

Ética, conflicto e interculturalidad

Ricardo Salas - Chile
Universidad Católica Silva Henríquez

El título de esta ponencia alude a tres categorías centrales que buscamos presentar en esta Mesa: ellas son las nociones básicas de lo que denominamos en una reciente publicación el programa de una "Ética intercultural". Ésta es una propuesta filosófica que esboza teóricamente un modo de comprender los registros discursivos que condensan las formas de reflexividad acerca de los valores y normas en las culturas [1]. Esto implicaría profundizar las problemáticas teóricas del contacto entre culturas, por ejemplo la interacción y asimetrías entre las culturas [2], la inconmensurabilidad de las culturas [3], 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; estas temáticas no las desarrollaremos aquí, sino que nos quedaremos en el núcleo del problema. La ética intercultural requiere avanzar en el ámbito de lo que J.M. Ferry ha designado bajo el modo de la reconstrucción:

"La reconstrucción invoca más allá del acuerdo, el reconocimiento recíproco. Aquí las subjetividades se abren unas a las otras de un modo más directo y profundo. Ambas son las que analizan y ambas las que reconocen. En escucha mutua: el reconocimiento auto crítico, en que una es condicionada por la otra, y recíprocamente -un círculo teórico, pero que se resuelve bien en la práctica" [4].

En este plano habría que indicar que nuestra concepción de ética intercultural se inspira en una concepción amplia del discurso que no acepta una separación tajante entre la hermenéutica y pragmática del discurso. El discurso de la acción tal como es entendida aquí, se construye aquí con una determinada concepción hermenéutica del lenguaje que no reduce el significado de los enunciados a su verificación lógica sino que alude a los contextos de uso. Con este supuesto lingüístico buscamos no reducir de ningún modo los problemas éticos ni morales a la región exclusiva del sentido lógico de los enunciados éticos ni a una pragmática del discurso de la acción. Se podría sintetizar que se trata de exponer una teoría contextual de los significados de los enunciados, pero no solo relativo a las normas justificadas, sino de los discursos relativos a valores.

En este sentido nuestra perspectiva supone un lenguaje de la ética de tipo hermenéutica. Ricoeur ha señalado, convincentemente en este terreno, que la oposición entre lo deóntico y lo valorativo no es tan radical, como se la 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 está presente 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" [5].

Planteadas así la relación entre los dos tipos de discurso, nos quedaría presentar una tesis que conduce a proponer 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 efectucción 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 que alcancen efectivamente su

pretensión (visée) de regulación del orden colectivo" [6] .

El argumento central de la ética intercultural que esbozaremos aquí estructura una propuesta teórica basada en los niveles discursivos, y que articula una perspectiva hermenéutica de los discursos narrativos-axiológicos y una perspectiva pragmática de los enunciados deontológicos, donde se requiere introducir la justificación de las normas sin ruptura con los valores culturales. Como lo describiremos, ello presupone una concepción de interculturalidad que mantiene una resonancia con esta teoría discursiva. Hay dos sentidos del concepto de cultura y de interculturalidad, a saber: un concepto interpretativo que remite a los modos de interacción al interior y exterior de las culturas que apunta a las propiedades auto-implicativas de las relaciones interculturales y un concepto simplificado, que nos refiere al modelo de interacción entre dos o más culturas diversas que conlleva un modelo de la validez.

Este último ha sido uno de los más utilizados en la discusión actual por su pretensión fundamentadora, empero el primero tiene la ventaja de ser una noción relevante, no sólo para configuraciones culturales más homogéneas -como son hasta un cierto punto de vista las culturas étnicas-; él también permite comprender relaciones discursivas muchísimas más complejas, de formas heterogéneas, por ejemplo como pueden articularse en tradiciones culturales diferente en los contextos urbanos, en el mundo común de los emigrantes y de los que interactúan más allá de su propio contexto cultural. Sin embargo, algunos pensadores tienen serias reservas frente a una tesis pragmática que asumiría de un modo acrítico el giro lingüístico, en cuanto la idea de justificar una pretensión de validez de los enunciados éticos -se elevan a partir de los "actos de habla"-, pero que no respondería para contextos culturales de gran asimetría [7] .

