



RAÚL FORNET-BETANCOURT

INTERSUBJETIVIDAD, DIÁLOGO Y ÉTICA INTERCULTURAL

Una interpretación desde la filosofía latinoamericana

Zulay C. Díaz Montiel



editora
NOVA HARMONIA



Universidad del Zulia

**Raúl Fornet-Betancourt:
Intersubjetividad, Diálogo
y Ética Intercultural**

**Una interpretación desde
la filosofía latinoamericana**

Zulay C. Díaz Montiel

**Raúl Fornet-Betancourt:
Intersubjetividad, Diálogo
y Ética Intercultural**

**Una interpretación desde
la filosofía latinoamericana**



2017

© Editora Nova Harmonia Ltda. 2017
Caixa Postal 60
95150-000 Nova Petrópolis/RS
www.editoranovaharmonia.com

Coleção: Ética Política
Dirigida pelo Prof. Dr. Paulo Hahn – UFFS

Conselho Editorial
Alejandro Serrano Caldera – UAM, Nicarágua
Álvaro B. Márquez-Fernández – Maracaibo, Venezuela
Amarildo Luiz Trevisan – UFSM
Antonio Sidekum – Presidente
Héctor Samour – UCA, San Salvador, El Salvador
Johannes Schelkshorn – Uni-Wien, Áustria
José Carlos Moreira da Silva Filho – PUCRS
Luiz Carlos Bombassaro – UFRGS
Nadja Hermann – PUCRS
Raúl Fornet-Betancourt – Aachen, Alemanha

Capa: Juliana Nascimento
Revisão: Antonio Sidekum
Arte-final: Jair de Oliveira Carlos
Impressão: Rotermund

-
- D54r Díaz Montiel, Zulay C.
Raúl Fornet-Betancourt: intersubjetividad, diálogo y ética intercultural. Una interpretación desde la filosofía latinoamericana / Zulay C. Díaz Montiel. Nova Petrópolis: Nova Harmonia/Universidad del Zulia, 2017.
96 p.; 14 x 21cm.
ISBN 978-85-9518-000-0
1. Filosofia – América Latina. 2. Filosofia intercultural. 3. Fornet-Betancourt, Raúl – Filosofia. 4. Hermeneútica. 5. Ética intercultural. I. Título.
-
- CDU 1(7/8=6)

Catálogo na Publicação:
Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

A Raúl Fonet-Betancourt:
Filósofo de la interculturalidad latinoamericana
en ocasión de la conmemoración de sus 70 años de vida.

Presentación

El propósito de este libro es interpretar la filosofía intercultural latinoamericana de Fornet-Betancourt a partir de las praxis intersubjetivas, dialógicas y éticas, que se suscitan entre los sujetos de las culturas. Se tematiza, entonces, lo que el autor entiende como el *proceso comunicativo polifónico intercultural*: la puesta en práctica de un *encuentro hermenéutico* que abre los espacios de *interacción emancipada* en pueblos coloniales donde subsisten plurivisiones de formas de vida que buscan recuperar esa *voz del otro* excluido, marginado, empobrecido, a fin de crear posibilidades concretas para una convivencia pacífica que democratice la justicia social a través de la dignidad, el respeto y la solidaridad, entre seres humanos de distintas culturas.

Al profundizar en esta propuesta, se pudo demostrar que, según lo plantea Fornet-Betancourt en sus obras, la *praxis intercultural de la filosofía latinoamericana* promueve el origen de un *logos filosófico* alternativo cuyo proyecto existencial *descolonizador* es capaz de recuperar el valor de la *intersubjetividad* histórica de cada cultura en cuanto orden constituyente de todo saber humano, que se trasciende por medio del *diálogo con el otro*. Esta experiencia de acercamiento entre culturas, reclama, a través del discurso filosófico, vale decir, de los diferentes modos comunicativos racionales y/o míticos, el *reconocimiento de la pluralidad* de formas de vida cuyas manifestaciones o registros antropológicos se hacen accesibles sólo si respetamos los orígenes de sus universos culturales.

Se puede afirmar que la *hermenéutica intercultural* en Fornet-Betancourt puede definirse, en un primer momento, como una *dialógica de la intersubjetividad* que exige una reconstrucción del pasado simbólico e imaginario de las culturas a través de sus tradiciones, costumbres y lenguajes; pero, en un segundo momento, como una *ética de la alteridad* que necesariamente propicia la

aceptación del otro a partir de normas de convivencia que se sustentan en derechos humanos que consagran las diferencias.

De esa manera, en la filosofía intercultural el orden ético es un correlato de ese diálogo que reclama su genuina comunicación en términos de libertad y emancipación. Así, en el contexto de las praxis culturales, la confirmación de una pluralidad del *logos* es lo que viene a definir el desarrollo ontológico de la subjetividad de los actores o sujetos de una cultura, cuando ésta se encuentra, sobre todo, en el espacio de una *alteridad implicativa o inclusiva* donde el *otro* pasa a ser un correlato de aquellos valores compartidos entre las culturas.

Por consiguiente, *intersubjetividad, diálogo y ética intercultural*, son categorías de las que se sirve el filósofo cubano para interpelar el dominio de la racionalidad filosófica eurocéntrica en su interés por producir las transformaciones interculturales de la filosofía. En el encuentro y reconocimiento del otro como sujeto de las culturas, es que el proyecto de la *hermenéutica intercultural de la filosofía latinoamericana* hace realizable la *utopía* de un mundo más humano a partir del enriquecimiento de los saberes convividos.

Índice de contenido

Prólogo	11
Introducción	15
CAPITULO I	
El <i>logos</i> filosófico en su praxis intercultural	19
CAPITULO II	
Intersubjetividad intercultural	24
2.1 El yo-tú y el nos-otros de la hermenéutica intercultural	24
2.2 La pluralidad comunicativa intersubjetiva de las culturas	34
CAPITULO III	
Diálogo intercultural	42
3.1 Pensar interdiscursivo y convivencia en el acuerdo con el Otro	42
3.2 El sujeto del diálogo intercultural y su emergencia	53
CAPITULO IV	
Ética intercultural	61
4.1 El derecho humano a la convivencia intercultural de un Nos-otros	61
4.2 La praxis intercultural de las éticas alternativas o emancipatorias	75
Consideraciones finales	88
Bibliografía	92

Prólogo

El pensamiento filosófico de Fornet-Betancourt se radica de modo decisivo a partir de las dos últimas décadas, en los principales escenarios académicos y políticos de Europa y América Latina. Un discurso filosófico donde el rol principal del sujeto es hacer efectiva la interacción dialógica con el otro, viene a plantear contundentemente un innegable *factum* existencial del que va a depender el espacio de encuentro y reconocimiento, que nos integra en un nos-otros dotados de valores ancestrales que merecen una pervivencia histórica.

Para él la categoría de sujeto dialógico está referida a una praxis ética y política que sitúa en su contextualidad cualquiera de las praxis significantes que se construyen desde los discursos contrahegemónicos. Ya esta afirmación nos señala y a la vez demuestra, el carácter disidente y revolucionario de la filosofía intercultural en su concepción del mundo. Sobre todo, cuando en coexistencia con los otros, la conflictividad de la política exige un reclamo permanente de los derechos humanos a la libertad. Por consiguiente, para él la Filosofía es no sólo una necesidad utópica del pensamiento en su recurrencia de pensarnos de otro modo posible el mundo; sino, más todavía, una experiencia práctica de formas de intersubjetividad que le permite a los sujetos su transformación y autotransformación, gracias a la propia condición dialéctica, de la que se toma conciencia de la realidad en su recursividad.

El déficit que sufre el discurso filosófico de la Modernidad es causa y consecuencia de olvido del ser. Una permanente ausencia temporal del ser en su inmanencia histórica y cultural. La razón monológica de la cultura de la Modernidad, intenta, fallidamente, neutralizar o anular al otro en sus universos particulares de saberes originarios, pues, la condición de

objetividad que reclama para condicionar la vida de todos, pasa por un dominio teleológico de la alteridad, origen fundante de la autonomía y la libertad de los sujetos.

Esta y otras reflexiones asumidas por la crítica de un filósofo que busca insistentemente desentrañar los espacios coactivos que hacen viable la conversión política de una cultura en dominante y represiva, le impelen a rescatar desde el punto de vista de las prácticas de la interculturalidad, a las culturas menos “civilizadas”, e incorporarlas al concierto discursivo de la pluralidad y la diferencia.

La globalización arrasa con la multiversidad del mundo e impone principios universales homogéneos y unívocos. La inmanencia de un cierre epistémico de la racionalidad que en sí mismo es reductor y anula la presencia del otro, pretende un fin inclusivo que da al traste con el discernimiento y la deliberación que le permite a las diferentes culturas forjar las narrativas de sus identidades.

Su idea es, entonces, mucho más cristalizada respecto a las hegemonías históricas de unas culturas sobre otras, pues coloca al descubierto los procesos ideológicos del capitalismo global para colonizar los imaginarios de otros saberes. Por tal motivo, considera que, y esta es su frase más típica, se requiere de una “transformación intercultural de la filosofía”, para que el otro en su permanente emergencia a los cambios no se pierda en los sistemas de control social que le impiden su desarrollo autónomo.

Este proceso de crítica decolonial que marca a la Filosofía Intercultural en América Latina, se interpreta –a juicio de Fornet-Betancourt- como una praxis emancipadora de cualquier tipo de restricción que pueda sufrir la diversidad racional y sensible de las culturas. Su fuerza contrahegemónica reside y sirve para liberarnos de nosotros mismos y a la vez, de cualquier otro en su deseo o interés de subordinación y alienación.

Por consiguiente, nace la Filosofía Intercultural desde varios orígenes del pensamiento latinoamericano, ya que se inicia con la Filosofía “nuestramericanista” de José Martí y las luchas

emancipadoras de la Teología de la Liberación. Para desencadenar y llegar a destino con la propuesta de Fornet-Btancourt que apela a la superación de la metafísica de la razón Moderna, al considerar la dialogidad comunicativa con el otro, el toque de piedra, que hace efectiva la polifonía de voces que se encuentran contenidas en más de una racionalidad de orden filosófico.

Esta tesis de Fornet-Betanourt acerca del diálogo con el otro responde a una urgencia de estar ante otro reconociendo que la existencia tiene un registro y contextualidad ética del discurso; precisamente, la carencia epistémica del monologismo de la Modernidad hace caso omiso de esa contextualidad del sentido de responsabilidad pública que porta una ética de los discursos. Pero, también, por otra parte de las condiciones comunicativas que tiende a dotar de subjetividad a los sujetos de la acción interlocutiva, en la construcción de los valores y tradiciones que los representan.

La fuerza deconstructiva de su tesis traza, en consecuencia, una ruptura en el mapa comprensivo de la actualidad de la filosofía de la Modernidad que ha fracasado en los procesos de dialogicidad que requiere la política para democratizar los poderes del Estado, y, consecuentemente, para garantizar derechos de vida a los colectivos ciudadanos en equidad y justicia.

La subjetivación en el nos-otros es una experiencia existencial de cara al otro con quien se convive a los efectos de una recreación de las existencias en común. La aparición intersubjetiva y postsubjetiva es concomitante con la presencia del universo de voces implícitas en los diálogos donde el mundo se instituye como mundo de vida intercultural para todos. Por esta razón la condición sine qua non es que el diálogo en sí mismo es una praxis ético-política que orienta la esfera hermenéutica del discurso hacia consensos que se relegitiman a través de la interacción de todos. Es su apuesta para concebir y poner en práctica discursos de recomprensión de los movimientos de resistencia que promueven las culturas originarias de nuestro continente como respuesta contra hegemónica a la racionalidad eurocéntrica.

La importancia del libro que presentamos al público lector, escrito por la Dra. Zulay C. Díaz Montiel, investigadora del Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Universidad del Zulia, nos brinda la oportunidad de conocer de primera mano, estas ideas, mucho más tematizadas del pensamiento de Fornet-Betancourt, en su correlato teórico y filosófico. En efecto, la construcción de la intersubjetividad es la instancia *prima facie* de la que se hace deducible el sentido práctico-moral del discurso. Más allá de las estructuras dominadoras de la comunicación global que anula la alteridad que se refleja y manifiesta en el mundo intercultural de los otros, el filósofo cubano insiste en considerar la comunicación empática que se genera en el diálogo en cuanto que praxis con sentido emancipador.

Saludamos con beneplácito este otro título del Catálogo de la Editorial Nova Harmonia, cuyo Director, el filósofo brasileño Antonio Sidekum, logra ampliar la gama de obras dedicadas a Raúl Fornet-Betancourt que este año celebra una vez más su natalidad a los setenta años.

A.B. Márquez-Fernández

Riohacha, 9 de Junio,
a la luz de la Costa caribeña de Colombia.

Introducción

En este libro nos propone un estudio teórico acerca de la *hermenéutica intercultural* que presenta Fornet-Betancourt para el desarrollo de la filosofía latinoamericana. El destacado filósofo de la liberación plantea un modelo de filosofía intercultural que reflexiona en términos ético-políticos, capaz de erigirse en una propuesta alternativa para la transformación del mundo a partir de la crítica a la filosofía monocultural presente en la racionalidad occidental.

Así pues, nos encontramos con un filósofo en el que confluyen las principales tesis de la filosofía de la liberación expuestas entre otros por Enrique Dussel, Roig, Ardao, Cerrutti-Gulberg, y la filosofía europea, principalmente a través del existencialismo de J-P Sartre y la hermenéutica de H-G Gadamer, para luego dar cuenta de una praxis histórica que se compromete más con un proyecto de vida emancipada que toma su sentido a partir de la presencia del pobre como sujeto histórico-cultural. Esto exige el descentramiento del filosofar en aras de abordar interpretaciones más genuinas y legítimas de las diversas tradiciones culturales en las cuales el Otro se contextualiza.

La crítica a la pretendida universalidad de la filosofía eurocéntrica, así como al modelo de filosofía inculturada latinoamericana, induce a Fornet-Betancourt a una concepción de la filosofía en *sentido intercultural* que afirma la polifonía del *logos* liberándolo de cualquier orden hegemónico de la cultura. El resultado es un nuevo paradigma: *la filosofía intercultural*.

Este nuevo paradigma de la filosofía se afirma, también, como una propuesta *descolonizadora* que le permite al autor reflexionar acerca del valor de la intersubjetividad histórica como determinante de todo saber humano; y, en consecuencia, considerar la trascendencia del diálogo como la experiencia comunicativa más

expedita para el acercamiento entre culturas. La filosofía se presenta así, como el intercambio intersubjetivo de ideas y pensamientos, que redescubren, a través del discurso ético-político, la pluralidad de formas de vida inherentes a cada registro antropológico de las praxis culturales. Por lo que se da paso a la posibilidad de la creación del “sujeto comunitario” que emerge de la pluralidad cultural de un quehacer intercultural acerca del sentido de la vida y las concepciones del mundo.

Al enfrentar una forma de saber contextualizado con otra, la interculturalidad como paradigma filosófico, se adhiere a una forma de universalidad que da cuenta de la diversidad plural del *logos* con el que se construye el mundo de vida cotidiano. La trama de sentidos se teje desde relaciones intersubjetivas que bien pueden ser consideradas como una pragmática de correlaciones que intervienen en la construcción de los sistemas de representación y significación simbólica de las culturas, que en todo caso favorecen la acción social que nace de las estructuras interdiscursivas de la comunicación de cada una de las culturas.

La filosofía intercultural como alternativa frente al modelo neoliberal de la globalización monocultural, reivindica con su diversidad hermenéutica y epistemológica la posibilidad de un diálogo intersubjetivo intercultural que orienta las praxis dialógicas en condiciones de igualdad y respeto a las diferencias. En toda cultura han de reconocerse estas praxis que son las garantías para el compartir y convivir en una interpretación del mundo que se transforma a través de la pluralidad de las visiones del mundo.

Se trata, entonces, de una aproximación desde la praxis dialógica de la filosofía a una hermenéutica intercultural de los *sentidos* o *logos* de la filosofía, es decir, acceder al fenómeno de la existencia desde su particularidad individual o colectiva a través del pensar racional y sensible donde las culturas encuentran su desarrollo más originario y auténtico, sin falsas mediaciones, para hacer posible la convivencia humana en ese universo en el que cada cultura expresa y comunica el mundo de la vida cotidiana ante sí y frente al otro.

A través del *diálogo intercultural* el desarrollo de las culturas entre sí es posible, pues es la praxis de este tipo de diálogo la que da origen a la *racionalidad intersubjetiva* entre las culturas que apelan al discurso práctico de una *comunidad-comunicativa* que respeta al Otro en su derecho a la diferencia. El carácter liberador de la racionalidad intersubjetiva que declara la filosofía intercultural, evidentemente se opone a cualquier modo de reducción o alienación de la racionalidad monocultural. Enfrenta, a partir de este principio, los retos y desafíos que demanda la destrucción del *sentido social* hasta ahora impuesto desde afuera por una concepción tecnicista de las relaciones humanas y el mundo objetivo. Se aspira, en consecuencia, al rescate de la humanidad a partir de una reconfiguración del mundo y su sentido desde distintas formas de vida.

En este sentido, el *diálogo intercultural* se configura, tal como lo expresa Fornet-Betancourt, en un aprender a filosofar desde el contexto del diálogo proveniente de las culturas¹; es decir, en el encuentro con la diversidad cultural se halla la posibilidad de concebir el mundo en términos intersubjetivos, fundados por la interculturalidad del diálogo que se enriquece con el Otro como alteridad cultural. Concebir el mundo desde diferentes formas de vida que con mayor dignidad alcanza a visionar un mundo más humano y solidario, legitima el pensar intercultural.

El derecho de las culturas a construir y revalorar su originalidad, también es una relación intersubjetiva donde están implicadas las valoraciones éticas de quienes desarrollan las praxis interculturales. Éstas no pueden prescindir de un orden de valor donde los actores de las praxis se reconozcan e identifiquen a través de normas. Los derechos humanos de existencia, presencia y comunicación con/el/del Otro, deben ser derechos humanos compartidos por todos a través de normas de justicia y equidad para cumplir fines comunes en aras de un bien para todos.

¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Costa Rica. Edit. DEI, colección universitaria. p. 20.

