibilidad de agudizar otras formas de búsqueda de un entendimiento alterativo que no es fácil, pero que requiere de una actitud que es plenamente ética. Volvamos a la tesis de Berstein:

*Pero la respuesta a la amenaza de este fracaso práctico -que a veces puede ser trágico- debe ser ética, esto es: asumir la responsabilidad de escuchar con atención, usar nuestra imaginación lingüística, emocional y cognitiva para captar lo que es expresado y dicho en tradiciones ›extrañas‹. Debemos hacer esto de manera que resistamos a la doble tentación, tanto de asimilar superficialmente lo que otros dicen en nuestras propias categorías y lenguaje sin hacer justicia a lo que es genuinamente diferente y puede ser inconmensurable, como de despachar lo que el ›otro‹ esta diciendo como si fuera un disparate incoherente. También debemos resistirnos al doble peligro de la colonización imperialista y del exotismo inauténtico -que a veces es denominado ›vivir como los indígenas‹. (Berstein 1991, 13-14)*

Dicho esto se puede inferir que la idea del diálogo intercultural que sostenemos está lejos de la tesis de la plena comprensión ideal de la ética discursiva (horizontalidad) o a de la tesis de la aceptación de la incompreensión histórica discursiva de los contextos (verticalidad). Es necesario forjar un modelo teórico que permita establecer efectivamente su articulación mutua. Ello puede encontrarse en el modelo de la traducción porque permite justamente ilustrar la necesidad de acordar las reglas específicas necesarias para construir espacios comunes de intercomprensión y que den cuenta de dos códigos lingüísticos y culturales que articulen una ›fusión de horizontes‹ significativa, que logre comprender los sentidos y significados en la forma más recíproca posible (Salas 1992, 213). En este sentido, el tema de la traducción se vuelve el intermedio de la comprensión del lenguaje del otro a partir de las

posibilidades que abre mi propio lenguaje y el lenguaje del otro, reconociendo que existen ciertas condiciones que preparan el trabajo de distancia y de pertenencia, y que asimismo tiene sus riesgos y limitaciones:

*El punto de partida efectivo para el diálogo intercultural en nuestra situación actual consistiría en diálogos entre traductores. Esto es lo que quiere decirse cuando se recomienda que los interlocutores vayan al diálogo preparados. No basta con conocer la propia tradición; se debe también conocer, aunque sólo sea de un modo imperfecto, la cultura del otro. Es más, no podemos entender un texto a menos que conozcamos su contexto. (Panikkar en González Arnaiz 2002, 45)*

En el mismo sentido, Ricœur nos plantea:

*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. (Ricœur 2001, 282)*

El modelo de la traducción resulta significativo para cerrar las tres problemáticas del diálogo intercultural ya que permite sostener una idea fuerte de la relación de traductibilidad entre los mundos de vida, no a partir de una exageración de la comprensión total ni de la incomprensión total. En otras palabras, se trata de tener una concepción de un diálogo intercultural que da cuenta siempre de una distancia cultural, junto a un proceso ininterrumpido de traducción, por el cual se hace posible involucrarse en un cierto nivel de pertenencia cultural. Lo que importa mostrar es que este propio proceso requiere ser comprendido como una ética de la discursividad, y a la vez como una comprensión de nuevas



condiciones para lograr una comunicación que trascienda las limitaciones de cada mundo de vida.

---

#### **4. Conclusiones**

---

Si recapitulamos los aspectos ganados en el último terreno del diálogo intercultural podríamos decir, que la acción humana se conforma a partir de una eticidad vinculada a la gestación de dispositivos de sentidos narrativos (lo que conlleva una recuperación de los discursos culturales) y al mismo tiempo, requiere avanzar en la reconstrucción racional. Se puede afirmar que esta discusión entre una hermenéutica y una pragmática del discurso es teóricamente relevante porque permite elaborar un nuevo marco teórico. Ambos no pueden separarse ya que constituyen el fenómeno de la moralidad y dan cuenta del proceso reflexivo propio de un contexto cultural específico. Por ello el análisis racional que proporciona la filosofía es insustituible para analizar el fenómeno de la discursividad moral tal cual se encuentra en una cultura específica. Sin este recurso de la reflexión racional que avanza a la justificación de los principios de la argumentación de las razones en juego, se encuentra desprovisto para hacer frente a posturas morales individualistas y fundamentalistas.

Esta perspectiva ética supera las dicotomías heredadas de la filosofía europea racionalista y del monoculturalismo en que se ha concentrado la ética racionalista, y se abre a una recuperación del diálogo entre los saberes culturales, lo que entrega la posibilidad de encontrar puntos de encuentro entre las diversas voces de los mundos de vida de las culturas. Esta tesis la consideramos como la perspectiva más fructífera para dar cuenta del vínculo entre el contexto cultural y la acción humana

porque permite construir la necesaria elaboración de análisis meta-discursivos que responda a los desafíos de la acción en contextos culturales conflictivos, y en este sentido vuelve a profundizar la cuestión de la racionalidad práctica.