Nuestra tesis no se contradice con estas observaciones críticas pues el predominio del lenguaje no implica una reducción a puro lenguaje, de manera que reconocemos que existe una adecuada crítica a la reducción de los problemas éticos a las cuestiones discursivas, pero esto en el bien entendido que la eticidad no es únicamente discurso. Esta aclaración la encontramos operante en muchos autores que destacan las formas de comprensión de significados y sentidos -con o sin fundamentación- de los valores y normas. En otras palabras, existe un 'giro lingüístico' en la filosofía latinoamericana en la medida que se propende a la aclaración de los significados, valoraciones y fines propios de los mundos de vida, aquí se expresan en variados procesos simbólicos, discursivos, narrativos, textuales que implican la aceptación de un modelo fuerte basado en el lenguaje en un sentido amplio [8]. Lo que haremos a continuación es mostrar, de un modo reconstructivo, como las categorías elaboradas permiten elaborar un diseño discursivo de la ética intercultural, que no conlleve una ruptura tajante entre narración y argumentación.

Esta implicación lingüística de tipo hermenéutico tiene que entenderse en el sentido preciso que asume la situación humana, bajo una forma interpretativa de la situación ética:

" el momento propiamente ético en el que se revela la eticidad de la situación se apoya en un momento interpretativo en el que se revela lo constitutivo propio de la situación, su esencia concreta, tal como puede ser comprendida por el agente en el contexto cultural en el que se encuentra" [9] .

Esta problemática del agente moral y su contexto tiene un gran relieve porque retoma el nexo entre contexto, norma y valor-que es parte central del debate pragmático de la ética. Esta última discusión vuelve sobre un problema ampliamente debatido en la ética europea occidental, y particularmente se relaciona con la oposición clásica entre dos posturas éticas, que serian aparentemente inconciliables, a saber la postura aristotélica y la kantiana. Por la primera; se define la vida moral como la plena realización de un modo de vida buena, mientras que la segunda define la vida moral por el cumplimiento de un deber universal. La postura aristotélica insistiría en una ética de los bienes y el desacuerdo constante que existe entre diversos modos de 'vida buena', mientras que la postura kantiana destacaría una ética del deber, que da prioridad a la conciencia ética, a lo imperativo de la vida moral, no como algo externo, sino que asumido en la interioridad de la vida subjetiva.

Polémicas ético-culturales del multiculturalismo.

La ética intercultural surge de la reflexión característica de la propia cultura humana; ella conduce a la apertura a otras formas de vida que interactúan con la cultura de origen, pero donde siempre, se requiere esquivar las caricaturas, las deformaciones y las falsas interpretaciones mutuas, para constituir un proyecto ético que inaugure nuevas relaciones culturales, donde el auto-reconocimiento y el heterorreconocimiento están siempre presentes. La ética intercultural no acepta las formas rápidas de resolución de los conflictos que impiden la convivencia, o de sus explicaciones limitadas: universalismo vs contextualismo; neoconservadurismo o neoliberalismo. Se podría citar a este respecto la indicación precisa de Fornet-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 históricopráctico y por la subsiguiente plataforma intercomunicativa que irían tejiendo los discursos en la misma explicación de sus controversias" [10] .

Esta base que tensiona la con-vivencia intercultural es la que se resguardará en el concepto de ética intercultural que desplegaremos más adelante. La "ética intercultural" refiere, entonces, a un esfuerzo teórico por pensar las enormes transformaciones socioculturales actuales que son a veces reflexionadas en el lenguaje corriente bajo las expresiones de un aumento del 'relativismo moral' y del 'individualismo'. En términos más técnicos, alude al amplio y polémico debate actual sobre el sentido de la vida en común, donde se constatan transformaciones relevantes de los ámbitos valorativos y normativos de las sociedades pluricéntricas modernas, particularmente, de las que conocemos más, las europeas y las latinoamericanas.