Lo anteriormente expuesto, supone la aparición una *ética discursiva* a partir de la aplicación de normas de valores comunitarios, que podría permitir la recreación entre las culturas de sus valores tradicionales, por otros, de más ampliación y cobertura cuya finalidad se cumple a través de praxis de integración y socialización de valores múltiples sin perder las características históricas de sus referencias humanas. Así, entonces, los valores éticos de una cultura sirven de enlace para desarrollar otros sentidos axiológicos de esos valores, según la diversidad de intereses compartidos. Luego, la *ética intercultural* formará parte de las relaciones intersubjetivas del diálogo intercultural, porque al superar la racionalidad hegemónica unitaria, las relaciones éticas podrán dotar de un sentido más humanitario a las praxis ciudadanas comprometidas con la libertad, la solidaridad y la justicia social.

CAPITULO I

El *logos* filosófico en su praxis intercultural

Las sociedades latinoamericanas son el resultado de la convergencia dominante y colonizadora de la tradición monocultural eurocéntrica. En ellas, se observan diversos colectivos ciudadanos que luchan por la re-construcción de un sentido identitario que promueva la transformación de la realidad sociopolítica impuesta, a costa de exacerbar la miseria y el empobrecimiento generalizado de seres humanos cuya identidad cultural ha sido interrumpida en su proceso histórico, por lo que está impedida en su pensar y actuar propio.

Las posibilidades de re-pensar nuestra condición de oprimidos se ha concretado en la reflexión filosófica inculturada de la liberación, que se erige como respuesta crítica al eurocentrismo filosófico. Se construye así, la noción de alteridad como ruptura de la totalidad que el eurocentrismo filosófico ha tratado de imponer en términos históricos², en aras de una universalidad que no da cuenta del Otro desde su propia historicidad.

En este devenir, de acuerdo con Fornet-Betancourt, la posibilidad del diálogo intercultural está dada por el hecho de que la filosofía de la liberación se comprende como articulación de una forma concreta de inculturación de la filosofía en América Latina, que tiene raíces en su propia tradición cultural³. Y siendo así, la existencia de la polifonía del *logos* filosófico da posibilidades para el diálogo entre culturas.

² *Ibid.*, p. 15.

³ *Ibidem.*

En la historia de miseria y pobreza que han padecido y padecen los llamados países de la periferia, se hace énfasis en el valor y necesidad de una política de la liberación. La posibilidad de construcción de un nuevo orden sociopolítico que surge de criterios prácticos que invalidan el establecimiento del actual ordenamiento *Orbis mundi*, reclama el reconocimiento del derecho a los excluidos y desamparados por parte de la actual institucionalización del sistema globalizante y homogeneizante.

La miseria de los pueblos latinoamericanos ha dado apertura al estudio de la superación de la comprensión del mundo como dominación. En este orden histórico, se explicita la condición negada de intereses legítimos, que como parte funcional de la estructura globalizada del sistema actual, correspondería satisfacer a los pueblos marginados en su condición de alteridad, que por ser los ausentes, explotados y dominados, son invisibilizados sin posibilidades de ver satisfechas sus demandas.

En este contexto en el que la filosofía de la liberación intenta superar la relatividad de los sistemas dados, se propone una trascendencia formal-histórica que explica la liberación como acción o proceso práctico por el que el sujeto deshumanizado, desde su propia condicionalidad cultural, pasa a ser un sujeto fáctico de la emancipación. Así, el oprimido como parte funcional del todo, se afirma como persona-sujeto.

En este orden de ideas, el nacimiento de la filosofía intercultural se desprende del compromiso que como intelectual latinoamericano, Fernet-Betancourt asume al plantearse el reconocimiento del Otro como Otro. Puesto al servicio que tiene ésta prioridad histórica para la filosofía intercultural, el autor, se plantea el desafío de hacer justicia a los empobrecidos de la Tierra buscando transformar el quehacer filosófico desde una visión monocultural a otra intercultural.

¿Qué significa, entonces, la filosofía intercultural?

Para Fernet-Betancourt, la filosofía intercultural se constituye en un proceso comunicativo polifónico donde se consigue sintonía

de diversas voces por el continuo contraste con el Otro⁴. Procurando abrir el espacio interdiscursivo se hace posible la comprensión de la identidad cultural de una comunidad humana determinada, como proceso histórico que se enriquece por la dinámica de la transculturación, la cual fomenta la solidaridad entre los distintos universos que componen nuestro mundo⁵.

El diálogo intercultural, por otra parte, como bien lo afirma el autor, es un diálogo de eticidades en el que confluyen diversas versiones de formas de vida que pueden concretar una cultura humana de la convivencia para la solidaridad y la justicia social. A través del diálogo intercultural, la filosofía intercultural, coadyuva a establecer desde un conglomerado de eticidades, un mundo de inclusiones desde las diferencias propias de cada cultura involucrada. Con ello, se busca responder a un mundo globalizado que en su estructura sólo atiende a la perfecta movilidad del capital, pero también, puede ponerse al servicio para el re-encuentro que enriquece los diferentes mundos de la vida cotidiana interpelados.

Las bases epistemológicas que sostienen el planteamiento intercultural de la filosofía, se fundamentan en la racionalidad crítica que plantea el re-encuentro entre culturas para la institución de un mundo que puede ser vivido en común desde las diferencias deónticas y axiológicas de cada *ethos*. La racionalidad crítica que se plantea en términos pragmáticos con la interculturalidad -desde la intersubjetividad interdiscursiva que auspicia la creación de un enfoque intercultural del sentido-, se pone al servicio de la construcción de un mundo más humano, por lo que implica desarrollar procesos discursivos donde las razones del yo, tú y del nosotros, superen el cerco cultural en el que se está inmerso en cada contexto específico, pasando así del diálogo monocultural al diálogo intercultural.

El desafío hermenéutico de la filosofía intercultural está en posibilitar la convivencia humana intercultural, defendiendo el

⁴ *Ibid.*, p.12.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

derecho inalienable que todo contexto cultural tiene con su respectiva formación histórica. Por lo que la transformación de la realidad, lleva implícito, la transformación de la racionalidad que se incorpora desde la perspectiva latinoamericana del mundo y la historia.

Esta nueva forma de hacer filosofía, entra en un proceso de búsqueda creadora que descentra la reflexión filosófica de cualquier centro cultural, desde la propia perspectiva latinoamericana para entrar en un encuentro con el Otro en su propia situación histórica. De esta manera, los sujetos involucrados adquieren posibilidades de transformarse recíprocamente, cuestión que enriquece sus propias memorias.

Los universos de sentido se ven ampliados en la medida que la mirada y la escucha del Otro se ven interpeladas desde su propio mundo categorial que conforma su propio horizonte de comprensión, desde donde puede ser repensada nuestra manera de pensar. Por lo que el autor propone, una actitud hermenéutica que renuncia a absolutizar lo propio asumiendo la pluralidad interpretativa como modelo posible para el entendimiento entre sujetos de distintas culturas, entre mundos de la vida cotidiana diferentes que pueden contrastarse.

Para la filosofía intercultural, pensar la realidad es reconsiderar lo que suele entenderse por filosofía. El paso de una reflexión monológica y monocultural a una nueva racionalidad intersubjetiva en términos interculturales, depende ahora de los saberes y experiencias culturales, resultado de la aparición de los invisibilizados excluidos del proceso histórico. La crítica histórica se convierte ahora en la metodología que puede enriquecer el planteamiento teórico; y Latinoamérica como subcontinente de constitución intercultural, desde su polifonía, irrumpe con la interpretación de su historia de dominio padecida como la otra historia americana que se resiste a callar su voz.

Así pues, el discurso filosófico de la interculturalidad lleva a considerar el análisis de la intersubjetividad, el diálogo y la ética, desde la propia perspectiva entre culturas, tomando en consideración

la presencia concreta del Otro. El planteamiento intercultural como perspectiva pragmática que asegura el valor que las tradiciones culturales transportan, se convierte en un problema de reinterpretación de la comunicación intersubjetiva que hace fundamental indagar acerca de su planteamiento ético en aras de coadyuvar al impedimento de la deshumanización del mundo abriéndose a consideraciones de formas de vida asimétricas.

Esta investigación se centra en el estudio de la filosofía intercultural latinoamericana de Fornet-Betancourt, teniendo en consideración el desarrollo del paradigma de la intersubjetividad en su vinculación con la trama de sentidos que los valores culturales asignan a los sujetos, para deliberar desde este horizonte el sentido intercultural del saber y la acción, como propuesta de humanización del mundo. Asimismo, desde la perspectiva del diálogo intercultural se tematiza la trascendencia que ha de crear el espacio plurivisional del mundo desde la concreción de eticidades que promuevan la reconstrucción de un mundo más solidario.

La importancia que presenta la tematización del estudio propuesto, se contextualiza en el marco de un proceso comunicativo polifónico que pone en práctica una praxis hermenéutica con el interés de intercambiar y contrastar, a través de un proceso de búsqueda creadora, la interpelación entre culturas que desarticula la reflexión filosófica de cualquier posible centro de dominación.

El cambio de paradigma que se produce con la filosofía intercultural, crea una perspectiva de emancipación concretada en la praxis interdiscursiva entre las culturas que sostiene sus fundamentos epistemológicos en: la intersubjetividad, el diálogo y la ética interculturales, con miras a orientar el entendimiento que puede ser universalizado, ahora, no a favor de la unidad y homogenización de la concepción del mundo, sino de la plurivisión de formas de vida que escuchan las voces de los excluidos.

CAPÍTULO II

Intersubjetividad intercultural

2.1 El yo-tú y el Nosotros de la hermenéutica intercultural

Interpretar la concepción intercultural de la filosofía de acuerdo con Fornet-Betancourt, es manifestar la concepción híbrida con la que se patentiza el desafío a la convivencia solidaria que reclaman las sociedades actuales. La interculturalidad de la filosofía para el autor, se basa en el supuesto de que las culturas son lugares filosóficos que posibilitan su práctica específica⁶, asumiendo así, una forma de enfrentar la determinación eurocéntrica monocultural con la que se ha tratado de uniformar la historia de la filosofía. Con ello, pretende abrir el diálogo intercultural del filosofar, además de reorganizar el mundo globalizado que aniquila la pluralidad de formas de vida, irrespetando con su estandarización comunicacional el sentido solidario que reclama una humanidad conviviente en muchos mundos.

La labor de interpretación y comprensión culturales que lo inducen a una actitud hermenéutica intercultural; el entendimiento intercultural como reconstrucción de la historia de la filosofía desde la consulta de las distintas tradiciones de pensamiento de la humanidad; así como, la interculturalidad como propuesta a una radical transformación de la filosofía desde el reconocimiento de sus fronteras con otras formas de pensar, se convierten en los tres ejes fundamentales del desarrollo de la filosofía intercultural en la actualidad⁷.

⁶ FORNET-BETANCOURT, Raúl “Filosofía intercultural”. In: SALAS ASTRAIN, Ricardo. (Coord.). (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol. II. Chile, Ediciones Universidad católica Silva Henríquez (UCSH), p. 401.

⁷ *Ibid.*, 405.

En este sentido, el autor establece un proceso de relaciones que descentra toda cultura de sus fijaciones etnocéntricas, convirtiendo las diferencias culturales en diferencias históricas relativas⁸. Así entonces, la hermenéutica intercultural de la filosofía se desarrolla como hermenéutica de la alteridad. Partiendo del reconocimiento del *extraño* que se constituye en intérprete y traductor de su propia identidad, se supera el horizonte de la división *sujeto-objeto* configurándose la hermenéutica intercultural en términos de interpretaciones intersubjetivas de un saber compartido, donde no media la tradición, sino más bien la autorreflexión de quien se hace consciente de una comprensión de lo *suyo* mediante la participación interpretativa del otro, diferente en términos culturales.

Así pues, la hermenéutica intercultural abre posibilidades para la interpretación intersubjetiva entre culturas. Superando el horizonte de las prácticas políticas insertas en un Estado-Nación, habrá que redefinir un discurso ético-moral intersubjetivo-intercultural como praxis que puede llevar a cabo un sujeto comunitario universal. Esto hasta ahora no ha sido posible y la historia de las sociedades occidentales se ha escrito en términos monoculturales, conduciendo la reflexión filosófica hacia una hermenéutica practicada desde la identidad de un *ethos*.

Desde la institución de las primeras sociedades occidentales la carencia de relación entre culturas, es decir, la ausencia de presencia del otro culturalmente diferente, ha problematizado de modo insospechado la relación intersubjetiva *yo-tú* del ser y estar en el mundo que compartimos desde la relacionalidad que nos hace seres humanos. Esto no quiere decir que esa relación sea imposible, lo que quiere decir, es que ha sido cosificada antes de aparecer como posible a consecuencia de arquetipos fundantes del sentido del ser en un imaginario social de lo que es el mundo, cuya máxima expresión se cristaliza en la modernidad.

La modernidad como concepción del mundo que arraiga sus fundamentos epistémicos y sociopolíticos en el aislamiento que el

⁸ *Ibid.*, 406.

Estado-Nación a interpuesto a la relación *yo-tú* o relación intersubjetiva intercultural, ha desvirtuado la relación entre sujetos de diferentes culturas, caracterizándola con la objetivación de la subjetividad cultural como principio de relacionalidad de la vida entre sujetos y sujeto-naturaleza, fundándose así la existencia humana en la sociedad moderna.

En este devenir nos encontramos sumidos en una concepción cartesiana de un *Yo* formal-lógico que sólo indaga sobre el significado universal de la razón asumiendo el *Yo* como un *Yo-de-sí*, obviando todo acto racional que parte de un *yo-tú* como acto de relacionalidad con la vida entre seres humanos culturalmente diferentes⁹. Este carácter represivo del *Yo* fundante ha generalizado una estructura relacional del sujeto consigo mismo, que lo torna objeto de sí mismo. Siendo cada quien fin para sí mismo, el *Tú* o sujeto intercultural no se estima en relación con el *Yo* o sujeto monocultural, sino sólo para convertirse en medio para el fin del individuo particular culturalmente determinado. En la sociedad moderna prima, entonces, la inexistencia de la relación *Yo-tú* o relación intersubjetiva intercultural que puede hacer posible instituir un *nosotros* como unidad plural entre culturas.

En este devenir, hacernos de una vida verdadera es encuentro, es entrar en relación *Yo-tú* (relación de la vida con los seres humanos) que al pensar y objetivar el mundo de la experiencia interpela el instante inmediato en el que se constituye un *Yo-tú* en un *nosotros*. El poder de relacionar la vida con el ser humano, puede construir una realidad del mundo más allá de la mera intención instrumental que todo lo reduce a objeto de conocimiento experiencial.

El *Yo-tú* se constituye en un modo de existencia que se pronuncia con el ser, haciendo posible que dicha existencia no sólo se limite a concretar actividades que tienen algo por objeto; es decir, *Yo-tú* constituye al otro en un *Yo* que no se hace cosa entre cosas,

⁹ Cfr. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. (2006). "De la filosofía de la alteridad a la ética de la convivencia ciudadana". In: TREVISAN. Amarildo, Luiz. / TOMAZETTI. Elisete, M. (Orgs.). *Cultura e Alteridade*. Brasil. UNIJUI, IJUÍ.

porque decir *tú*, es situarse en relación¹⁰. En este devenir la relación *Yo-tú*, se hace fundadora de relaciones recíprocas entre sujetos, indispensables, para crear un mundo más solidario y atento a los acontecimientos que hemos de enfrentar juntos.

Fundar entonces la *intersubjetividad intercultural*, requiere alcanzar una relación de la vida con el ser humano más allá de los preceptos y legalidades de un Estado-Nación, entendiendo, que toda vida verdadera es encuentro, acercamiento recíproco. Para ello, hay que superar los límites sociopolíticos-territoriales impuestos por el Estado-nación, además de los étnicos-culturales, religiosos, entre otros, que confinan la historia de vida de los pueblos a un *ethos* predeterminado, significando formas de vida que parecieran irreconciliables entre sí.

Hasta ahora la conciencia del *nosotros* desde la identidad cultural que nos identifica como miembros de una comunidad, se ha limitado por el concepto de “Nación” y a partir de allí se ha limitado lo que se entiende por exclusión e inclusión social. Hoy abogamos por un Estado de derecho democrático que debe establecerse desde las relaciones entre los pueblos culturalmente diferenciados y con la construcción de la intersubjetividad intercultural, lograr instituir el derecho que como seres humanos tenemos a una vida digna que sólo se puede alcanzar creando la solidaridad y justicia social desde la diversidad cultural. Si el mundo es un mundo simbólicamente estructurado, el entendimiento intersubjetivo intercultural como vía para el logro de consenso entre culturas, tendrá necesariamente que romper con las limitaciones socioculturales impuestas por la hegemonía de un *ethos*.

La pregunta de rigor salta a la vista: ¿Cuál es el significado que tiene entonces hablar de intersubjetividad intercultural?

Si partimos de la capacidad de relación que poseen los seres humanos para buscar el entendimiento de su relación con la vida (mundo) y de la vida con la naturaleza a partir del lenguaje como medio que hace posible concretar acciones comunicativas dirigidas

¹⁰ Cfr. BUBER, Martin. (2005). *Yo y Tú*. España. Caparrós Edit.

a lograrlo, partimos del potencial racional-comunicativo que el lenguaje tiene para lograr relaciones intersubjetivas, pero, confinadas a un acervo de saberes que compartimos aporoblemáticamente desde los procesos de reproducción cultural. Esto quiere decir que los componentes estructurales del mundo de vida cotidiano, cultura y sociedad, básicamente, deben abrirse a la consideración intercultural para lograr un proceso de integración social más justo y por ende más humano y universal.

Construir un mundo de relaciones que intervengan en la construcción de sistemas sociales interculturales, requiere de procesos que aseguren la racionalidad del saber en términos interculturales para cubrir las necesidades de entendimiento en la comunicación. Abrirse a la consideración de vidas colectivas que doten de capacidades interactivas a un *Yo-tú* reducido en un *ethos*, requiere de la creación de capacidades humanas intersubjetivas, que hagan posible, la realización de los sujetos a través de la objetividad del mundo como un *Yo-tú* intercultural. De esta manera, se pudiera abrir un nuevo escenario para crear un *nosotros intercultural* con posibilidades de ampliar los espacios de interacción pública, más allá de los límites de los Estados-Nación, redefiniendo así, el sentido de la convivencia en términos de intersubjetividad intercultural.

El impacto liberador que se podría lograr con el asentimiento de distintos referentes éticos-morales y culturales, puede servir a las prácticas sociopolíticas con miras a crear un espacio para el *nosotros* desde la consideración humana intercultural. En esta nueva acepción política de la convivencia humana, la *hermenéutica intersubjetiva* de la filosofía debe servir de antesala a ésta, para posibilitar un mundo entre culturas que sería un mundo de relaciones de la vida con los seres humanos sin distingo de razas, ni preconcepciones ético-morales, porque la intersubjetividad debe ser una construcción de relaciones entre culturas instaurada desde una racionalidad dialógica como razón que puede instituir el mundo del *nosotros intercultural*.