La racionalidad práctica, que considera la ética instruida hermenéutica y pragmáticamente, exige una consideración particular de los valores y de las normas como estructuraciones a partir del lenguaje, donde encontramos reglas lógicas, semánticas y pragmáticas básicas. Empero, este trabajo de la filosofía supone como acto segundo, que requerimos partir ya al interior del discurso moral de una cultura, por ello la filosofía moral como instancia reflexiva requiere desplegar los vínculos teóricos entre los valores culturales propios y las exigencias universales: encontraremos por lo tanto en un ethos particular, referencias a lo valórico y a lo normativo como partes inherentes del fenómeno de la moralidad y una exigencia de dar cuenta de su complejo discursivo acerca de lo que Hegel ha denominado la eticidad y la moralidad (Giusti 1996), pero que requiere ser entendida en el marco de un proyecto de trans-formación de la filosofía que involucra un diálogo de saberes y de eticidades.

polylog. Foro para filosofía intercultural 5 (2004).  
Online: <http://them.polylog.org/5/asr-es.htm>

ISSN 1616-2943  
© 2004 Autor & polylog e.V.

## ***Bibliografía***

- Richard BERSTEIN (1991): »Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad«. En: *Isegoría* 3, 5-25.

- Norbert BILBENY (ed.) (2002): *Per una ètica intercultural. Reflexions interdisciplinàries*. Barcelona: Mediterrània.
- Carmen BOHÓRQUEZ (2000): *Apel, Dussel, Wiredu y Eze: Abordaje intercultural de la idea de justicia*. En: *Revista de Filosofía* 34 (Maracaibo), 7-16.
- Adela CORTINA (1999): *Ciudadanos del mundo: Una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- Enrique DUSSEL (1994): *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México: Siglo XXI.
- Enrique DUSSEL (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*. Madrid: Trotta.
- Jean- Marc FERRY (1996): *L'Ethique reconstructive*. Paris: Cerf.
- Raúl FORNET BETANCOURT (2004): *Crítica Intercultural de la Filosofía*. Madrid: Trotta.
- Raúl FORNET BETANCOURT (2001): *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- José María García Gómez-Hera (2000): *Ética y Hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Miguel GIUSTI (1996): «¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?». En: *Areté* 8.1, 25-64.
- Alfredo GÓMEZ-MULLER (2003): *Ética, coexistencia y sentido*. Bogotá: CEJA.
- Graciano GONZÁLEZ ARNAIZ (ed.) (2002): *El Discurso Intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Jürgen HABERMAS (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Jean LADRIÈRE (2001): *La Articulación del sentido*. Salamanca: Sígueme.
- Sirio LÓPEZ (2003): *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*. São Leopoldo: Nova Harmonia.
- Marc MAESSCHALCK (2001): *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms.

- Ricardo MALIANDI (1984): *Cultura y conflicto*. Buenos Aires: Biblos.
- — (1994): *Ética: Conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.
- José María MARDONES (1998): *El discurso religioso de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Dorando MICHELINI (2002): *Globalización, interculturalidad y exclusión. Ensayos ético-políticos*. Río Cuarto: Ediciones del Icala.
- Dina PICOTTI (1996): »Sobre »Filosofía Intercultural««. En: *Stromata* 52, 289-298.
- Paul RICŒUR (1996): *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Arturo Andrés ROIG (1994): »La »dignidad humana« y la moral de la emergencia en América Latina«. En: Antônio SIDEKUM (org.): *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*. São Leopoldo: UNISINOS.
- Ricardo SALAS (1992): »Conquista, traducción y lenguaje misionero en el siglo XVI«. En: *Revista Mapocho* 32, 209-224.
- — (2003): *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago de Chile: UCSH.
- Juan Carlos SCANONNE (1998): »Normas éticas en la relación entre culturas«. En: David SOBREVILLA (ed.): *Filosofía de la Cultura*. Madrid: Trotta / CSIC, 225-241.
- Leonardo TOVAR (1996): »Ética discursiva y conflicto«. En: Raúl FORNET-BETANCOURT (ed.): *Diskurs und Leidenschaft*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 305-316.
- Pedro TRIGO (2002): »Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un estado de justicia. El diálogo intercultural en Venezuela«. En: *Revista ITER* 28, 63-89.
- Diana de VALLESCAR PALANCA (2000): *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: Editorial PS.

## *Autor*

Ricardo SALAS ASTRAÍN (\*1957 en Rengo, Chile) es Profesor Titular del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica Silva Henríquez en Santiago de Chile. Realizó estudios de filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile (licenciatura en 1984) y en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, (maestría en 1986 y doctorado en 1989). Es especialista en antropología filosófica, hermenéutica y cultura indígena. La preocupación por la problemática intercultural se manifiesta desde sus primeras investigaciones en torno al universo religioso mapuche interpretado desde la teoría hermenéutica de Paul Ricœur. A estos temas ha dedicado la mayor parte de sus publicaciones, entre las que destacan: *¿Modernización o sabiduría en tierra Mapuche?* (coed., 1995), *Lo sagrado y lo humano: Para una hermenéutica de los símbolos religiosos* (1996) y *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano* (2003), además de numerosos artículos en revistas chilenas e internacionales.

*Prof. Dr. Ricardo Salas Astraín  
Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH)  
Facultad de Educación y Humanidades  
Departamento de Humanidades  
General Jofre 462  
Centro  
Santiago de Chile  
CHILE  
✉ [rsalas@ucsh.cl](mailto:rsalas@ucsh.cl)*