Sin embargo, esta relevancia de la nueva forma de surgir la acción del sujeto viviente y de la individualidad contemporánea sólo se pueden comprenderse teóricamente al aludir a los contextos culturales desde donde brotan valores, sentidos, símbolos y prácticas. El o los contextos de arraigo de la vida humana común es el humus desde donde cabe entender las transformaciones valorativas y normativas. En este sentido, por más que exista una cierta moda que señala que las nuevas formas modernas son definidas por la individualidad emergente, ella requiere ser entendidas en este trasfondo de las tradiciones morales comunes.

Esta tesis filosófica que establece los vínculos entre individuo-comunidad-sociedad parece que no va de suyo. Ella tiende a ser esquemáticamente entendida a través de dos teorías extremas aparentemente inconciliables: el universalismo y el contextualismo. Por el primero, se considera que la vida moral de una cultura específica no puede ser considerada como un criterio o parámetro universal de la ética. Por el segundo, se propone que los contextos culturales son los únicos que permiten dar cuenta de los diversos bienes plurales, de modo que ellos pueden dar cuenta del surgimiento de pluriformes formas de vida y explica las emergentes formas de vida de los individuos, producto de la pérdida de parámetros morales.

En el breve análisis que destacaremos aquí, ambas perspectivas deberían ser corregidas, una por otra, pues ninguna puede dar cuenta por sí sola de los fenómenos morales. Se exigirían otras consideraciones teóricas para mostrar cómo los contextos culturales resisten al predominio actual de la des-regulación normativa y valorativa que conlleva el actual proceso de globalización económica, y sobre todo mostrar las diversas formas de creatividad que elaboran las comunidades de vida a partir de sus tradiciones.

En la perspectiva intercultural más amplia, la cuestión no es de intentar resolver la cuestión

a uno de los dos polos: o bien se apela a un ethos ya definido o esencial que permita resistir a un proceso estructural mayor o bien se acepta una facticidad universalizada que no se puede cambiar. Nuestra idea es, que sobre todo requerimos precisar las categorías que den cuenta de las nuevas configuraciones del ethos actual en medio de un mundo económico donde los mercados y las culturas interactúan y donde los mundos de vida se entrecruzan y se interpelan.

Otra arista tiene esta cuestión al considerarla desde la vigencia o pérdida de las tradiciones en una sociedad policéntrica de donde surgen modos dispares de valorar el pensamiento tolerante o intolerante [11]. La visión neo-conservadora afirma rehabilitar las tradiciones morales, lo que está unida a la idea de la insuperabilidad del mundo de vida como base del ethos, pero es necesario indicar al mismo tiempo que no se puede aceptar su interpretación negativa de los cambios de la vida social como una 'crisis moral' civilizatoria. Y, por otra, los autores de cuño neoliberal y postmoderno insisten en que estamos más bien en presencia de cambios culturales significativos que generan nuevas formas de vida humana, pero que no se puede introducir formas de conducción social. En cierto sentido, hay una verdad a medias.

Para los filósofos, finalmente, del fin de la historia y de la postmodernidad no cabe más utopía que la decretar la muerte de la utopía, todo esfuerzo por alcanzar una mejor convivencia es puramente de índole fragmentaria, parcial y episódica. Algunos descalifican todo esfuerzo de cambio como 'utopismo'. Empero, la ética afirma una "esperanza" del advenimiento de las nuevas configuraciones de la razón y de las razones de la vida; en particular de las formas que asume la razón práctica, para generar posibilidades emergentes de vida en común, esto es un supuesto de un a priori antropológico, que como dice Roig, no es sólo antropológico, sino que es eminentemente axiológico.

Empero, si el proyecto de construir una ética intercultural de índole filosófica apuesta por la construcción de las condiciones discursivas básicas exigidos por los nuevos modos de vida. Esto conlleva dos supuestos que conviene explicitar. En primer lugar, como ya lo he indicado ella es una apuesta teórica acerca del discurso humano que requiere argumentarse, con pretensión de universalidad, en vistas a dar cuenta de la conflictividad como una exigencia inherente de la vida moral, y de la vida humana cotidiana.

Segundo, esta propuesta enraíza en contextos culturales conflictivos formados en ricas experiencias históricas de testimonios, de iniciativas, de luchas y movilizaciones de personas, de sujetos históricos y de comunidades de vida en pos de construir sociedades con mayores bienes a compartir, en identidad y en justicia. Explicitemos ahora la noción de conflictividad.