Las posibilidades de la acción social intercultural deberán estar inserta en las estructuras discursivas de la comunicación

intersubjetiva de actores sociales con distintas concepciones del mundo y diferentes formas de vida; ¿cómo fundamentar entonces el discurso ético-moral desde la intersubjetividad intercultural? En este sentido, las consideraciones de interés en común que puedan hacer posible la integración social desde la voluntad general, podría sustentar la igualdad de derechos que todo ser humano debe poseer como ser único (*ego*) frente a otro distinto a él (*alter*).

La necesidad de un proceso reflexivo intercultural que ponga entre paréntesis el mundo de vida cotidiano, se hace categórico para fundar un proceso de socialización intercultural trasladable a la esfera pública política entre Naciones, es decir, más allá de las fronteras que delimitan a un Estado-Nación. Construir verdaderos procesos de decisiones colectivas con actores con diferentes visiones del mundo y formas de vida, podrían sostener en el tiempo sistemas democráticos deliberativos cuyos aprendizajes sólo los ciudadanos en su condición de poder originario pueden llevar a cabo, dentro y fuera de un Estado-Nación, para comenzar a dirigir la emancipación de los pueblos, creándose como consecuencia el *sujeto comunitario universal*.

Enfrentar el reto emancipador de transformarnos en Naciones interculturales implica construir la legitimidad de un nuevo orden sociopolítico desde la discusión de las cuestiones práctico-morales socializadas en un espacio público intercultural, para disponer de la creación intersubjetiva intercultural de la voluntad colectiva. El nuevo trato de lo público y lo común desde la episteme intersubjetiva intercultural será lo que asegure la legitimidad de la nueva integración social.

En este devenir, la praxis sociopolítica ciudadana, en perspectiva latinoamericana, necesita profundizar procesos de participación que hagan posible la justicia social y política que se sugiere en términos intersubjetivos-intercultural, desde una concepción institucional que democratice la participación ciudadana intercultural en las decisiones gubernamentales relacionadas con la sociedad misma. Asimismo, un orden social creado desde la intersubjetividad intercultural, puede ir en busca

del logro de la justicia como bien material e ideal práctico de sociedades libres e igualitarias; no puede existir escisión entre orden y justicia social tal como se ha venido desarrollando en la sociedad capitalista neoliberal, porque el derecho a la justicia social es un derecho humano a la posibilidad concreta de realizar una praxis que políticamente nos comprometa con el ejercicio de libertades institucionales y cívicas interculturales.

El sistema de relaciones sociales que le sirve de contexto a un orden social intercultural no puede formar parte del mundo de vida cotidiano de cada una de las personas, porque la fuerza emancipadora que portan las acciones en las que la justicia se realiza, va más allá de la mera intencionalidad particular de fines e intereses. En todo caso, las relaciones sociales deben orientarse a permitir el cambio institucional a través de procesos emancipatorios donde las acciones societales estén dirigidas al logro del consenso que busca el entendimiento entre personas de distintas culturas. A este tipo de sociedades todos los ciudadanos debemos tener acceso y para ello es imprescindible la existencia de una concepción social de la democracia que no permita ningún tipo de exclusión.

Entonces, ¿Cómo instrumentalizar procedimientos que legitimen el nuevo orden social ciudadano en términos intersubjetivos-intercultural?

¿Cómo insertar a una ciudadanía latinoamericana en un espacio público intercultural?

Hasta ahora la democracia como praxis sociopolítica común se ha entendido en la concepción eurocéntrica de la teoría política trasladada a Latinoamérica, desde la homogeneidad cultural de sus miembros. La norma de igual trato se remite al *factum* del origen nacional común¹¹. Una vez que se nace en el mismo territorio y/o Estado-nación se tienen iguales derechos, amparados en los principios que rigen el orden sociopolítico en términos constitucionales.

¹¹ HABERMAS, Jürgen. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. España. Paidós, p. 113.

En estos términos, la construcción política de la voluntad común realmente no se ha construido con un contenido normativo racional, por el contrario se ha instituido en el contenido expresivo de un espíritu del pueblo que no necesita de la discusión pública¹². Una forma de vida nacional ha sustanciado el ser miembro de una comunidad que se concreta en la pertenencia de un pueblo Nación. Por lo que conceptos políticos como la igualdad de derechos, la solidaridad y la justicia social, tendrán que ser principios a los que hay que aludir para consolidar ciudadanía interculturales que nos adhieran a una comunidad más universal a la que como seres humanos todos tenemos derecho.

Hasta ahora, el concepto de pueblo ha estado muy por encima del concepto de humanidad, cuestión ésta que a hecho imposible hablar de un *sujeto intercultural* porque sólo se atiende a la territorialidad a la que alude el Estado-Nación, que funciona como compartimiento estanco al momento de considerar los intereses y derechos de los sujetos. Nos adherimos por nacimiento o naturalización a un Estado-Nación, resguardando de esta manera el derecho humano de pertenencia a una comunidad. Así, “gozamos” –entre comillas– de iguales derechos subjetivos bajo la organización constitucional del poder de un Estado.

Ahora, al hablar en términos de intersubjetividad intercultural se debe romper con la idea de consenso prepolítico entre miembros de un pueblo homogeneizado culturalmente¹³. Gracias a las propiedades procedimentales del proceso democrático, se puede garantizar la legitimidad social intercultural a través de la solidaridad ciudadana formada desde la opinión y voluntad estructurada democráticamente, posibilitándose un acuerdo normativo racional entre sujetos de diferentes culturas para lograr establecer un *nosotros intercultural*.

En este sentido, la *intersubjetividad intercultural* se forma como un concepto normativo que sostiene la formación política de la

¹² *Ibid.*, p. 114.

¹³ *Ibid.*, p. 116.

voluntad ciudadana, no como una agregación de intereses sociales, sino como concepto ético-moral que se apoya en el sujeto que actúa comunicativamente desde la comprensión intersubjetiva¹⁴. En otros términos, el concepto de *intersubjetividad intercultural* puede apoyar la construcción política de la voluntad ciudadana en la institución de un estado de derecho al que todo ser humano debe acceder, así como a un sistema democrático deliberativo donde cualquier denominación de pueblo puede abrirse para conformar una visión intercultural de la intersubjetividad, asumiendo un paradigma político que nos reúna como ciudadanos del mundo.

La autodeterminación democrática ciudadana debe poseer un sentido inclusivo desde el respeto a las consideraciones culturales, que no sólo tome en cuenta la realización de la identidad cultural, sino, además, un orden político que se mantenga abierto a la incorporación de los marginados, sin integrarlos en la uniformidad de una comunidad homogénea. Adscribir a cada ser humano el derecho a tener derechos en general, es asumir que son los mismos ciudadanos con su autodeterminación moral, los que pueden construir pueblos abiertos al mundo. Y en este sentido la intersubjetividad intercultural puede servir al reconocimiento consecuente de la igualdad universal de los seres humanos en la esfera de la vida pública¹⁵.

Afirmar la voluntad política de construir un mundo no globalizado pero sí universalizado desde abajo con la participación solidaria de todos, exige, tal como lo expresa Fonet-Betancourt, superar el etnocentrismo fáctico a través del diálogo entre universos contextuales que testimonian su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación, en un mundo donde nos reconocemos como prójimo¹⁶.

En este orden de ideas, exponerse a un proceso fáctico de comprensión intercultural para llegar a la intersubjetividad del

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.*, pp, 118-121.

¹⁶ FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2005). *Op. Cit.* pp., 400-403.

diálogo entre culturas, implica, por un lado, instaurar un orden sociopolítico donde la condición pragmática que lo oriente se supedite a las presuposiciones pragmático-formales de los actos de habla, que son los que dan origen a la intersubjetividad de la comprensión de la realidad en términos comunicativos. Las representaciones que se elaboren interculturalmente tendrán que valerse de una racionalidad discursiva que pueda interpelar la radicalidad de un horizonte de comprensión ajeno al que nos constituye, al tiempo que nos desafía como posibilidad de abrir otras perspectivas a la posición cultural que portamos.

Dicho en otros términos, la intersubjetividad intercultural, utilizando el discurso como forma de solucionar el disenso entre culturas, relacionaría formas de vida plurales desde la solidaridad y justicia social como principios fundamentales para la creación de una identidad latinoamericana, desde el respeto a las distintas singularidades culturales. En este caso, el *habla argumentativa* que representa el discurso, podría instaurar en condiciones interculturales, las posibilidades de un reconocimiento recíproco que versa a su vez sobre condiciones intersubjetivas universales del entendimiento. El lenguaje se constituiría en el medio específico para el entendimiento y la “zona de traducción” sería el contexto que forme la convivencia plural y universal, instituyendo a partir de las diferencias culturales, el sentido de creación compartido de un mundo más humano y solidario.

Una *hermenéutica del sentido intersubjetivo intercultural* está en construcción y seriamente comprometida con una racionalidad política capaz de instituir la igualdad de derechos que como seres humanos hay que hacer efectivos en términos universales. Abrir, entonces, el horizonte de prácticas valorativas dirigidas a la contingencia particular de los discursos en su entendimiento ético-político, requiere de una sociedad de ciudadanos autorreflexiva de su propia acción política, que delibere acerca del *status* del ser humano en una sociedad que tiende a la emancipación. Se concibe, de este modo, el desarrollo de una *moral pública* donde la *razón dialógica* inspire progresivamente el modo de organización política

y plural que reconoce el ejercicio de los derechos fundamentales por parte de todos, donde se encarnan intereses generalizables que pueden justificarse moralmente desde el punto de vista de los que todos podrían querer¹⁷.

Los fines colectivos implícitos de la racionalidad dialógica en los espacios intersubjetivos de la participación política ciudadana, deberán construir e instaurar sistemas abiertos de interacción sociopolíticos que garanticen procedimientos de justicia política que tomen en cuenta las diferencias culturales y las necesidades satisfagan expectativas de vida de todos los involucrados. Se debe lograr optimizar formas de comportamientos solidarios frente a otros, con un sentido social de justicia, que haga posible relaciones prácticas con sentido social¹⁸. Rescatar del colonialismo monocultural a mujeres y hombres de cualquier orden social represivo, demanda una praxis intercultural que nos aproxime a un *nosotros* efectivamente inclusivo por medio de experiencias políticas liberadoras, en un permanente compromiso de justicia y equidad con los otros.

2.2 La pluralidad comunicativa intersubjetiva entre culturas

La posibilidad de una pragmática universal del lenguaje ha sido estudiada por Habermas como base para pensar la razón de lo social. Lo que sostiene la dimensión pragmática, es, por un lado, la presencia de una comunidad de comunicación y por otro lado, la razón intersubjetiva que le sirve al *telos* del entendimiento: el acuerdo. Es así como la intersubjetividad es la base de una sociedad racional. En este sentido una sociedad es racional dependiendo de las condiciones de posibilidad dadas para la obtención de decisiones colectivas, por lo que la ética y la política juegan un papel

¹⁷ DÍAZ MONTIEL, Zulay. (2008). *Racionalidad comunicativa como episteme crítica y justicia emancipadora como praxis sociopolítica*. Tesis doctoral. Facultad de Humanidades y Educación. Doctorado en Ciencias Humanas. Universidad del Zulia. Maracaibo, p, 124.

¹⁸ *Ibidem*.

fundamental en las normas que pautan las decisiones y éstas tengan validez universal, en cuanto que puedan ser discutidas¹⁹.

La apertura a la comunicación genera pues, los nuevos fundamentos de la razón que se especifican como auto-reflexivos y comunicativos y a partir de allí, comunidad de comunicación y argumentos, se convierten en condición para hablar sobre la intersubjetividad²⁰. Siendo la razón intersubjetiva, en términos de afirmación de la comunicación, el paradigma que podría incluirnos a todos -como seres humanos- en un sistema sociopolítico intercultural, es el de la intersubjetividad, que se convierte, entonces, en fundamento para el cambio y la transformación necesaria para crear ese nuevo mundo intercultural.

En concordancia con la propuesta de Habermas, es muy válido lo que Fornet-Betancourt²¹ sostiene cuando afirma que una vez que la filosofía intercultural asume el diálogo entre culturas, se representa con ello, un nuevo paradigma que recupera la posibilidad, negada hasta ahora, de la pluralidad de la comunicación intercultural. En este devenir, asume el paradigma del cambio de la historia abriendo un nuevo horizonte para repensar la función de la filosofía en las historias socioculturales de la humanidad.

Nuestro autor abre nuevas perspectivas de reflexión para abordar la convivencia del saber en condiciones de igualdad o de relaciones simétricas²². No obstante, la diversidad de culturas, el

¹⁹ MÍLOVIC, Miroslav. (2004). *Comunidad de la diferencia*. España. Universidad de Granada, p, 62.

²⁰ *Ibid.*, 64-65.

²¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Alemania. Editorial Mainz, p, 99.

²² *Ibid.*, pp. 9, 14. El autor afirma lo siguiente: “Sospechamos que la constelación de saberes dominantes, debido sobre todo a que se levanta sobre los fundamentos filosóficos de una humanidad europeizante y androcéntrica, privilegia el saber que sabe hacer “industria” y nos instala así en una relación instrumental con el saber. (...) El saber es un instrumento. Es más debe tenerse de tal manera que su posesión nos capacite para usarlo como un instrumento eficaz. (...) Pero, ¿qué sabe este saber del saber que somos, por ejemplo, en nuestras aspiraciones por la justicia, la solidaridad o la dignidad de la tierra, o en nuestros deseos de mejorar o de vivir en paz, y que sentimos como necesidad de saber ser partes de un orden no instrumentalizable”.

mundo se sigue viendo amenazada por una cultura dominante del saber que no permite la libertad de los saberes. La crítica de este filósofo, apunta al saber instrumental que las sociedades tecnocientistas han levantado por encima de saberes prácticos como el ético-moral, que en última instancia es el que funda la posibilidad de la convivencia humana sustentada en la solidaridad y la justicia social.

En las sociedades modernas, por consiguiente, obviar esos otros saberes prácticos ha impedido los desarrollos humanos necesarios para originar esta diversidad cultural que proponemos en términos universales. Y al desfigurarse el perfil humano con el que debió crearse la humanidad, sólo se crea miseria, hambre y pobreza, para estas otras sociedades como, por ejemplo, las sociedades latinoamericanas, víctimas de la imposición de un saber que ha pretendido y pretende construir el tejido social desde una cultura y sociedad estandarizados, tal como el resto de los bienes y servicios producidos. Sometidos a la ruptura de nuestra historicidad, se ha desgarrado nuestra condición cultural como condición humana. Hoy preguntamos por ella y no precisamente para recrearnos en un pasado de opresión, sino para preguntar por el *humanismo* de un *saber* que nos ha despojado de nuestra humanidad histórica.

En la actual sociedad globalizada el encuentro entre culturas ha quedado sepultado. Solapadas las culturas por un mercado mundial que estandariza las interacciones económicas, que pretende al mismo tiempo estandarizar el resto de las relaciones humanas, se hace imposible interactuar entre culturas con miras a construir procesos interculturales dirigidos hacia el entendimiento a través del diálogo. En este sentido para que exista *encuentro entre culturas* debe identificarse más de una cultura en su historicidad y evolución concreta, y al mismo tiempo, el reconocimiento de diversos perfiles históricos y culturales deben flexibilizar sus límites con miras a desarrollar el encuentro intercultural.

Tal como lo deja ver en toda sus obras Fornet-Betancourt: la posibilidad de encuentro entre culturas debe pasar primero por la

crítica al monoculturalismo homogeneizante del saber y desde allí reconocernos como identidades diferenciadas desde procesos históricos-culturales que no se nieguen al diálogo, sino por el contrario fomenten su enriquecimiento cultural a través de interacciones interculturales.

Se trata de posibilitar otros mundos en convivencia solidaria donde el sentido y significado de la política, se constituya en un proyecto discursivo por parte de cada cultura en su capacidad para construir los escenarios de mundos de vida que contribuyan al fomento del *diálogo intercultural*. No se trata de desculturalizar las culturas en un intento retórico o ideológico de la política por negar su historicidad; más bien, se trata de generar dinámicas de acciones intersubjetivas entre historicidades que pueden comunicarse sin menoscabo o rechazo, dominio o control, de las identidades originales o auténticas. Por lo que desde la perspectiva de la interculturalidad, la pluralidad comunicativa entre culturas pasará, entonces, por afirmar las representaciones autóctonas de las identidades colectivas, para no caer en la estandarización que predica la globalización universalista, que no es más que una particularidad cultural globalizada en términos hegemónicos²³.

En este sentido Fornet-Betancourt, advierte que el globalismo de un estilo de vida como el que se reproduce en la sociedad de mercado y consumo del neoliberalismo, proyecta una adhesión existencial cibernética y mediática, que debilita las tradiciones culturales de los pueblos: sólo busca reducir al ser humano a su afán por consumir. Esta unilateralidad antropológica de la visión del ser humano, no contribuye a la experiencia del encuentro entre culturas para repensar la propuesta de universalidad intercultural desde la diversidad cultural de la humanidad. Si las culturas son

²³ *Ibid.*, p, 51, 52. (...) “Memoria, conmemoración y trasmisión suponen comunidad. Lo que quiere decir que tanto la identidad de una persona como la de un grupo requiere el desarrollo de lazos comunitarios. Esta experiencia sería básica, por tanto, para corregir el unilateralismo de una visión individualista de los procesos de constitución de identidad, como la que propaga la cultura hegemónica.”

realidades históricas, las memorias históricas deberían constituirse en interlocutoras en el propósito o deseo de recurrir al debate intercultural, con miras a crecer a través del conocimiento y del saber de las memorias de los otros.

A través de la libertad de coparticipación del y con el otro - que interpela nuestro mundo- en la constitución de normas que pueden orientar la convivencia colectiva, es que se consolidan las posibilidades de instituir otro mundo más humano y solidario. Desde este supuesto, el reconocimiento al otro como proceso práctico y cotidiano, deviene en la construcción de una verdadera política de participación ciudadana en los asuntos de Estado. Si se quiere exaltar la dignidad del ser humano como respuesta emancipatoria frente a la historia de deshumanización, negación y opresión que como tradiciones culturales no hegemónicas hemos padecido los pueblos hoy llamados tercermundistas, subdesarrollado, habrá que instituir sociedades que nos humanicen a través de interacciones sociopolíticas que establezcan verdaderas relaciones entre humanos.