La conflictividad.

Si se consideran los síntomas actuales presentes sobre todo en las sociedades latinoamericanas se capta que las asimetrías surgen en todos los planos de las comunidades de vida. En la conciencia histórica de estas sociedades se recuerda que han vivido y viven, desde sus orígenes hasta las últimas décadas signos de violencias diversas, de exclusiones y de discriminación. En este sentido, la 'ética intercultural' que esbozamos es, principalmente, una reflexión filosófica de los signos históricos de nuestros mundos culturales y sociales caracterizados por la conflictividad y por la búsqueda de formas articuladoras de valores, de sistemas de mediación y de conciliación de intereses.

En nuestra discusión la "conflictividad" tiene relevancia en la formulación de los problemas históricos y socio-culturales dentro de los que cabe situar a los problemas éticos, pero no se trata de una idea del conflicto entendida como un elemento estructural y bipolar de la sociedad de clases, sino de un conflicto que es inherente a las sociedades históricas: es una conflictividad que se "presenta como un proceso dinámico de acuerdos y desacuerdos, de encuentros y desencuentros en diversos niveles" [12]. Más aún, entendemos el conflicto como un elemento fundamental de la deliberación humana y por lo tanto el factor clave para la comprensión de la acción humana en sociedades específicas, y pasa a ser un elemento decisivo para las ciencias humanas y la filosofía, y ciertamente tiene sus implicancias

político-sociales, pero tiene también sus limitaciones:

"Sin duda que la lucha puede considerarse como una forma o momento de la sociabilidad, si está antecedida de una convivencia que se ha quebrado o sigue a ella la experiencia de la reconciliación" [13]. No se trata de exagerar el papel del conflicto pero se trata de asumirlo como un 'hilo de Ariadna'.

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

"Entiendo la conflictividad precisamente como un tipo de relación que conjuga la oposición y la mutua suposición entre los elementos interrelacionados. Estos a la vez se 'excluyen' y a la vez se 'incluyen', porque son complementarios en la constitución de aquella unidad que, con la irrupción del conflicto, entra en peligro de desintegración"[14].

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

"pese a ser una ética que se plantea ante todo la posibilidad de resolución de conflictos, no alcanza a distinguir suficientemente las estructuras conflictivas de la realidad social, estructuras que no determinan conflictos concretos contingentes, sino que permanecen como un a priori-mas allá de la solución de éstos. Y así como lo racional tiene que ver sin duda con la solución (o la minimización) de conflictos, constituye asimismo la única instancia desde la cual esa conflictividad a priori puede ser reconocida (incluso por medio de 'reflexión pragmáticotranscendental')" [15].

El conflicto debería aparecer como una estructura constituyente al diálogo intercultural, él será entendido como un cierto a priori de la acción contextualizada, de forma que habría que entenderlo entonces siempre en plural frente a contextos heterogéneos y de un modo más neto, asumiendo formas dispares y en niveles discursivos diversos. Kusch señalaba que: *"Se diría que el problema de América es un poco el de tolerar, si cabe posibles racionalidades diferentes, quizás para encontrar una racionalidad más profunda, o mejor, más próxima a nuestros conflictos" [16].* Habría que reconocer no solo los conflictos que dislocan los "mundos de vida" presentes en cada una de las sociedades latinoamericanas - que atestiguan las 'morales emergentes'-, sino también los múltiples conflictos que asumen los pueblos y comunidades en sus relaciones con otros pueblos y comunidades en un mundo económico internacional.

La problemática de una ética intercultural supone comprender los conflictos que no pueden ser definidos ni comprendidos sin un ejercicio de búsqueda de espacios comunes de auto y de heteroreconocimiento, que no han podido ser vehiculados aún por el predominio de un tipo de racionalidad monocultural, que proviene de un modo etnocéntrico de comprender la razón en su globalidad.

En este sentido, la cuestión intercultural parte de un diagnóstico de los niveles crecientes de conflictividad que trae aparejada la globalización tanto dentro del propio mundo de vida que habitamos como con las formas de co-habitar de los diversos mundos de vida. Si se pretende autenticidad requerimos reflexionar críticamente las acciones humanas en medio de esta rica y compleja historia latinoamericana marcada por variadas historias tejidas de memorias y olvidos.