Estas relaciones requieren de la creación de la convivencia humana entre pueblos, y para ello, el sentido de un nuevo orden comunitario internacional, tendrá que basarse en la justicia política para fundar una verdadera relación con el otro, diferente en términos culturales. Ahora, ¿cómo comunicarse entre culturas diferenciadas? Desde luego el saber que surge de la transmisión de la tradición, se convierte en un saber en constante revisión y crítica y nos interpelará mutuamente en cada caso; será un saber en todo momento auto interpelado a través de un proceso de autorreflexión que se nutre de las relaciones comunicativas, recíprocas y plurales, que cuestionan en términos prácticos nuestro entendimiento como seres humanos en relación.

Construir procesos de inteligibilidad para la interpretación del mundo en términos plurales, implica entender que el mundo no es dado *a priori* sino resultado de significaciones que dan origen a una hermenéutica intercultural del sentido que nos convoca a crear nuestra condición de humanidad. Por lo que la intersubjetividad intercultural contribuirá a instituir mundos y formas de vida, que

aunque diferentes, estarán abiertos al diálogo que los reproduzca en sus diferencias. Así, el ámbito simbólico que instituye la interculturalidad, debe comunicar la necesaria reciprocidad hermenéutica para comprender las diferencias y los conflictos propios de cualquier sistema de representación, significación y comunicación social. Esto se puede lograr a través de la roles y acciones de solidaridad como categoría racional de las interacciones sociopolíticas basadas en la justicia social que sirve de contexto a las múltiples praxis valorativas y simbólicas de las tradiciones de las culturas, que se manifiesten abiertas a esta hermenéutica de la intersubjetividad que se hace presente desde la alteridad.

El análisis de este tipo de procesos discursivos entre culturas nos lleva, entonces, a asumirnos y preservarnos como una especie humana asociada y reasociada que se hacen necesarias entre sí, pues el desarrollo intercultural de una sociedad y Estado no puede quedar al margen de las relaciones intrínsecas que se producen en las bases antropológicas de las culturas que en su origen comprometen la presencia de los sujetos de las mismas. A través de las diversas instancias y modos comunicativos insertos en la naturaleza histórica de cada una de las culturas, se pueden dirigir acciones políticas que pueden concitar intereses comunes para compartirlos y convivirlos como intereses generalizables.

Desplegar el sentido del mundo en ese reconocimiento de participación múltiple que hace y transforma el mundo en otros mundos posibles, que reconoce en los *mundos de vida*, precisamente, en las normas legitimadas por los sujetos afectados, la posibilidad para la convivencia humana intercultural. Sólo trascendiendo el carácter vivencial que nos otorga la identidad cultural, podemos convertir los saberes particulares, en saberes interculturales.

Es importante a tal efecto, replantear el espacio de la política como un sistema de interacción práctico que auspicia intereses generalizables que hacen posible dotar del sentido vivencial, a los valores de vida subjetiva, a las intersecciones entre los diferentes mundos y formas de vida; esto contribuye a la problematización de la política que se ha considerado únicamente como imposición de intereses económicos, para comenzar a enfrentar los conflictos

inherentes al dominio de una cultura sobre otra, a la vez que optar por el consentimiento de normas ético-morales que pueden permitir y hacer viables las relaciones de reciprocidad instituidas por el sistema de las acciones que se fundan en las relaciones no coactivas de la interculturalidad.

Sólo en acciones o praxis de este tipo, es que la posibilidad de un discurso comunicativo que atiende los fines de la relación intercultural del diálogo se puede vislumbrar como admisible. Es sólo por medio del protagonismo de los sujetos culturales y de los ciudadanos de la *polis*, que se puede promover el *entendimiento* entre culturas con la finalidad de validar ese encuentro con el otro, es decir, actos inclusivos en espacios que se abren políticamente a mundos de vida diferentes y revertir el mundo globalizado en un mundo abierto a la interacción intercultural.

En este sentido, Fornet-Betancourt, explica que la pluralidad de la comunicación entre culturas, no debe hacer abstracción del marco histórico en el que se lleva a cabo la interacción determinada por el proceso de globalización neoliberal. Advierte que la ideología de la globalización se presenta como un modelo civilizatorio sin alternativas, dador del único sentido posible. Por lo que la plurivisión cultural del mundo es más una esperanza, que un hecho configurante del rostro actual de nuestro mundo²⁴.

A la política del neoliberalismo y sus estrategias de globalización, insiste Fornet-Betancourt, se la debe enfrentar con la crítica orientada por el proyecto de una praxis intercultural en los fines de la política vista como orden hegemónico del poder de la razón monocultural para someter e inhibir la alteridad. En estos términos hay que responder al desafío del mundo unidimensional

²⁴ FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2000). *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Costa Rica. Editorial DEI, pp., 10-11. “El proceso resultante de una política económica que se expande mundialmente como la única opción civilizatoria de la humanidad y que, justo por entenderse y querer imponer como el único proyecto globalizable, no tolera diferencias culturales con planes alternativos, esto es, culturas con alternativas propias, ni en Occidente ni en ninguna otra región del mundo.”

que se globaliza, para contribuir en la creación de otro mundo que en su génesis propende hacia un ejercicio de la libertad como *conditio sine qua non* para la humanización.

Razonar para configurar otro mundo mejor desde mundos y formas de vida diferentes, no es imposible si la solidaridad que nos humaniza se construye como categoría de la justicia social. Las prácticas discursivas ético-morales entre culturas pueden lograr la institución de sociedades más humanas, si ante todo, prevalece en la esfera política la necesidad de relacionarnos como seres humanos necesitados de apoyo mutuo.

La globalización y sus procesos de representación y colonización, sin precedentes en la historia de la humanidad, vienen a universalizar el discurso homogéneo y uniforme de los poderes de la *cultura de consumo o masas* de la tecnociencia, con la finalidad expedita de controlar cualquier modo o manifestación alternativa que socave su legitimidad histórica o política. La crítica emergente que profesa la filosofía intercultural desde el diálogo con el otro, considerado como un encuentro entre esas culturas minimizadas o invisibilizadas, alienadas o marginales, toma *fuera* porque propicia ese quiebre del orden coactivo de la comunicación que defiende y justifica la globalización en aras de reducir la dialogicidad que recrea el desarrollo de las cultura entre sí y entre otras.

A ese fin liberador responde el diálogo intercultural en su afán por pluralizar los discursos y dar cabida a la palabra, la voz, la escucha de ese lenguaje donde el otro está situado y revelado, porque el otro no puede seguir considerado como un ser *extraño*. Esta contextualización fáctica, pasa por la crítica a los factores económicos, políticos, sociales y militares, además de la crítica a las estrategias de homogenización cultural neoliberal, sin las cuales no es posible entender cómo se puede dar la pluralidad comunicativa entre culturas²⁵.

²⁵ *Ibid.*, pp., 12-13. “La tarea crítica de denunciar la asimetría de poder consagrada en el contexto mundial dominante tiene que cumplirse al mismo tiempo como un intento de explicitar el programa del diálogo de las culturas en el sentido profundo de la calidad intercultural que debe caracterizarlo, a saber, como modelo alternativo al modelo vigente de la globalización.”

CAPITULO III

Diálogo intercultural

3.1 Pensar interdiscursivo y convivencia en el acuerdo con el Otro

Es menester cuando se trata de interpretar qué se entiende por pensar interdiscursivo y convivencia en el acuerdo con el otro, considerar la experiencia de la autoconciencia como relación complementaria entre individuos que interactúan entre sí, sobre la base del reconocimiento recíproco que crea el conocimiento de cada uno como sí mismo a través de la conciencia del otro²⁶. El encuentro con el otro será, entonces, medio y fin, que obra por medio del lenguaje y hace posible la existencia del individuo como sujeto socializado.

La influencia de Heidegger²⁷ en este planteamiento es indiscutible, pues va a sostener, según lo antes expuesto, que la posibilidad de *ser ahí* es posible porque también existe el otro, sin el cual no es factible hablar y asumir la existencia real de algún sujeto. En este sentido, lo que proyecta la existencia en el mundo no es una sustancia metafísica en el sentido medieval, sino un existir entre conciencias que se interpelan desde una otredad que no soy yo, toda vez que me da posibilidades materiales de concretarme como un ser yo. Asimismo, Hegel²⁸ basaría el reconocimiento recíproco en el conocimiento de la identidad del yo, que se hace posible a través de la identidad del otro que me reconoce a mí, dependiendo él a su vez de mi reconocimiento.

²⁶ HABERMAS, Jürgen. (2002). *Ciencia y técnica como "ideología"*. España. Tecnos, p. 15.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

Es así como en la Modernidad comienzan a vislumbrarse los primeros intentos, aunque incipientes, del pensar interdiscursivo para el logro de acuerdos compartidos. En la actualidad, el desafío de la convivencia intersubjetiva que se plantea desde la filosofía intercultural para la América Latina recoge, por una parte, de la ontología fenomenológica, lo que señala Fonet-Betancourt²⁹ siguiendo a Sartre: esa trascendencia del ego que reclama la existencia del otro para hacerse. Pero, por otra parte, va a insistir en que el acto comunicativo de la voz del otro en el desarrollo interpretativo del *diálogo dialogante* es una consecuencia directa de los mundos de vida implicados en el reconocimiento y las pluralidades de las conciencias.

En la filosofía intercultural, el movimiento de la conciencia en su *ontos* fenomenológico logra el reconocimiento de sus intencionalidades ante o frente a otras conciencias que la aprehenden y la significan a través de las palabras y el discurso. Pensar en y con el otro es pensarse en lo que se comparte con el otro en su yo consciente y en su intención subjetiva, como acto de humanización cultural e histórica. El otro es presencia humana pero de igual modo, acto discursivo. Ello se explica porque en cada mundo subjetivo el sujeto lo es de un yo que se abre al mundo en su intención existencial. Y es, precisamente, la comunicativa la que le asigna el rol protagónico a los encuentros compartidos con los otros.

El diálogo entre las culturas de la humanidad reclama el universo hermenéutico del lenguaje en libertad ontológica del sujeto para expresarse en sus referentes culturales más originarios. La *polifonía de voces*, tal como lo señala Fonet-Betancourt, es el resultado principal de esas praxis dialógicas de los encuentros que portan un fuerte carácter postcolonial del filosofar en Occidente, poniéndolo en relación con otros mundos que también tienen algo que decir desde sus propias representaciones e identidades.

²⁹ Cfr., FONET-BETANCOURT, Raúl. (1989). *Introducción a Sartre*. México. Editorial La Salle.

En su quehacer filosófico, la filosofía intercultural contextualiza el universo de encuentros discursivos desde la dignificación de los contextos culturales, como mundos específicos que saben compartir y coexistir en realidades afines, más allá de los límites definidos por su *ethos*. Este transgredir los límites o perímetros de las formas culturales entre las culturas, de acuerdo con Fonet-Betancourt, tiene un particular interés práctico por aquellas praxis dialógicas entre universos contextuales que testimonian con su voluntad de universalidad, exponer ante el otro los procesos pragmáticos de su racionalidad comunicativa³⁰.

Se constituye por medio de éstas prácticas de comunicación, un esfuerzo de traducción y más que de traducción de comunicación, entre contextos que buscan transmitir sus experiencias y referencias fundantes de sus particularidades respectivas³¹. Por lo que el diálogo intercultural se podría describir, como la práctica de comunicación-traducción que logra traducir los universos culturales unos a otros, creándose la universalidad que pone en marcha una perspectiva política intercultural de la solidaridad y la justicia social. Se recupera para el diálogo intercultural los espacios de correlación que ontológicamente definen y dotan de sentido a las existencias de cada cultura en el contexto de sus valoraciones, percepciones, sensibilidades, y racionalidades.

La filosofía intercultural propone historificar el proceso de constitución de las formas de racionalidad vigentes, desde un diálogo intercultural abierto y sin prejuicios que se conforma como comunión de prácticas de razón³². La consulta abierta entre culturas

³⁰ FONET-BETANCOURT, Raúl. "Filosofía intercultural". In: SALAS ASTRAIN, Ricardo. (Coord.). (2005). *Op. Cit.*, p, 402.

³¹ *Ibid.*, p, 403.

³² *Ibid.*, pp. 404-407. De acuerdo con Fonet-Betancourt: "Esto permite hacer manifiesto el tejido monocultural de dicho proceso y corregirlo con un plan de reconstrucción de la razón filosófica desde y con la participación traductora de las prácticas del quehacer filosófico en las distintas culturas de nuestro multiverso". En este contexto, se puede asumir que para el autor el diálogo intercultural se presenta como el medio para llevar a cabo "El desarrollo de

construye prácticas de recreación del discernimiento desde el diálogo polifónico, que puede dar razón de la situación de seres humanos dentro de su universo concreto y a la vez, puede razonar acerca de lo que es mejor para todos en términos universalizantes.

La interculturalidad de la filosofía, ensancha así, los razonamientos unilaterales de la razón, que sólo se piensa sometida a la dinámica del desarrollo capitalista de la producción. El diálogo visto como medio a través del cual se genera la práctica intercultural, contribuye a la superación del relativismo cultural en la medida que la pluralidad de las relaciones descentra toda cultura de sus fijaciones etnocéntricas y convierte las diferencias culturales en diferencias históricas relativas.

A través del diálogo intercultural, toda cultura descubre que no es “la medida” ni de sí misma ni de las otras; por lo que se requiere, para tener una idea de lo que llamamos *propio* o *nuestro*, el proceso de diálogo como participación interpretativa del otro³³. El diálogo intercultural de acuerdo con Fornet-Betancourt, se concreta en el medio capaz de construir otro mundo que se universaliza desde abajo con la participación solidaria de todos, afirmando la voluntad ético-política de quienes han sido excluidos de los procesos de desarrollo del capitalismo.

Así pues, trasciende la dialéctica de ser y estar. No pretende con-vencer al otro, por el contrario, presupone confianza en el proceso de interacción entre sujetos en situaciones culturales diversas, para *dialogar dialogando*, desde el encuentro que habla y escucha sin prejuicios las proposiciones que van más allá de intereses meramente particulares. Se habla entonces, de encuentros entre culturas concretas, de aproximaciones de aspectos multiformes, de

una hermenéutica de la alteridad que parte del reconocimiento del “extraño” como interprete y traductor de su propia identidad, que supera el horizonte de la división “sujeto-objeto” y hace del trabajo hermenéutico un proceso de intercambio de interpretaciones, esto es, una tarea de comprensión participada y compartida entre intérpretes que, mediante ese proceso, van tomando cada vez más conciencia de lo que pierden cuando cierran su interpretación y se encierran en ella buscando una garantía estable para su identidad o tradiciones”.

³³ *Ibidem*.

comprensión del otro desde su propia realidad cultural, desde su propia humanidad.

El esfuerzo que está de por medio, es aprender de los otros como los otros aprenden de nosotros, permitiendo que nuestras convicciones sean fecundas por las visiones de los otros³⁴. Dialogar en términos interculturales, es buscar juntos desde puntos de vista diversos el entendimiento que haga posible un proceso mutuo de aprendizaje que no tiene fin, considerando el carácter dialógico de las realidades que nos diferencian y nos asemejan, una búsqueda de la humanidad a rescatar. Se convierte así el diálogo intercultural en un medio idóneo para lograr solidarizarnos por una vida buena para todos, desde el logro de la justicia social que garantice los derechos humanos sin menoscabo a diferencia alguna.

La crítica que representa la filosofía intercultural al planteamiento monocultural de la humanidad, discierne acerca de alternativas frente a los desafíos de la globalización neoliberal, y entre ellas, plantea como propuesta el diálogo intercultural filosóficamente fundado como perspectiva de respuesta del sujeto que vive, y en cuya vivencia, reivindica una vida alternativa. Con ello, contribuye de forma explícita a la crítica sociopolítica de pueblos cuyas culturas han sido excluidas por la uniformidad cultural neoliberal.

Desde el contexto del diálogo intercultural, Fornet-Betancourt se asegura de la finalidad que persigue: la transformación en términos interculturales de la filosofía, entendida como un poner a la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas³⁵. De esta manera, pone al servicio del mundo de hoy el *desfilosofar* como factor de cambio en nuestro presente histórico.

³⁴ Cfr., PANIKKAR, R. (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. España. Herder.

³⁵ FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2000). *Op.cit.*, pp., 18-19. “La cultura en la que el ser humano está y es, hace al ser humano; pero al mismo tiempo éste hace y rehace su cultura en constantes esfuerzos de apropiación. La cultura, aun la que se llama “propia”, debe ser apropiada por sus sujetos. Y es precisamente en estos constantes esfuerzos de apropiación donde la cultura llamada “propia” se revela en el fondo como una opción del sujeto que crece

Asume así, el marco histórico cultural como referencia real a las exigencias del diálogo entre culturas, reivindicando, también, el derecho que toda cultura tiene a determinar las formas de dominio sobre su tiempo y espacio³⁶. La significación del diálogo intercultural cobra sentido como praxis sociopolítica al reconocerse como horizonte alternativo de esperanza, como factor configurante del rostro actual de nuestro mundo.

Para Fonet-Betancourt aprender a filosofar desde el contexto del diálogo intercultural, es ocuparse de la contextualidad fáctica que proyecta el diálogo desde el propio contexto histórico, y en este fluir, pregunta por condiciones concretas de vida de quienes se manejan dentro de procesos de comunicación intercultural. El derecho de cada cultura a ser sí misma, a través del diálogo intercultural, logra por medio de la filosofía constituirse en un modelo alternativo que aprende a conocer el proceso concreto por el que una comunidad humana determinada, organiza su materialidad con base a los fines y valores que quiere realizar.

Fonet-Betancourt es explícito al aclarar que no hay cultura sin materialidad interpretada en la organización social que se afirma como propia. Y en este devenir, la práctica de la filosofía desde el contexto de las exigencias reales del diálogo de las culturas, se presenta como la gran oportunidad para que la filosofía logre una verdadera universalidad, que sólo puede lograr, a través de procesos de universalización impulsados por los propios contextos culturales³⁷.

en ella; pues en esos procesos participa del conflicto de tradiciones latente en su universo cultural y tiene que aprender a discernir su “propia” cultura, a optar y tomar partido dentro de su universo cultural. Así el sujeto humano nace culturalmente situado; pero esta situatividad no es un destino; porque, por los procesos de apropiación indicados, cada sujeto humano puede resituarse su situatividad cultural; es más, puede reposicionar la posición o estabilización de su cultura, y optar por una vía alternativa; sea ya recuperando la memoria de tradiciones truncadas u oprimidas en la historia de su universo cultural, sea recurriendo a la interacción con tradiciones de otras culturas, o sea inventando perspectivas nuevas a partir del horizonte de las anteriores”.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibid.*, pp., 14-16.