De este modo, los conflictos éticos que conciernen la desregulación de las normas y la desintegración de los valores tradicionales implican reconocer las diversas estrategias culturales para resolver la conflictividad ética. Esta idea la vinculamos a la propuesta de Ferry quien reconoce que existen al menos cuatro registros discursivos que son claramente pragmáticos: la narración, la interpretación, la argumentación y la reconstrucción[17].

La afirmación y el rechazo de los valores en las sociedades requieren un necesario y

permanente ejercicio de 'reconstrucción' que implica una creatividad que emerge desde formas de eticidad que aspiran a re-hacer nuevos mundos de vida, que posibiliten otros proyectos personales, comunitarios y sociales. Es en este marco de la 'reconstrucción' donde emergerían claramente la necesaria interpretación y argumentación para responder a la crisis cultural; esta reconstrucción es la que hace necesaria un planteamiento intercultural.

Dos son las cuestiones que se plantean en el contacto entre los contextos: ¿es preciso que el sentido cultural transmitido por un registro discursivo requiera abrirse a otros sentidos presentes en otros registros para alcanzar la vida moral universal?. Este es el contexto de apertura reflexiva que es interno a cada una de las culturas y que posibilita el diálogo intercultural. ¿No será que a veces los registros se inmovilizan, en particular frente a la crisis cultural y defiendan los valores y normas propias encerradas en una tradición fosilizada? Esto sería el contexto de cierre del sentido que se puede evidenciar en la propia cultura, y se puede constituir en parte de un recurso para defenderse del extranjero y del otro.

En un enfoque intercultural queda en evidencia que los contextos co-existen, pero que los tipos de interacción que desarrollan están relacionadas sobre todo con los registros discursivos: a través de ellos se comprenden y enfrentan tanto los conflictos internos de la propia cultura en transición como a los eventuales conflictos externos frente a las otras culturas en contacto. En este sentido, cuando aludimos a un contexto estamos, en primer lugar, haciendo referencia a este registro discursivo que define formas precisas de articulación del sentido moral y que trasunta una determinada reflexividad. En un sentido más amplio, usamos el contexto para aludir a un elemento transversal al conjunto de los registros discursivos.

La ética intercultural, o una ética reconstructiva, es así realmente pertinente desde el punto de vista de la ética contemporánea, porque ella da cuenta de las diversas relaciones que asumen los contextos en los procesos de des-estructuración axiológico y des-regulación y en particular explica la forma en que los contextos se transforman dando cuenta de procesos sociales y culturales conflictivos. Una ética de este tipo no responde a los conflictos inter-étnicos o inter-comunitarios, sino que responde al núcleo mismo de la diversidad inherente a las sociedades modernas multiculturales: ella efectivamente supone la cuestión de como poder dar cuenta de la relación al otro, no entendido solo como el pobre y el excluido dentro de mi propia formación social, sino también del 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 como abrirse a las vivencias y valores del otro, sino también a las múltiples estrategias de cierre y de exclusión del otro.

Una ética de los conflictos intersubjetivos e intercomunitarios de las modernidades presentes en las diversas historias y por los contextos culturales supone, entonces, una concepción de la historia de la experiencia humana. Esta historicidad de la existencia humana no hace aceptable de ningún modo el determinismo social -ni menos económico- y donde las acciones de los sujetos históricos exigen dar cuenta de los discursos y el peso axiológico que conllevan. Nuestra perspectiva no solo requiere fundamentar esta presuposición que entronca con un concepto de libertad y de asunción de la vida práctica como el centro de la cuestión de una ética, sino que debe dar cuenta del modo de decidir y de preferir en un marco de diversidad cultural.

En este sentido preciso, nuestra ética intercultural no hace suya la tesis del contextualismo, como elemento substantivo definitorio de la vida moral, ya que siempre es preciso aceptar una ruptura que nos conduzca hacia un tipo de vida humana plenamente auténtica. Tampoco es aceptable una concepción de la universalidad que depende necesariamente de la exclusiva auto-reflexión de la racionalidad filosófica.