El pensar interdiscursivo viene a suponer, entonces, una alteridad en términos culturales. Tal como lo diría Fornet-Betancourt: supone el cultivo a la *desobediencia cultural* que en su búsqueda por determinar sus metas y valores, genera a lo interno de su propio contexto histórico-cultural posibilidades de pluralidad de tradiciones, como conflicto entre ellas que abren y ensanchan las fronteras o límites entre culturas. Este conflicto de tradiciones, según el autor, debe ser leído a su vez como la historia que evidencia posibilidades de ser, truncadas por los propios sujetos que vivencian esas tradiciones³⁸.

En este sentido pensar interdiscursivamente en términos interculturales, es poder discernir acerca de las tradiciones de liberación u opresión que a lo interno de una cultura se suscitan, para modificar un mundo que no se agota en su propia historia, por el contrario, se refunda con nuevos procesos de interacción entre sujetos que asumen la *desobediencia cultural*. Al construirse la propia cultura en la opción que cada sujeto asume desde su propio discernimiento, se opta por la apropiación de la llamada *cultura propia*, y a partir de allí, la *desobediencia cultural* asume el pensar interdiscursivo como praxis sociopolítica intercultural de emancipación.

En estos términos la interdiscursividad del pensamiento requiere de la identidad cultural del sujeto que la asume, como opción ética universalizable. En nuestro caso, como latinoamericanos, el pensar interdiscursivo se erige como medio a través del cual se realiza la opción ético-cultural emancipadora, liberadora, asumida por los oprimidos y excluidos como sujetos reales que interactúan para modificar valores y tradiciones justificadoras de inequidades e injusticias sociales, buscando con ello actuar en los límites patrimoniales de la cultura, con miras a ensanchar el reconocimiento recíproco desde contextos interculturales.

Con ello se convierte el pensar interdiscursivo en el filosofar que se enriquece de nuevas experiencias con la comunicación

³⁸ *Ibid.*, p. 18.

cultural, transformadas en términos interculturales para abogar por un mundo de identidades que se abren a la pluralidad de experiencias más solidarias y humanas, concretándose la emancipación y justicia social desde una panorámica de multiversos culturales que las retroalimentan.

Hoy día las culturas, como visiones del mundo, se convierten en el recurso intercultural crítico y en la exigencia ética fundamental para el respeto a las diversas formas de vida que encarnan *praxis de libertad* como ejercicio reflexivo de autonomía. Además, desde la fragmentación de las culturas, los oprimidos y excluidos en ellas instituyen y concretan prácticas ético-morales, que rompen las cadenas opresoras con la reflexión crítica que media en este tipo de conflictos y encuentra en la comunicación con el otro, el medio idóneo para concretar en términos sociopolíticos las acciones que dan lugar a una reversión liberadora de la historia y las culturas³⁹.

El diálogo intercultural al presentarse como el camino que cada identidad cultural puede transitar, se convierte en un recurso capaz de ayudar a confrontar el desafío de asumir que toda identidad es perfectible como condición de posibilidad, evitando con ello, el etnocentrismo de erigirse como única⁴⁰. Así, la dialéctica del reconocimiento en este diálogo, es una disposición práctica que se realiza o no en la vida cotidiana en un contexto conflictual. Se conforma como un proceso teórico-práctico, abierto y frágil en sus conquistas y logros en la confrontación con la desigualdad e injusticia⁴¹.

³⁹ FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2009). *Op. Cit.*, p, 53. "(...) el diálogo intercultural se presenta como la alternativa racional y ética que permite que las identidades culturales, tanto en lo personal como en lo colectivo, entren en procesos de diálogo recíproco y descubran así, es decir, por el intercambio entre sus formas de ser y de vivir, sus límites o eficiencias. De esta suerte la identidad personal y/o colectiva pueden ser redescubiertas en su capacidad de compartir y de crecer con la identidad del otro".

⁴⁰ *Ibid.*, p, 54. "Identidades perfectibles son, pues, identidades con personalidad y pertenencias claras (como por ejemplo, una religión), pero abiertas a la interacción dialógica y al crecimiento en común hacia una universalidad inclusiva en la que caben todas las diferencias".

⁴¹ *Ibid.*, pp. 63-64.

La opresión del otro es la negación de su historia auténtica y originaria. Si bien esto tiene su data en la antigüedad ha formado también parte de la característica fundante del pensamiento y el discurso de la Modernidad en su concepción de la humanidad, al producir la reducción de la dignidad humana a privilegios de élites o estratos sociales subordinados. Se reprime, sobre todo, al *sujeto* de lo colectivo-comunitario en el sistema de organización social moderno: sólo se reconoce a quien se autodetermina como sujeto objetivado por el consumo y los mercados; por lo que se hace necesario, para llegar a acuerdos compartidos, concebir el espacio intersubjetivo del reconocimiento desde la praxis ético-moral que en lo cotidiano reconoce al *otro* desde la propia humanidad que lo asiste como ser humano autónomo y libertario.

La crítica a las reducciones de la racionalidad occidental del reconocimiento del otro, por medio de los poderes del discurso, es formulada por parte de Fernet-Betancourt, en varios niveles existenciales como el nivel antropológico, social, político, económico y cultural. La tergiversación de la dignidad humana como categoría fundante de la alteridad de todos los seres humanos, viene a formar parte de esa monoculturalidad que desea imponerse a través de la globalización. La dignificación universal de lo humano es también una categoría existencial que se acoge en la filosofía intercultural con el propósito de radicalizar la perspectiva del reconocimiento de los otros: seres humanos desposeídos de forma indigna y producto de la opresión, de la originalidad cultural de sus vidas.

En el actual orden social neoliberal, considera el autor, sin menoscabo a reducir o simplificar la complejidad del problema del *reconocimiento del otro*, el discurso hegemónico de la cultura dominante que no puede dejar responder a los intereses de la producción del mundo como un *objeto* más del consumo. En el diálogo intercultural el sujeto dialogante pasa de estar en un *proyecto abstracto* de la vida cotidiana, a ser una realidad convivencial con los otros. En este sentido, el autor plantea que el *otro* como *otro* culturalmente susceptible de indeterminación existencial y cultural,

se hace un problema de interpretación en su *forma* y su *contenido* a causa de las represiones o controles racionales impuestos por las propias instituciones y estructuras sociales hegemónicas. O sea, es la concepción neoliberal y global de capitalismo que en América Latina representan nuestras instituciones las que excluyen y humillan al otro en sus derechos fundamentales como ser humano; regulando restrictivamente su vida ciudadana en nuestras sociedades⁴².

Para el autor, las relaciones interhumanas en la Modernidad no son más que la interiorización de valores que someten el orden social a expresiones individualistas egoístas, en el afán desmedido de fundamentar un sistema de relaciones sociales con serias desigualdades y socialidades excluyentes. La respuesta alternativa que el diálogo intercultural puede generar frente a este modelo civilizatorio dominante, puede explicar su sentido apelando por la esperanza de rescatar la dignidad humana.

Este proyecto intercultural que utiliza la lógica del diálogo de las culturas, se opone a la puesta en marcha neoliberal de una *cultura mundial*, pues se propone la transformación de la universalidad del mundo en base a relaciones de cooperación o de comunicación solidaria entre universos culturales⁴³. Intenta con ello, abrir las culturas a la pluralidad de identidades ciudadanas como forma del nuevo sentido que la sociedad debe abordar para transformar el Estado-nación o Estado moderno, en un Estado poscolonial e intercultural.

El mundo deshumanizado reclama la emancipación como construcción de la humanización del sujeto sometido a la humillación de la exclusión e injusticia social. Y en este devenir, la importancia de la interculturalidad para romper con la estandarización y homogeneidad cultural, está en el imperativo del diálogo que orienta e interrelaciona culturas, abriendo oportunidades para universalizar modos de satisfacción de las

⁴² FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2000). *Op. Cit.*, p, 75.

⁴³ FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2009). *Op. Cit.*, p, 31.

necesidades vitales de la humanidad, que hoy día es un imperativo para la sobrevivencia y el mejoramiento de la calidad de vida⁴⁴.

En el descubrimiento de la naturaleza dialógica de la conciencia humana, se comprenden las relaciones intersubjetivas necesarias para darle sentido a la existencia. Y es específicamente en el discurso donde reside la base de relaciones democráticas para tratar de encontrar acuerdos razonables sin ninguna supresión del otro⁴⁵. Así pues, el diálogo intercultural se convierte en el procedimiento democrático a través del cual se pueden establecer relaciones entre sujetos de diversas culturas, reconociendo el pluralismo y el respeto como iguales desde una comprensión mutua, solidaria.

Como categoría práctico-moral, el diálogo intercultural se erige como inter-reflexión entre sujetos culturalmente distintos que discernen acerca de formas de pensar que determinan otras formas de vida, interactuando con valores humanos universalizables, tales como: la libertad, solidaridad, justicia social, dignidad. En este sentido, trasciende las visiones e intereses particulares a una cultura y asume la perspectiva universal de humanidad⁴⁶.

En la *polifonía de voces del diálogo intercultural*, se logra desenmascarar la función ideológica de la economía y la sociopolítica neoliberal, que ha sido expandida a través de la *cultura de masas*, colonizando el lenguaje y la memoria de culturas llamadas periféricas con respecto a las culturas consideradas centros de poder.

⁴⁴ DEMENCHONOK, Edward. (2003). "Diálogo intercultural y las controversias de la globalización". Capítulo V. In: FOrNET-BETANCOURT, Raúl. (Ed.). (2003). *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao. Desclée, p, 88.

⁴⁵ *Ibid.*, pp., 89-90. "El diálogo como un principio de las relaciones humanas desafía las relaciones y estructuras sociales, los patrones de la conducta y los estereotipos del pensamiento, que son obsoletos, aunque todavía predominantes. El paso desde el "centrismo" monológico (sea egocentrismo o eurocentrismo) hacia las relaciones dialógicas y "polifónicas" (comparable con la revolución copernicana) es para muchos asustante y doloroso. (...) Actualmente nos encontramos en una situación interin "entre dos épocas", cuando las estructuras tradicionales "monológicas" son cada vez más obsoletas aunque hasta ahora predominantes, mientras las relaciones emergentes del tipo dialógico son todavía embrionales y en el proceso de formación."

A través del reconocimiento del otro como *alter*, se propicia mayor inclusión y participación por medio de una interrelación deliberada entre culturas y en condiciones de igualdad desde el pluralismo antropológico-cultural. La interculturalidad pasa a ser, entonces, una cuestión práctica de saberse en relación, para aportar juntos a la creación de otro mundo más humano y solidario a través del pensar interdiscursivo entre culturas y acuerdos compartidos desde el respeto a las diferencias.

3.2 El sujeto del diálogo intercultural y su emergencia

Las transformaciones que el diálogo intercultural puede incorporar en el mundo de hoy, se restringen a la posibilidad que tiene el ser humano de concretarse como sujeto intersubjetivo; que como tal, es un sujeto comunitario y/o ciudadano, que utiliza la racionalidad dialógica intercultural para dirigir acciones hacia el entendimiento con el otro, diferente en su perspectiva de mundo y forma de vida. Este sujeto comunitario, emerge de la pluralidad cultural antropológicamente definida con un discurso ético-político que trama el sentido de un *cosmos* universal que dignifica la condición humana del sujeto. Hinkelammert lo llamó sujeto reprimido en su retorno hacia la emancipación⁴⁷.

A diferencia del sujeto antropocéntrico que surge con la Modernidad, el sujeto comunitario que debe nacer en la actualidad, se inserta en las estructuras discursivas de la comunicación intersubjetiva como actor social tal como lo explica Habermas. Este sujeto se recrea permanentemente en su vida cotidiana a través de un mundo de relaciones abiertas e interviene en la construcción de los sistemas sociales que el sistema hegemónico de poder no puede reducir, sin que éste pierda el sentido y comience a padecer de anomía societal⁴⁸.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁷ Cfr., HINKELAMMERT, Franz. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Venezuela. Fundación editorial El Perro y La Rana, Caracas.

⁴⁸ Cfr., HABERMAS, Jürgen (2002). *Teoría de la acción comunicativa I*. México. Taurus.

A partir de allí, se puede abrir un nuevo escenario en los espacios de interacción intercultural, que redefina el sentido de la convivencia en términos de la dignificación de ser humano. Lo significativo de una posibilidad comunicativa intercultural desde un discurso práctico-moral, es el potencial de emancipación que la praxis sociopolítica intercultural puede tener frente a la globalización neoliberal. Tal como lo sostiene Fernet-Betancourt, esto es posible, si se retoma la crítica a la universalidad homogeneizante y se comienza a filosofar en términos de universalizar la condición de solidaridad humana.

La constitución de un sujeto latinoamericano intercultural necesita de acuerdo con Yamandú Acosta⁴⁹, de la recuperación crítica de la categoría de sujeto como aporte al pensamiento crítico, y desde las relaciones de poder del orden dominante, recuperar su legitimación como sujeto inserto en unas condiciones preescritas culturalmente, y no por eso, poco sensible a actuar en espacios interculturales; por el contrario, debe ser un sujeto pleno de humanidad.

Más allá del universalismo abstracto en el que ha estado sumergido el sujeto contemporáneo, el sujeto comunitario intercultural, debe aportar a la construcción del contrapoder y contrahegemonía, lo referente a sus experiencias de participación comunitaria para convertirse en protagonista de su propia construcción crítica, articulando el sentido de su acción desde los excluidos y la no-dominación, condicionar la universalidad de la emancipación⁵⁰.

El sujeto comunitario, como sujeto sociopolítico, se hace responsable de instituir el sentido emancipador al que las nuevas instituciones están llamadas, construyéndose como sujeto inserto en una cultura de la esperanza para una sociedad sin exclusiones. Se erige así, un sujeto cuya trascendentalidad emerge y al mismo

⁴⁹ Cfr., ACOSTA, Yamandú (2009). *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Venezuela. Fundación editorial El Perro y la Rana.

⁵⁰ *Ibidem*.

tiempo se realiza en procesos de auto-reconocimiento y auto-afirmación, que no niega el reconocimiento a otras particularidades cuyas diferencias no impiden el diálogo legitimador de la humanidad del sujeto.

Será entonces, el nuevo trato que desde una episteme intersubjetiva se le dé al diálogo, con atributos interculturales, lo que pudiera asegurar una nueva correlacionalidad ético-moral entre los sujetos que emerge del sujeto comunitario. A través de prácticas dialógicas e intersubjetivas se pueden crear procedimientos que desarrollen acciones comunitarias, desde la solidaridad y el logro de la justicia como bien material o derecho humano y estimar como posible y concreta la praxis sociopolítica que nos comprometa a un buen vivir como seres humanos en términos universales.

El diálogo intercultural, se manifiesta entonces, como un procedimiento democrático alternativo frente a la globalización hegemónica del poder económico y político, entre sujetos comunitarios que luchan contra la exclusión social resignificando los principios alternativos de igualdad desde el reconocimiento a la diferencia. La lucha por la defensa de estos principios alternativos, se ha convertido hoy día en una sociopolítica del derecho de oposición contra toda forma de opresión ejercida sobre los negados del mundo.

En su implementación sociopolítica el diálogo intercultural potencia la construcción de los fundamentos básicos de una democracia participativa que resalte como principio de gobernabilidad la emancipación social del sujeto, que haciéndose comunitario, privilegia su condición de *poder de base* para radicalizar la democratización de nuevos mecanismos de convivencia social desde la demodiversidad de pluralidad de opciones y creatividad cultural.

De acuerdo con Boaventura de Sousa⁵¹, ya se están dando en la actualidad manifestaciones sociales globales subalternas, tales

⁵¹ BOAVENTURA DE SOUSA, Santos y RODRÍGUEZ GARAVITO, César. (2007). *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*.

como el *Foro Social Mundial* considerado como un inédito fenómeno político desde abajo. En tal sentido, explica que se han tenido experiencias políticas en las cuales los momentos de enfrentamiento se alternan con un mayor diálogo y más participación, representándose el horizonte dentro del cual se despliegan posibilidades de un diálogo intercultural.

Márquez-Fernández explica que para que el diálogo liberador avance en y con palabras y hechos, debe existir un verdadero espacio compartido que tal como lo entiende Fonet-Betancourt, abarque las formas históricas que dan génesis a la vida. Entendido en estos términos, el diálogo intercultural implicará una transformación del sujeto, en lo individual y colectivo, una verdadera revolución mental y social, del saber y sus instrumentos, del lenguaje y sus contenidos, de la sociedad en un continuo, del filosofar en un pleno devenir⁵².

El papel de la interculturalidad en la transformación de la filosofía debe partir del diálogo de las culturas, donde los involucrados, desde su concepción de autonomía dentro de la historia vivida, se organizan desde su saber práctico, y desde las diferencias culturales se constituyen en alternativa emancipadora que utiliza el diálogo como instancia de vida, necesaria para

España. *Anthropos*, pp., 44, 45, 49. “El Foro Social Mundial (FSM), representa una de las manifestaciones sociales con mayores posibilidades de perdurar dentro de la sociedad civil global subalterna y contrahegemónica que está apareciendo en nuestros días. En su definición más amplia, el FSM es un conjunto de iniciativas transnacionales que busca el intercambio de ideas y experiencias entre los movimientos sociales y las ONG que organizan luchas sociales globales, nacionales o locales dirigidas contra todas las formas de opresión causadas o facilitadas por la globalización neoliberal.” (...) “Aparte del consenso acerca de la no violencia, sus modos de lucha son extremadamente diversos y aparecen distribuidos en un continuo que iría del extremo de la legalidad y la institucionalidad al extremo contrario de la acción directa y la insurgencia. (...) “Finalmente, el FSM no se estructura siguiendo ninguno de los modelos de organización política moderna, (...) trae consigo la reaparición de una utopía crítica radical a la realidad cotidiana actual y la aspiración a una sociedad mejor.”

⁵² MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro y DE LOS RIOS, Livio (2001). “La filosofía del diálogo intercultural en el pensamiento de Raúl Fonet-Betancourt”. *Telos*, Vol. 3 (3), URBE, Maracaibo, pp. 285, 286.

valorizar y legitimar el reconocimiento antropológico de quienes dialogan⁵³.

La configuración del sujeto comunitario intercultural se resignifica en Latinoamérica desde la praxis de una ciudadanía que constituye sus mediaciones prácticas en espacios de activación y construcción de alternativas a la globalización neoliberal. Se convierte así, el sujeto comunitario, es decir, el ciudadano y/o ciudadana, en protagonista histórico-político de la apertura intercultural⁵⁴.

En este devenir las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente, por el contrario, se establecen en el diálogo mismo. Es un *diálogo dialogal* que se distingue del dialéctico porque no busca convencer al otro, sino más bien, encontrarse con el otro a través de la confianza mutua del reconocimiento. El encuentro se da entre seres que hablan, escuchan y se hacen conscientes de ser algo más que *máquinas pensantes* o *res cogitans*⁵⁵.

Con el ánimo de aspirar a la armonía o la concordia, el diálogo intercultural como diálogo dialogal, presupone la superación de una epistemología sin ontología, es decir, presupone un diálogo entre culturas concretas que entran en contacto. Los seres humanos somos más que razón, por lo que un diálogo real tiene que ser humano. Al manifestarse el interés de querer entender, el diálogo se convierte en *duólogo dialogal*⁵⁶.

Para convertir el lenguaje en un lenguaje intercultural se necesita encontrar de mutuo acuerdo las bases del diálogo dialogal, o lo que es lo mismo decir, se necesita crear un lenguaje intercultural.

⁵³ MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro y GUTIÉRREZ, Doris (2007). "Presencia de la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina". Caracas. *Apuntes filosóficos*. Vol. 31, pp. 182-183.

⁵⁴ ACOSTA, Yamandú (2010). "Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 15. No. 51. Octubre-Diciembre. Venezuela. Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad del Zulia, p. 43.

⁵⁵ PANIKKAR, Raimon (2002). "La interpelación intercultural". In: GONZÁLEZ, Graciano. (Coord.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. España. Biblioteca Nueva. pp., 34, 36.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 38.

Panikkar plantea que esta creación es una búsqueda compartida que se lleva a cabo hablando y escuchando, cada quien en su propio lenguaje expresa su pensamiento dentro de un universo de inteligibilidad⁵⁷. Los involucrados aprendiendo con el lenguaje del otro, logran establecer una verdadera comunicación con una posible fecundación mutua, manifestándose así el lenguaje intercultural, como una construcción Inter direccional.

El lenguaje revela en el encuentro mundos culturales distintos que poseen su propio criterio del bien y del mal, de la belleza y la fealdad, de la verdad y la falsedad, de la justicia e injusticia, haciéndose intercultural, en el encuentro comunicativo que se hace manifiesto en el propio contacto. Siendo la cultura la que proporciona los medios para la comprensión, se genera una relacionalidad entre distintos contextos culturales en los que toda afirmación adquiere sentido⁵⁸.

Siendo la vida de uno el reflejo de todo, Panikkar explica que la naturaleza humana no sólo forma una red única sino que toda la realidad constituye un todo relacional de elementos relativamente Inter-in-dependientes. Desde su punto de vista, el encuentro existencial en un intento genuino de diálogo consistiría en *duólogos* entre traductores, que se hacen capaces de tener un profundo conocimiento del espíritu de un lenguaje y no tan solo de un vocabulario determinado⁵⁹.

La sociopolítica de este encuentro consistiría en hallar juntos un proceder para el entendimiento, también en mostrar una actitud de querer aprender del otro. En este devenir,⁶⁰ el otro como *otro* y no como *nosotros*, debe sentirse en su propia humanidad, desde su conexión con la visión del mundo que lo sustenta; es decir, debe ser comprendido desde el descubrimiento de él como *alter*, para que podamos ir más allá de nuestro mundo conocido, abriéndonos a nuevos horizontes. Para ello, se requieren relaciones dialógicas

⁵⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 47, 48.

asociadas a la problemática sociopolítica de cada contexto que entra en relación intercultural, por medio de la puesta en práctica de la reciprocidad de perspectivas y la voluntad con las que se expresan.

En función de lo anterior, Vallescar⁶¹ explica que la cosmovisión, los procesos cognitivos, las formas lingüísticas y los patrones de comportamiento, son factores entre otros no menos importantes, que complejiza la intersubjetividad del diálogo en la interculturalidad. No obstante, la hermenéutica intercultural tiene que tratar con la comprensión de los contenidos de diversas culturas a través del lenguaje que devela quién es el otro, cómo piensa, cómo actúa e interactúa, cómo percibe la realidad.

En este sentido, la filosofía latinoamericana de la liberación en las versiones de: Dussel⁶², Hinkelammert⁶³, Yamandú Acosta⁶⁴, Cerutti-Gulberg⁶⁵ y Roig⁶⁶, entre otros, viene dando cuenta de quién es el sujeto de la emancipación, a partir del cual, la afirmación de la humanidad como sujeto es percibido como necesaria y posible. Desde las diferentes versiones expuestas existen aciertos y desaciertos que han empujado a la filosofía crítica latinoamericana a entrar en diálogo, con el propósito de discernir acerca de quién es el sujeto y cuál la eficacia de su movilización con respecto a las transformaciones institucionales logradas.

Iniciando Europa la Modernidad con el descubrimiento de América en 1492, nuestra historia latinoamericana ha sido testigo

⁶¹ Cfr., VALLESCAR PALANCA, Diana (2002). *El contexto intercultural*. In: GONZÁLEZ, Graciano. (Coord.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. España. Biblioteca Nueva.

⁶² Cfr., DUSSEL, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. México. Trotta. UAM-I, UNAM.

⁶³ Cfr., HIMKELAMMERT, Franz. (2006). *Op.cit.*

⁶⁴ Cfr., ACOSTA, Yamandú (2002). "La perspectiva intercultural como lógica de constitución del sujeto, estrategia de discernimiento y democratización en el contexto de los fundamentalismos". *Revista Pasos*. No. 104. San José de Costa Rica, pp. 13-23.

⁶⁵ Cfr., CERUTTI-GULBERG, Horacio (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México. FCE.

⁶⁶ Cfr., ROIG, Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México. FCE.

de los movimientos indigenistas ético-liberadores, de los movimientos independentistas del colonialismo europeo rechazando toda forma de sumisión, nutriendo así, los movimientos emancipadores desde la propia concreción de la historicidad del continente. Las tendencias liberadoras de un pensamiento filosófico único que surgieron a finales del s. XIX y principios del s. XX, conjuntamente con el nacimiento a finales de la década de los sesenta y principio de los setenta de la Teología y Filosofía de la Liberación, denunciaban en términos sociopolíticos la situación de pobreza y opresión que afecta a grandes sectores de la sociedad⁶⁷.

Todos estos momentos de irrupción en la reflexión ética vienen contribuyendo a la concreción de perfiles éticos del sujeto para crear un proyecto de sociedad donde la justicia, la solidaridad, libertad y dignidad humana, sean los valores fundantes en los que se apoye el derecho humano a la convivencia intercultural.

⁶⁷ Cfr., ACOSTA, Yamandú. (2005). "Sujeto", In: SALAS, ASTRAIN. Ricardo (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol.3, Chile. Ediciones UCSH.

CAPITULO IV

Ética intercultural

4.1 El derecho humano a la convivencia intercultural de un Nos-otros

Hoy día cuando se trata de tematizar y discernir *valores* a partir de la ética de la interculturalidad, es necesario reflexionar sobre buena parte de la vida de sujetos víctimas de una profunda dominación y exclusión de las libertades que brinda, para un buen vivir, el sistema sociopolítico imperante en un mundo globalizado. En sus acontecimientos y eventos individuales y colectivos, la vida humana como modo de realidad de cada ser humano en concreto, también se pregunta y responde desde esa condición de vida valorada que la relaciona con un pensar ético acerca de los fines materiales y espirituales de *bien* y felicidad que los sujetos desean y necesitan.

A la liberación de los *medios* represivos, instituidos para la obtención de *fines* predeterminados por *intereses* que clausuran los derechos humanos a un *buen vivir* y *compartir* entre todos, es que la ética intercultural orienta sus acciones y responsabilidades. En su práctica esta ética se inserta en procesos de liberación aptos para la superación de las estructuras de dominación, sobre todo, cuando la alteridad de las víctimas descubre como ilegítimo y perverso el sistema material de valores que guían la existencia real-sentida, como una realidad sumida en el hambre, la pobreza, la desesperanza e injusticia, que la patentizan.

Ese reclamo a formas de vidas más justas y equitativas, de quienes resultan las víctimas del sistema de opresión, se hace evidente a la luz de la crítica filosófica intercultural que se construye como resultado de un proyecto intersubjetivo de vidas compartidas

y cuya práctica discursiva sirve como detonante social y político de los sistemas culturales que encubren el uso arbitrario e irracional de los poderes y la gobernabilidad pública.

El proyecto discursivo de la ética intercultural avanza, cada vez más en la América Latina, puesto que en todo momento y circunstancia busca y obtiene mayores actores y sujetos participantes del sentido y la argumentación dialógica necesaria para dirimir y deliberar directamente sobre la conflictividad en la que se encuentran. Se crean, entonces, valores y derechos humanos alternativos que consolidan otras normas suficientemente consensuadas para legitimar acciones humanas cuya coexistencia pueden producir la universalidad que haga posible el reconocimiento de todos. El enfoque intercultural de la ética, está, entonces, en el intento de socializar con nuevas formas de vida que sobrepasen sus propios límites normativos y valorativos, en la búsqueda de la realización auténtica de un orden de vida mucho más justo y por ende más humano.

Darle un sentido humano a la historia del sujeto, es según Fornet-Betancourt, concebir la idea de los derechos humanos como proceso de construcción en el que los sujetos concretos instituyen la vivencia de su propia humanidad, desde la denuncia a las injusticias de las que son víctimas, presentando por tanto, el reclamo al derecho a que se les reconozca y respete como sujetos humanos⁶⁸.

⁶⁸ FORNET-BETANCOURT, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. España. Desclée. pp. 285-286. "La memoria histórica del sufrimiento del otro, de la historia de las injusticias cometidas por el hombre a sus semejantes, debería ser constitutiva de la reflexión filosófica como tal, pero debería serlo muy especialmente de aquella que considera que es incumbencia de su oficio participar en los debates que conllevan los procesos político-sociales de la esfera pública. Pues la memoria histórica potencia la capacidad de juzgar éticamente y, con ello, la práctica de la crítica en el sujeto. Además la memoria histórica confronta a la filosofía con el desafío de recuperar y activar aquellas experiencias históricas liberadoras que, testimoniando situaciones de sufrimiento y de injusticia, la "cultura" oficialmente reconocida como el "espíritu" de una época se empeña en reprimir y condenar al olvido, pero que deben ser rememoradas en tanto que momentos de una historia de liberación todavía abierta porque son precisamente memoria (hechos para recordar) del despertar de la libertad humana en la lucha del ser humano por la realización de un orden racional justo."

Fonet-Betancourt⁶⁹ explica que con la historia nos percatamos de nosotros mismos en cuanto sujetos que deben cargar con la responsabilidad de continuar la historia de la liberación, en la idea de que los derechos humanos son ante todo parte integrante de una tradición abierta a la memoria de liberación de la humanidad que puede ser calificada de *trascendente* a las culturas, y va cristalizando un *ethos* de liberación humana como alternativa de emancipación frente a las condiciones de dominación que desprecian al ser humano.

La lucha de los oprimidos por lograr el reconocimiento como seres humanos, para Fonet-Betancourt, ofrece una perspectiva de discusión a la problemática de universalización de los derechos humanos, ya que el compromiso es inherente a la realización humana de la vida, y esto trasciende todo *ethos* culturalmente particular, constituyéndose en un problema de humanización de la vida. Siendo, a su vez, los derechos humanos un compromiso fundamental para todas las culturas de la humanidad, el derecho a la convivencia intercultural se convierte en el común denominador que como tarea debe ser obra de todas las culturas del mundo como una finalidad común.

De acuerdo con el autor, el derecho del sujeto a la convivencia intercultural es interpretado en el trascender de un *ethos* que fomenta la crítica ética a las culturas. Los derechos humanos como componente esencial de la tradición de la memoria de la liberación, se constituyen, por consiguiente, en el contenido emancipador de seres humanos que sufren la injusticia de su propio orden sociopolítico, consistiendo el compromiso por universalizar la humanidad del sujeto, en una manera de interrelacionar la *intersubjetividad*, el *diálogo* y la *ética intercultural* como categorías a través de las cuales se pone a relieve la concreción del compromiso que solidariamente ha de llevarse a efecto por las distintas culturas de la humanidad.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 287-288.

En este sentido, el *diálogo intercultural* como medio que facilita el encuentro intersubjetivo entre sujetos de distintas culturas, contribuye al esclarecimiento y configuración histórica del derecho a la participación intercultural para la realización humana de la vida. A través de este encuentro dialógico⁷⁰ se transmiten las experiencias vividas que concluirán en una síntesis que pone en relación con la participación mutua, el compromiso de resguardar el derecho humano que todos tenemos a la vida digna.

Las exigencias éticas de un proyecto intercultural que acentúa la participación sociopolítica del sujeto, debe manifestar el convencimiento de que la liberación no significa sólo un liberarse con el otro sino también liberar para todos los mundos y contextos donde nos movemos⁷¹. Las estructuras sociales de opresión deben ser removidas a través de una consciente renovación de los valores que sustentan la materialidad cotidiana de la existencia, al tiempo que la categoría de la liberación siendo política y ética, debe servir para concientizar libertades reales en el pueblo oprimido como formas de *conciencia crítica* a las formas de opresión que se dan en nuestras sociedades.

La liberación sociopolítica intercultural es la alternativa u opción ética desde la alteridad dominada, sus *valores prácticos* deben consistir en concientizar al otro como *otro* intersubjetivo que también padece la pobreza, hambre, injusticia, negación y opresión. Tal como

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 293-294. “Se habrá observado que con esta propuesta de ver en el diálogo intercultural un medio para mejorar el discurso actual sobre los derechos humanos, estoy abogando por un “plus” en el campo de la cultura de los derechos humanos; o dicho con más exactitud, por una articulación orgánica de las diferentes culturas de los derechos humanos de que ciertamente dispone la humanidad, a partir del objetivo común consensuado en lo que he llamado el *ethos* liberador. Con lo cual se dice también que el diálogo intercultural no debe ser el lugar donde la idea de los derechos humanos queda puesta a la arbitraria disposición de las culturas particulares. O sea que los derechos humanos, sobre todo en su comprensión y formulación todavía dominantes, pueden y deben ser sometidos a la discusión intercultural abierta, pero eso sí con la intención de complementar y de fortalecer pluriculturalmente el objetivo fundamental: la defensa del ser humano en su vida y dignidad”.

⁷¹ *Ibid.*, p. 296.

lo expresa Dussel⁷²: ética de la liberación latinoamericana debe denunciar toda relación contraria a la realización del sujeto de acuerdo con su dignidad. En la denuncia de los impedimentos para el goce de una vida con dignidad se deben activar criterios de justicia social que desarticulen las estructuras opresivas del poder que condicionan y someten las relaciones autónomas y libres entre sujetos.

La ética intercultural se afirma, y contrasta con respecto a otras éticas individualistas o colectivistas, en principios particulares que garantizan el buen vivir de los sujetos vivos en sus respectivos mundos de vida: esos mundos de existencia humana donde el sujeto produce y reproduce sus condiciones materiales y sistema de representaciones, para *estar vivo* junto a otros congéneres. Se centra esta *ética del otro* en la responsabilidad solidaria de estimar la vida como el principio de *ser originario* en un *estar coexistencial* que hace de la libertad el *lei motiv* de su trascendencia. Ninguna racionalidad cultural puede arrogarse el derecho de imposición con la finalidad de auto declararse como la universalidad de la Historia.

Se trata de generar formas de conciencia moral donde los sujetos de las prácticas éticas deliberen y acuerden los fines de sus *intereses* a través de *medios* convividos: es introducir en los sistemas de correlacionalidad de los valores éticos normas públicas y políticas de actuación entre los sujetos con capacidad para normar equitativamente una *convivencia intercultural* que afirme la autonomía de los pueblos desde una praxis sociopolítica comprometida con el pluralismo moral que de cuenta de los valores supremos como máxima de convivencia real y pacífica.

En el espacio público es donde se debe habilitar la ética intercultural como ética discursiva de los fundamentos que dan sentido a una racionalidad comprometida con los procesos de inclusión y justicia social en la propia cotidianidad de la existencia, no desde la reproducción de un sistema tecnicista sino más bien como respuesta a la acción humana comprometida con la humanización del sujeto.

⁷² Cfr., DUSSEL. Enrique (1998). *Op. Cit.*

Superando lo meramente descriptivo del fenómeno moral, la ética intercultural que se propone desde América Latina busca un afianzarse en proposiciones normativas que tiendan a flexibilizar los espacios de la acción comunicativa del sujeto comunal que se instala en el orden social y político. La tarea normativa de esta ética intercultural es la de dotar de axiologías públicas a los actores o sujetos de las culturas que les permitan regular el sistema de valores prácticos más por el sentido de su uso, que por el poder de la ley para imponerlos y hacerlos cumplir.

La percepción que se tiene del mundo de los valores éticos y el cumplimiento entre los sujetos, proviene de una concepción de la realidad del mundo de vida cultural que permanece abierto a partir de las convivencias acordadas o aceptadas. La gestión pública de esta ética en lo político y social, así como en la recreación intercultural de sus valores prácticos, estará permanentemente respondiendo a la diversidad de praxis sociales que forman parte del cuerpo intercultural para la aceptación o no de los valores convividos.

La existencia de principios y normas que han de regir el encuentro de las culturas será, por otra parte, resultado de esa vigorosa socialización intercultural de las culturas para que se pueda generar la justificación de valores y normas que se instituyan desde la intersección de los límites de las culturas involucradas, es decir, no reduciendo sino ampliando los valores y normas específicas de un *ethos* determinado.

En este aspecto Fonet-Betancourt habla de la implementación de un *ethos* liberador⁷³ que ponga en relación de participación mutua,

⁷³ FORNET-BETANCOURT. Raúl (2001). *Op. Cit.*, pp. 292-293. “Se trataría, dicho en positivo, de fomentar el *ethos* emancipador de los derechos humanos como una herencia pragmáticamente abierta que le ha sido encomendada a la humanidad como el encargo del que todos sus miembros deben encargarse. (...) El carácter de la participación cultural en la configuración del *ethos* de los derechos humanos en el sentido concreto de un esfuerzo por lograr, con el apoyo de la pluralidad cultural, una cultura universal de liberación humana, entendiéndolo que sería universal porque nace de la participación solidaria de las culturas en este proyecto.”

el compromiso de la liberación de la humanidad desde la interacción entre las diferentes tradiciones culturales. En tal sentido, explica que el potencial crítico emancipador del *ethos* liberador, hará de la discusión intercultural un uso de la dimensión *intracultural* que consiste en un trabajo crítico de revisión de sí mismas, debiendo estar dispuestas a corregirse de acuerdo a las exigencias éticas derivadas de la participación en el proyecto de una ética intercultural.