Contra la primera es preciso denunciar el carácter, a veces etnocéntrico, de los contextos culturales tal como lo indican Dussel, Roig y López. Contra la segunda, que la plena

universalidad aparece siempre arraigada en los contextos de los mundos de vida de comunidades religiosas y culturales, tal como lo sostienen Kusch, Morandé y Scanonne. La ética intercultural concluye que los valores y las normas requieren un planteamiento teórico que permita aprehenderlos en sus procesos contextuales, es decir, relativos a los estilos específicos de vida y a una racionalidad crítica que permite ahondar especulativamente en las profundidades de lo real universal, pero en un sentido específico, que describimos en nuestro reciente libro.

La ética intercultural no remite tanto a un procedimiento racional para establecer la comunicación de interlocutores simétrico, sino de establecer las bases conceptuales mínimas para asumir la diversidad de razones que se enfrentan en una "disputa de reconocimientos". Una ética discursiva reconoce que las voces a-simétricas no pueden reconocerse nunca de un modo absoluto. Este sería el adiós definitivo a una tesis hegeliana del saber absoluto, sino a un tipo de saber que deja abierto el orden del discurso intercultural y la praxis intercultural a nuevas formas inéditas. El recurso a la racionalidad discursiva se mantiene, entonces, al interior de la propia constelación cultural como frente a las otras formas culturales extranjeras, pero es una discursividad caracterizada por un sino trágico de la razón moderna y del diálogo siempre limitado de lo humano. En este terreno, es preciso que la ética discursiva demuestre que no sólo en el contacto con las otras culturas sino al interior de la propia configuración cultural nos encontramos con la figura del disenso y la posibilidad de superarlo.

Notas:

[1]	Cf. Salas, <i>Ética Intercultural. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano</i> , Santiago, Ediciones UCSH, 2003.
[2]	Fornet-Betancourt (ed), <i>Cultura y poder</i> , Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p. 20ss
[3]	Cf. Berstein "Una revisión de las conexiones entre conmensurabilidad y otredad", en <i>Isegoría</i> N°3, 1991, pp. 5-25.
[4]	Ferry, <i>L'Éthique reconstructive</i> , Paris, Éd. Du Cerf, 1996, p. 59.
[5]	Ricoeur, <i>Soi meme comme un autre</i> , Paris, Éd. Du Seuil, 1990, p. 308.
[6]	Maeschalck, <i>Normes et Contextes</i> , Hildsheim, Georg Olms Verlag, , 2001, p. 312.
[7]	Cf. Fornet-Betancourt, <i>La transformación intercultural de la filosofía</i> , Bilbao, Desclée de Brouwe, 2001, p. 277
[8]	Roig, <i>Ética del poder y moralidad de la protesta</i> , Mendoza, Ediunc, 2002, p. 131 y 135.
[9]	Ladrière, <i>L'Éthique dans l'univers de la rationalité</i> , Namur, Fides-Artel, 1997, p. 51.
[10]	Fornet-Betancourt, <i>Op. cit.</i> , 2001, p. 47
[11]	Cf. Esta distinción es relevante en el debate chileno, ver Morandé, <i>Familia y Sociedad</i> , Santiago, Editorial Universitaria, 1998, p. 79 y Brunner, <i>Globalización y Postmodernidad cultural</i> , Santiago, FCE, 1998, pp. 201ss.
[12]	Roig citado por Pérez Zavala, <i>La filosofía latinoamericana como compromiso</i> , Río Cuarto, UNRC-Ediciones ICALA, 1997, p. 162
[13]	Morandé, <i>Op. Cit.</i> , 1998, p. 93.

[14]	Maliandi, Cultura y Conflicto, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1984, p. 10
[15]	Maliandi, "Conceptos y alcances de la 'Ética del discurso de K-O Apel'" en Revista de Filosofía Nº10 (2002), p. 70.
[16]	Kusch, Geocultura del hombre americano, Buenos Aires, Fdo García Cambeiro, 1976, p. 136.
[17]	Ferry J-M., Op. cit., pp. 61-62.

Extraído de: Construyendo Nuestra Interculturalidad. Abril 2006 [en línea] http://interculturalidad.org/numero03/2_094.htm