El diálogo intercultural será entonces la exigencia real que ha de ponerse en marcha para habilitar desde sus principios y supuestos, la *inter-conversación* de los distintos *ethos* culturales, posible desde una ética intercultural. Para ello, se deben superar las limitaciones propias de lo específico y comenzar a considerar un horizonte de comunicación de las visiones del mundo, que sólo se puede lograr desde la práctica verdaderamente universal que se abre a un proceso de comunicación impulsado por los distintos universos culturales. Aproximarse a las diferencias culturales desde el diálogo y la ética intercultural, enriquecerá la diversidad como fuente de posibilidades para un mundo más solidario.

La ética intercultural aporta a través del *diálogo intersubjetivo-intercultural* el entendimiento social necesario para salvaguardar la diversidad cultural desde la práctica de relacionalidad de las culturas. En este sentido, podría fundamentar el comportamiento para todo sujeto moral que entra en convivencia pluricultural y pregunta por el conjunto de problemas que ha traído consigo en este momento histórico la etapa de globalización neoliberal⁷⁴, cuyas consecuencias

⁷⁴ BILBENY. Norbert (2004). *Ética intercultural. La razón práctica frente a los retos de la diversidad cultural*. España. Ariel, pp. 9-10. "La globalización, un conjunto de procesos acelerados de interdependencia económica, tecnológica y cultural mundial, ha incrementado la consciencia de los *problemas globales*. Entre los más destacados podemos citar la pobreza y el subdesarrollo, el deterioro del medio ambiente natural, la corrupción financiera, el terrorismo, el narcotráfico, el extremismo religioso, la violación de los derechos humanos, la falta de compromiso ético de gobernantes y ciudadanos, el genocidio y, por descontado, la xenofobia y el racismo. Ante éstos y otros problemas anexos se extiende poco a poco la opinión de que son necesarios, por lo menos, un concepto común del desarrollo y una mínima regulación global de los derechos y recursos de la población mundial, todo ello en la convicción moral de que la humanidad

deshumanizante de la condición de vida del sujeto, conjuntamente con la depredación masiva del planeta y su ecología, nos concierne a todos por igual. La ética intercultural es una ética pensada para la convivencia, y siendo así, su ocupación debe centrarse en coadyuvar a la construcción de un mundo más justo y equitativo.

En estos tiempos de globalización y exclusión, la ética intercultural no se autoproclama como una *ética mundial* y homogénea. Por el contrario, ella supone una ética de la pluralidad, la diferencia y la diversidad. Los valores que norma esta ética del otro intercultural, son valores reconstruidos por las praxis que los constituyen en un accionar frente a otros valores que no se comprenden como rivales u opositores, sino valores del *alter*. Se trata, precisamente, no de conciliar valores distintos sino de situarlos en un correlato de acciones prácticas donde en el contexto de universalidad ellos asumen el sentido contingente del actor o sujeto cultural.

Ricardo Salas⁷⁵, reconocido filósofo latinoamericano, por su parte, también contribuye a la interpretación intercultural de la ética. Lector e intérprete de los supuestos filosóficos de la interculturalidad de Fernet-Betancourt, presenta la ética intercultural como una propuesta teórico-práctica que muestra la cuestión del contextualismo y universalismo como una reflexión relevante en discusión interna de la filosofía latinoamericana en su esfuerzo por enfrentar al modelo económico hegemónico neoliberal. Por consiguiente, es necesario que esta concepción de la ética intercultural, responda en su transformación intercultural de las culturas, a la destotalización del logocentrismo de la Modernidad colonizadora, con un *inter logos* que contribuya en las definiciones de las condiciones de vida que permitan preservar la vida de todos:

debe poder sobrevivir y hacerlo en condiciones de coexistencia pacífica y próspera de todos miembros. (...) la ética intercultural es imprescindible para la consecución de una especie de <<mínimo común moral>> que coopere en bien de una globalización más sostenible y humanizada.”

⁷⁵ Cfr., SALAS ASTRAIN, Ricardo (2005). *Ética Intercultural. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Chile. Ediciones UCSH.

para eso esta ética requiere de una deconstrucción de la racionalidad monocultural, por medio de la inclusión de otras formas discursivas marginadas hacia la constitución plural de un diálogo intercultural que asegure un vínculo de reciprocidad entre esas pluriformes formas comunicativas, vivenciales, y valorativas de la vida.

En este contexto se plantean tres importantes presupuestos a tomar en cuenta al plantear una ética en términos interculturales: *i*) la universalización del discurso humano desde la dinámica de la vida misma; *ii*) la diferencia como reconstrucción de memorias que precisan alcanzar una mutua inclusión, y donde el proyecto ético no parte de la mera tolerancia a las diferencias sino de un nuevo modo intercultural de habitar en común; *iii*) la conflictividad como formulación de los problemas históricos y socio-culturales presentes en las sociedades latinoamericanas con signos de exclusión, violencia y discriminación⁷⁶.

A través del auto y hetero-reconocimiento de los sujetos, entonces, se debe recurrir críticamente a un modo de reflexividad discursiva capaz de desarrollar siempre planteamientos éticos muy críticos, evitar así el dogma de los valores, ampliar las formas interpretativas y de comprensión de valores en la diversidad de mundos de vida. Así, la ética intercultural bien puede ser asumida como una hermenéutica profunda de la constitución de los sistemas de valores intersubjetivos e intercomunitarios presentes en las diversas historias latinoamericanas desde la aparición de la Modernidad, donde serían inaceptables los determinismos sociales⁷⁷.

En la medida que se vaya consolidando este proyecto ético, es obvio que se inauguran nuevas relaciones culturales, se irá logrando la armonía de la convivencia desde las asimétricas interacciones histórico-prácticas que a través del discurso intercomunicativo favorecen la explicación e interpretación de las controversias y conflictualidades inherentes a los sistemas culturales,

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 41-42.

pero pudiendo prescindir de la violencia, opresión y coacción, momentos tan radicales en el dominio de la racionalidad monocultural. Y es precisamente en la *reflexividad* sobre la creación de orden de sentidos tan particulares a las tradiciones y cada contexto cultural de las culturas, que se logra que la ética intercultural sea una ética liberadora y reconstructiva⁷⁸.

La ética intercultural, por otra parte, asume creativamente el supuesto del *giro lingüístico* al definir la problemática de la razón práctica en términos de lenguaje. Desde el habla argumentativa y el discurso se entienden los procesos de la reflexividad, replanteándose la cuestión del sujeto a partir de una intersubjetividad que destaca sus propiedades hermenéuticas y pragmáticas para dar cuenta de la dinamicidad de los contextos⁷⁹. La reflexividad se maneja, entonces, como una praxis argumentativa referida a interacciones universales entre culturas.

No obstante, el predominio del lenguaje en la ética intercultural, no implica reducirlo todo a puro lenguaje; es decir,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 59. “La ética intercultural es una ética reconstructiva pertinente desde el punto de vista de la ética contemporánea, porque ella da cuenta de las diversas relaciones que asumen los contextos en los procesos de des-estructuración axiológica y des-regulación, y en particular explica la forma en que los contextos se transforman dando cuenta de procesos sociales y culturales conflictivos. No es una ética solo pensada para responder a los conflictos inter-étnicos o inter-comunitarios, sino que responde al corazón mismo de la diversidad inherente a las sociedades modernas multiculturales, porque efectivamente supone la cuestión de cómo poder dar cuenta de la relación con el otro, no entendido sólo como el pobre y el excluido dentro de mi propia formación social, sino también al extranjero, pero más radicalmente al que tiene otras razones diferentes a las mías. Esta indicación remite a que el reconocimiento y el heterorreconocimiento no se pueden separar desde esta modalidad intercultural de la ética. Al definir categorialmente la cuestión de la ética por la relación del sí mismo y del otro, estamos señalando no solo el problema cognoscitivo de cómo abrirse a las vivencias y valores del otro, sino también a las múltiples estrategias de cierre y de exclusión del otro en la vida concreta.”

⁷⁹ ROIG, Arturo. In: NO APARECE BIBLIOGRAFÍA *Ibid.*, pp., 60 y 66. “(...) 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”.

no implica que en las formas de comprensión de significado de los valores y normas se de una ruptura entre la narración y la argumentación que pueden caracterizar la originalidad de las formas expresivas y comunicativas de los sujetos de una cultura. Por el contrario, el *giro lingüístico* es sucedáneo de una necesidad del hablante por hacerse escuchar en su voz e interpretar en sus palabras, acto comunicativo que se inserta en su horizonte hermenéutico⁸⁰.

El derecho del sujeto a la convivencia intercultural se lleva a cabo precisamente en el momento que apoyado por su propio saber histórico-cultural, se hace capaz de interpretar el momento ético en el que se devela la eticidad del otro, entrando, entonces, en una relacionalidad sensible a la dinámica contextual en un sentido intersubjetivo. El carácter intercultural de la intersubjetividad es lucha por el reconocimiento y por el cuestionamiento de un pensar la relación de reciprocidad y de la alteridad, que supone siempre una apelación a la dignidad humana⁸¹.

Lo expresado conecta a la ética intercultural con la categoría intersubjetiva en cuanto relacionalidad entre sujetos de distintas culturas, explicándose así, el desafío al que responde articular *diferencia y alteridad*, cuando aparece el problema ético en las relaciones de alteridad entre contextos culturalmente diferentes, que

⁸⁰ GADAMER, Hans George (2001). *El giro hermenéutico*. España, Cátedra.

⁸¹ ROIG, Arturo (1981). *Op. Cit.*, p, 69. En este sentido: “No sólo es una relación entre seres humanos en general que defienden su vida, sino en la variedad de formas culturales en que se plantean los vínculos entre hombres y mujeres, entre profesores y estudiantes, de minorías y mayorías, y de naciones y Estados ‘pobres’ con naciones y Estados ‘poderosos’, con sus respectivas variaciones materiales, tecnológicas y espirituales. Lo humano de lo que se trata hoy día en el marco de esta ética intercultural, entonces, ya no alude a un simple humanismo de tipo filosófico –concebido a partir de una descripción abstracta de la existencia humana, y desvinculada de sus rasgos sociales y culturales-, pero tampoco lo niega, sino que lo encarna en categorías específicas. La categoría de lo “humano” remite a un dar cuenta de las formas nuevas de vida que brotan en los contextos culturales. Así, hoy tenemos una conciencia holística de la “crisis de ‘lo humano’” de una época y de una civilización científico-tecnológica definida desde los intereses de una parte reducida de la humanidad, que no satisface ni política ni éticamente a la mayoría de ella.”

logran alcanzar o no, la comprensión intersubjetiva del sentido que los hace humanos.

A tal efecto, la reflexividad que vincula lo normativo con los contextos valorativos de las culturas, de acuerdo con Fornet-Betancourt⁸², creará el espacio común compartido que determina la propia convivencia intercultural. En la hermenéutica intercultural de la filosofía que desarrolla el autor, se destaca la comprensión de formas reflexivas que se articulan desde una hermenéutica existencial del sentido a partir de los niveles de reflexividad contenidos en todas las culturas.

Es aquí, donde la interculturalidad se hace una categoría fundamentalmente ética, en cuanto que, remite a un mundo *abierto* que debe ser construido entre *otros, todos, nosotros*, para poder producir la convivencialidad⁸³. Esta construcción necesariamente debe abrirse a otras formas de reflexividad en otros contextos culturales, primeramente a partir de formas discursivas que abran el espacio comunicativo intercultural.

El propósito de este programa de la filosofía latinoamericana referido a la ética intercultural debe, de acuerdo con Dussel⁸⁴, elaborar los principios universalistas de liberación conducentes a cuestionar las perspectivas totalizantes encontradas en todas las culturas humanas. Para él, el *principio-liberación* será la justificación normativa material a considerar en primera instancia para la transformación de la sociedad globalizada, en cuanto que asegura la reproducción de la

⁸² Cfr., FORNET-BETANCOURT. Raúl. (2001). *Op. Cit.*

⁸³ SALAS, ASTRAIN. Ricardo (2005). *Op. Cit.*, pp., 81-83. “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 el otro. (...) En este plano, la noción de interculturalidad implicaría una nueva forma ética de dar cuenta de las relaciones entre las valoraciones substanciales que están a la base de la propia identidad y de los tipos de normas que cabe reconstruir intersubjetivamente, para conseguir el mayor reconocimiento.”

⁸⁴ Cfr., DUSSEL. Enrique. (1998). *Op. Cit.* Además: Cfr., DUSSEL. Enrique. (Comp.). (1994). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México. Siglo XXI.

vida humana. No se puede hablar de la crítica a lo interno de una cultura si no se descubre la exclusión y opresión del otro, con miras a propiciar la toma de conciencia con criterios de liberación.

El análisis sobre el mestizaje cultural, a lo interno de los diversos contextos latinoamericanos, casi siempre con una alta in-comunicación, debería marcar otra fase intercultural de la ética que destierre la cultura del silencio que ha marcado con la desesperanza nuestros diversos espacios de socialización e integración social. Los diversos sentidos constitutivos de los distintos espacios culturales, deben construirse con posibilidad para primar la experiencia de lo humano como registro de encuentros desde los des-encuentros. En éstos, la exigencia y reclamo de la justicia, la equidad e igualdad, que se puede plantear desde la ética intercultural es recurrente, pues se trata de dar cabida a las razones de los otros -pobres, negados y excluidos- de manera de trascender al entendimiento intersubjetivo con posibilidades de modos de actuar que concreten una vida humana que propicie la dignidad del sujeto.

De esta manera una ética intercultural, es una opción para América Latina, pues se presenta como un proyecto emancipador con verdaderas posibilidades para producir valores prácticos que hacen posible la realización auténtica de la vida. Además, al denunciar las inhumanidades que se han generado y se generan a lo interno de los procesos de reproducción cultural de las sociedades actuales, se pueden lograr acciones y decisiones en común que aboguen por la realización personal y comunitaria. De esta manera puede una ética intercultural, constituirse en un proyecto emancipador donde todos tengamos derecho a participar en la política con una visión más humana y justa del mundo.

Es en estos escenarios de la vida humana donde la interculturalidad de la ética debe juzgar su importancia: como posibilidad de cambiar y transformar el mundo desde la facticidad al incidir con su acción directa en la superación y transformación de los procesos civilizatorios impuestos por la globalización neoliberal. Hay que buscar ese espacio de comprensión intercultural para universalizar desde la dignidad humana, las condiciones donde

la ética puede hacer posible una vida buena y justa para todos. Para ello, la ética intercultural debe partir de la necesidad de realizar la justicia desde principios materiales que concreten verdaderas condiciones de vida humana digna.

La ética intercultural tendrá a su cargo mejorar la propia comprensión del otro, en cuanto a interpretar lo que el otro tiene que decir. Se abre pues, la hermenéutica en la ética intercultural como situación de partida a la reflexión sobre el otro y sobre la propia comprensión, de donde resulta la necesidad de la profundización histórica que busca develar el *sentido* de las representaciones culturales que implican abrirnos al entendimiento en nuestro encuentro con el otro.

Se ponen en evidencia que la experiencia intercultural desde el punto de vista de las praxis éticas de los sujetos que la viven, se debe expresar en términos de proposiciones morales acerca de lo que debemos hacer en la situación en la que *yo* y el *otro* se encuentran. En este devenir, entonces, las exigencias intersubjetivas en la ética intercultural juegan un papel fundamental, ya que al plantear interacciones entre sujetos de diferentes culturas se presentan convicciones morales diferentes, en razón de condiciones históricas distintas.

El diálogo intercultural, en su contenido ético, emerge como el medio que fundamenta moralmente un diálogo concordancia y resonancia con los otros, que admira y arbitra las diferentes posiciones históricas donde se debe construir el respeto recíproco, a través de un interés reflexivo que determine y haga compatible el sentido de las vivencias interculturales del encuentro entre sujetos de diferentes cultural. La institución de un mundo más humano basado en la ética intercultural, puede coadyuvar a verdaderos procesos de justicia social, universalizables, desde el encuentro como praxis liberadora de las condiciones de sumisión y opresión que *generaliza* la hegemonía neoliberal, como negación de la exterioridad constitutiva e histórica del otro.⁸⁵

⁸⁵ DUSSEL, Enrique (Comp.). (1994). *Op.cit.* p, 16.

4.2 La praxis intercultural de las éticas alternativas o emancipatorias

En Latinoamérica la inflexión de las éticas alternativas o emancipatorias han sido decisivas en su vinculación intercultural con los procesos de liberación, las teorías del subdesarrollo y la visibilidad de la opresión, en la explicación de la dependencia y marginalidad de nuestros pueblos. La crítica política de estas éticas forma parte del discurso antihegemónico al neoliberalismo, siempre en proclive al auspicio de formas de exclusión social donde un alto porcentaje de la población termina completamente deshumanizada y deslastrada de todo valor ético posible o idealizable para la construcción de las *utopías*⁸⁶.

Los tiempos de la globalización neoliberal, tal como lo hemos expresado a lo largo de esta investigación, son para Fornet-Betancourt el eclipse de la razón Moderna en su intento por anular la alteridad de otras culturas en sus símbolos, mitos, tradiciones, esperanzas. Ese ocaso supone un dominio que resta a los pueblos, entre otras cosas, el sentido subjetivo de su trascendencia en el mundo por medio de su obrar en comunidad. También, es un afán de destrucción por todo aquello que supone recuperar la libertad como proyecto de vida humana.

En tiempos recientes, el pensamiento de la liberación latinoamericana se hace eco de esas *utopías* humanas de pueblos cuya tradición nos habla de resistencias milenarias. Pueblos de agua y de tierra, marginados por la imposición de un orden civilizatorio que les saca de la *historia* por la fuerza de la violencia y la apropiación del poder. Esos colectivos humanos resisten y subyacen en una actitud de vanguardia desde su presión, porque saben luchar desde principios éticos que se cumplen a partir del respeto a la vida, y sobre todo a la naturaleza. A una idea de cosmovisión donde el mundo imaginario y valorativo de la vida y la reproducción de está,

⁸⁶ Cfr., CERUTTI, GULDBERG. Horacio (2007). *Democracia e integración en nuestra América. Ensayos*. Argentina. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC).

se norma por medio de conductas que se reconocen por la legitimidad de sus valores en la construcción de la comunidad.

Es un proceso de concientización que se viene profundizando como resultado de la reflexión crítica que apunta a considerar el *bien común* para todos con el fin de propiciar una praxis de justicia social, instituida por una ética sociopolítica que desde los otros viene formulada por el pobre, el oprimido, como sujeto emancipador. Esta praxis enfrenta la exclusión y desigualdades, en aras de favorecer la reproducción de la vida de hombres y mujeres que en conjunto, subordinan intereses particulares a los intereses de todos por igual.

Los condicionantes culturales que han padecidos las culturas latinoamericanas, marcan como uno de sus núcleos problemáticos a la ética como *razón práctica* para reproducir la vida humana comunitaria. Los problemas prácticos de la interacción social han tenido importante relevancia en Latinoamérica; el pensamiento latinoamericano ha sido y es autorreflexión acerca de la propia identidad, convirtiendo así la diversidad cultural en posibilidad para las éticas alternativas que han nacido en el propio seno de la incertidumbre por lo distinto, lo ajeno, lo muchas veces incomprensible, en la búsqueda por el *etho*⁸⁷.

En este devenir, la ética como intento de introducir el pensamiento crítico en la vida práctica cotidiana, se convierte en guía para la praxis sociopolítica, que busca el camino hacia la emancipación, cuestionando entre otros aspectos, el fuerte colonialismo al que se ha sometido nuestra propia identidad hundida en la dominación y desigualdad. Desilusión y esperanza, injusticia y exclusión, entre otras, se han constituido en categorías de análisis obligantes, para la crítica que estas éticas alternativas construyen, tratando de hacer posible la *utopía* de *ser nosotros* mismos delante de todos los demás.

⁸⁷ Cfr., DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo y BOHÓRQUEZ, Carmen (Edit.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino"*. (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos. México. Siglo XXI.

Se debate, entonces, en estas éticas alternativas, la lucha contra la globalización de la humanidad⁸⁸ desde un contra discurso ético que marca la diferencia desde la miseria y opresión de seres humanos sumidos en una deshumanización alarmante. Por lo que la filosofía crítica latinoamericana intercultural, es en sí, una ética de la alteridad que evita la objetivación de los valores humanos de los sujetos de las culturas.

Los proyectos histórico-alternativos al capitalismo neoliberal para concretar una vida humana digna, abogan en su construcción teórico-práctica por una ética de la alteridad, solidaria, liberadora e intercultural, que universalice desde la participación democrática de la ciudadanía, la confrontación con la ética monocultural del mercado, reivindicando el interés común frente al interés particular o privado.

En este acontecer, las éticas alternativas lo que tratan de enfrentar son problemas de justicia con el otro, con ese otro que somos entre otros los latinoamericanos, que irrumpimos para cuestionar el orden sociopolítico mundial que se interpela como excluyente e injusto al desechar las memorias éticas, o en cualquier caso, al homogeneizar los sentidos culturales de quienes se presentan como otredad y sólo son utilizados para la autorrealización propia de culturas hegemónicas. Nuestra memoria histórica constata que esa imposición del *sentido único*, ha dejado huellas imborrables de historias y memorias desaparecidas en nombre de la civilización y el desarrollo tecno-cientista.

Hoy día, nos cercioramos que la ética está apuntando a la acogida del otro, a la interpelación del otro, con la esperanza de construir un mundo de convivencias justas, de proyectos comunes y luchas compartidas. En este sentido Fornet-Betancourt, aboga por la *interculturalidad* como cualidad o experiencia que cualquier cultura, a partir de una praxis de vida concreta, logra cultivar desde la relación que plantea con el otro de manera no limitada, sino asentada más bien, en el dejarse *afectar, tocar, impresionar*, por el otro

⁸⁸ Cfr., FORNET-BETANCOURT, Raúl (2000). *Op. Cit.*

en el trato diario de la vida cotidiana⁸⁹. Asimismo, Dussel aboga por una ética de la liberación del ser humano sometido a estructuras sociales de opresión, que lo imposibilitan para practicar su libertad⁹⁰.

Aunados a Fornet-Betancourt y Dussel, las propuestas latinoamericanas como praxis éticas alternativas son presentadas, entre otros autores, por: *i)* Ángel Flisfisch, como una vía de solución a la problemática articulación entre sociedad civil, sociedad política y Estado, para reproducir al sujeto liberado, al sujeto de derechos humanos, como principio alternativo al súbdito, al propietario, al consumidor; *ii)* Norbert Lechner, como reinterpretación de los derechos humanos, entendidos como núcleo de un eventual proyecto histórico capaz de superar lo que caracteriza como “crisis de legitimación”, que proviene de una “crisis de sentido”, *iii)* Tomás Moulian, como referencia al papel que juega la ética en los intentos de legitimación política y sus correspondientes eticidades; *iv)* Franz Hinkelammert, como análisis de la sociedad burguesa en términos de su posibilidad, para recuperar el sentido de lo político como arte de lo posible, es decir, desde el realismo ético; *v)* Helio Gallardo, como acepciones de política que configuran conceptos de discernimientos de la política en su relación con el poder; y, *vi)* Win Dierckxsens, como articulación de la economía con la política y la ética para fundamentar los intereses en juego⁹¹.

⁸⁹ FORNET-BETANCOURT. Raúl (2002). “Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica”. In: GONZÁLEZ. Graciano (Coord.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. España. Biblioteca Nueva. p. 126. “Hay, por tanto, un saber práctico de la interculturalidad como experiencia que hacemos en nuestra vida cotidiana en tanto que contexto práctico donde ya estamos *compartiendo* vida e historia con el otro. Se trataría entonces de cultivar ese saber práctico de manera reflexiva, y con un plan para organizar nuestras culturas alternativamente desde él, para que la interculturalidad se convierta realmente en una cualidad activa en todas nuestras culturas”.

⁹⁰ DUSSEL. Enrique (1998). *Op.cit.* p. 91. “El proyecto de una *ética de la liberación* se juega de manera propia desde el ejercicio de la crítica ética, donde se afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido”.

⁹¹ ACOSTA, Yamandú (2003). *Las nuevas referencias al pensamiento crítico en América latina: ética y ampliación de la sociedad civil*. Uruguay. FHCE. Departamento de publicaciones. pp. 135, 140, 149, 153, 173, 175. “En el análisis de Flisfisch,

Las nuevas acepciones de *ser* y *estar* en la realidad escenifican una cosmovisión de la estructura social que exalta la dignidad humana como exigencia moral para la mundialización de la humanización, que se realiza como propuesta intercultural del espacio comunitario. En este devenir, la interculturalidad como categoría moral que sirve a la convivencia humana, requiere de condiciones sociopolíticas que se empeñen en el respeto a la pluralidad de visiones y formas de vida, legitimando así, la participación de todos y todas en la construcción de un nuevo orden mundial.

esos nuevos principios orientadores que parecen dibujarse, configuran una “ética de la política”, que implica algunas orientaciones. Las inferidas orientaciones son: autogobierno, control personal creciente sobre nuevos espacios, necesaria fragmentación o socialización del poder (y podría enfatizarse: la fragmentación del poder como el modo de su socialización), restitución de capacidades y potencialidades a las personas reales y concretas en tanto miembros de la sociedad en detrimento del automatismo de las estructuras”. (...) “En el análisis de Lechner, los derechos humanos son caracterizados como el marco normativo en el que se desarrolla la relación de poder. Por lo que eliminar las ambigüedades respecto de su estatus y significado, es condición fundamental para una eventual superación de la crisis de legitimación y de sentido, provocada por el imperio del “interés tecnocrático” que le ha sustraído a la política su base moral”. (...) “En el análisis de Tomás Moulian, se debe renovar el *ethos* de la necesidad, porque se ha reducido la libertad a la obediencia, obteniendo la posibilidad de articulación de un renovado *ethos* de la libertad”. (...) “En el análisis de Hinkelammert, se emplaza el “deber” en el marco de la categoría de “posibilidad” (“poder ser” y “poder hacer”)... En el nivel social la sociedad capitalista queda críticamente emplazada por su irracionalidad en términos de la racionalidad medio-fin. Se trata de un realismo ético que encuentra sus condiciones de posibilidad en el marco de un realismo político, el que a su vez las reconoce en el marco de un realismo económico”. (...) En el análisis de Gallardo, se discierne entre teoría política como teoría del poder, y la política como “construcción de comunidad” (teoría política como teoría de producción de la *polis*, en el sentido original del término trasladable a las actuales sociedades humanas y sus perspectivas de comunidad.). La “construcción de comunidad” es el criterio que permite legitimar el ejercicio del poder, así como su sentido en la transformación de la sociedad.” (...) Dierckxsens, se ubica al interior de la economía sustantiva, desde la cual es posible tener una perspectiva crítica sobre la economía formal y plantear como problema teórico y práctico, económico, ético y político, el de la reproducción de la totalidad y, en consecuencia, el de la racionalidad de la economía formal totalizada. Desde esta perspectiva teórico-práctica plantea la centralidad del referente ético del “bien común” en el análisis crítico de la globalización capitalista neoliberal”.

La vida de los pueblos del mundo ha de abrirse a interacciones interculturales que propicien como condición de posibilidad una determinada realización individual y colectiva. En esta nueva concepción sociopolítica, la interculturalidad sería constitutiva, más allá de la cultura, como discurso ético que sirve a la convivencia pacífica de las diversas culturas, y desde el sentido de una alteridad compartida, se expresa como condición moral de la interculturalidad. En este sentido, la relación intersubjetiva intercultural se erige como proyecto de identificación desde las diferencias no-indiferentes, es decir, ya no desde la estructura de un saber histórico compartido, sino más bien, desde un sentido humano de la relación que cobra su significancia en la asimetría que se sostiene de todo aquello que no soy yo y que encuentro en el otro.

En otros términos, la *no-indiferencia* y la *responsabilidad*⁹², como categorías éticas significantes para la relación intersubjetiva intercultural, se entiende como el sentido que da cuenta de una experiencia originaria, que aun estando culturalmente estructurada, trasciende los límites que ubican al sujeto en el espacio ético de la justicia, como espacio intersubjetivo de encuentro con los demás.

En este sentido, podemos reiterar que la *intersubjetividad intercultural* a través del *diálogo intercultural* como medio de entendimiento entre culturas, reafirma con la *ética intercultural* su posibilidad, en cuanto que ponerse en el lugar del otro implica crear un espacio moral intercultural como expresión humana de la

⁹² GONZÁLEZ. Graciano (2002). “La interculturalidad como categoría moral”. In: GONZÁLEZ. Graciano. (Coord.). *Op. Cit.* pp., 92, 95. Para el autor “la no indiferencia constituye la manera como la subjetividad, entendida como relación asimétrica, se toma su relación con todo aquello que no es ella, pero de lo que percibe que depende para poder decirse. (...) La posibilidad de la no-indiferencia como estructura antropológica depende de que el sujeto se ponga en el lugar del otro. (...) La exigencia moral de <<tener que responder>> dota de sentido a toda relación y convierte al individuo en responsable de todo y por todo. (...) El hombre descubre una manera de ser en relación con lo que no es él y, por ese camino, con los demás, es por lo que se siente constreñido a <<responder>>. Responder es *tener que decir* y, en este sentido, aquí, podemos rastrear un significado moral al origen del lenguaje”.

realización de la vida, que a su vez es creación de una actuación sociopolítica compartida y necesaria para construir un mundo entre humanos.

Las éticas alternativas subyacentes en estas críticas de la interculturalidad, entonces, contribuyen a la creación de espacios de moralidad pública que logran la inclusión de los excluidos desde cualquiera de los escenarios de la diversidad social y cultural, de sujetos que se hacen responsables desde sus asimetrías, de su humanización frente al otro. Lo que se pone en juego en los rasgos interculturales de estas éticas alternativas es, principalmente, su contribución en el desarrollo participativo del tejido de la intersubjetividad cultural. Lo que representa, precisamente, una actitud responsiva que activa fuertemente, por otra parte, la *fuerza retórica* del diálogo intercultural en la formación ciudadana de los sujetos de las culturas que se relacionan en un espacio de moralidad pública que a todos compromete, y, de allí, deriva el sentido de la responsabilidad como la otra cara de la no-indiferencia⁹³.

Esta estructura desde donde se interrelacionan, la ética, el diálogo y la intersubjetividad, responde a tres momentos interculturales del *sentido*; el primero, se refiere a la *interpelación* como momento inaugural de diálogo entre culturas, que se traduce en dejarse cuestionar por los demás sin que esto sea sinónimo de claudicación de ningún contenido cultural; el segundo momento, refiere el *testimonio* de lo que una cultura es como referencia de maneras de ser y estar en el mundo; el tercer momento, refiere a ese espacio de *dialogicidad* que no tendría sentido sin la correspondiente solidaridad originaria que sólo el lenguaje porta como medio para el entendimiento⁹⁴.

Desde estos procesos de intervención es que las éticas alternativas, subyacentes en la ética intercultural, vienen a dotar el

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 96-97. "Entender la relación intersubjetiva bajo el modelo de *estructura responsiva* es la condición de posibilidad de un discurso moral sobre mínimos o sobre modelos globalizadores de respeto y de vida en condiciones de humanidad".

campo del *sentido* de otras connotaciones valorativas entre quienes participan en el ejercicio de los valores prácticos de cada una de las culturas o formaciones sociales. Se diversifica el sentido sociopolítico de las relaciones humanas a partir de una racionalidad que nos sitúa en un desarrollo más genuino y en libertad de ser capaz de garantizar la supervivencia humana en condiciones de efectiva humanización.

La idea misma de la construcción intercultural del sentido, proviene de una institucionalidad de la política que debe ser considerada en su función humanizadora de la humanidad, que nos provee de un discurso que descansa en razones prácticas ético-morales. Propiciar actitudes ético-dialógicas asegurará, entonces, un tipo de praxis intersubjetiva que da razones para construir y admitir un mundo intercultural donde se valida la dignidad y el respeto entre culturas a juicio de cada sujeto actor en los sistema de valoraciones. Al mismo tiempo que se asegura una hermenéutica del sujeto vivo que dota de *sentidos* a la realidad del mundo, basándose en ese discurso que frente a la vida de los otros, propicia actitudes de encuentro y diálogo para reconocer y participar en la universalidad de las particularidades de sujetos que propician sus encuentros.

Las éticas alternativas tienen gran significación en la *praxis* intercultural del encuentro, se insertan frente al otro, precisamente, porque generan el cuestionamiento de la identidad uniforme o estandarizada habilitada por el poder que se propone desde la monoculturalidad, ya que abrirse a espacios interculturales es construir la moralidad de la verdadera alteridad como exposición permanente a ser reconocido desde la dignidad y el respeto que todos requerimos en la condición de humanos.

La diversidad de *sentidos* que postulan las éticas alternativas que también pudieran entenderse como emancipatorias, es que, en términos interculturales, reivindica para la filosofía de la interculturalidad espacios de interacción moral receptores de la diversificación de los usos de los valores universalizables en la contextualidad de los sujetos de las culturas. No se establece en modo alguno, una ética homogénea del control de los valores por

medio de un canon o catálogo de mandamientos a obedecer. Se trata de que los valores éticos al considerarse alternativos o emancipatorios tienen su origen a causa de las correlaciones antropológicas de los sistemas de representación y comunicación culturales. No es posible, en consecuencia, someter a crítica la autonomía ética o moral de una cultura, con respecto al valor de otras, si se desea ser con otros, desde una realidad que exige tener que responder con la no-indiferencia, sino con la aproximación a ese otro con un sentido de vida que reconoce su libertad en el encuentro.

En este aspecto, vale destacar que las valoraciones de los valores humanos de los otros en su actuación vivencial, sólo es posible para la interculturalidad en la medida que se consideren los espacios de la intersubjetividad proclives a espacios compartidos según fines comunes y generalizables. La condición del otro en su *humanidad* resulta clave para entender de manera ética la intersubjetividad, como un *encuentro real* donde los sujetos se exponen desde la proximidad intercultural que les estimula y afecta, pues las éticas de los otros en su alternancia, proceden con el interés de compartir mayores grados de responsabilidad, dignidad, respeto, fraternidad, solidaridad, justicia, de los que, precisamente, obtiene el *sentido* axiológico para todos.

El *ser intercultural* se manifiesta desde sí mismo vista la necesidad de interactuar con los otros, para crear una nueva condición humana a causa de los intercambios internos y externos de las culturas. Esta significación práctica está en mirar y asociarse con el otro desde la cultura propia de quien mira y se relaciona con una comprensión del mundo que no se niega a sí misma; es decir, hallarse heterogéneamente frente a los valores éticos de una cultura ajena propicia el encuentro de eso que no soy yo, al interpelar el sentido de la cultura propia desde un sentido ajeno⁹⁵. Aquí el diálogo

⁹⁵ BAJTÍN. Mijaíl (2000). *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. México. Taurus. p, 159. “En un encuentro dialógico de dos culturas, ellas dos no se funden ni se mezclan, sino que cada una conserva su unidad y su integridad abierta, pero las dos se enriquecen mutuamente”.

intercultural en perspectiva de las éticas alternativas, toma más vigor argumentativo y comunicativo⁹⁶ puesto que se encontrará sometido al contraste de valores, juicios, opiniones, decisiones y críticas, de otro mundo de vida que en su intento por franquear la totalidad cerrada de su cultura, se abre y expande a la alteridad.

Si nos planteamos nuestro acceso existencial a estar entre culturas con diferentes sentidos, entonces, la extensión de los valores y prácticas éticas de una cultura en relación a otra nos cambia por completo la panorámica de las prácticas de integración intercultural. Para que se haga posible este proceso de interculturalidad con las otras culturas, se requiere que la autoconciencia de los sujetos de las culturales se liberen de sus preconcepciones racionales, pues la presencia de las otras consciencias de los sujetos de las culturas, entran en una correlación de prácticas que se hacen en común, precisamente, porque el universal de los valores compartidos tiende a generar identidades más plurales y flexibles a los cambios de racionalidad y sensibilidad.

La co-presencia de las culturas en los roles de transformación que sufren los contenidos éticos de una cultura con respecto a los valores heredados o adquiridos en la experiencia intercultural, terminan por relativizar cualquier valor hegemónico de consideración ética que forme parte del interés de la moralidad pública o en común de los respectivos sujetos de las culturas. Al estar en esa relación de alteridad el *anthropos* de una cultura, el ser del sujeto deja de estar inmerso en un *totem* o deidad cultural represada por un universal absoluto, para pasar efectivamente a ser para otro interculturalmente indeterminado; es decir, la cultura no es posible sin la alteridad cultural que desde el reconocimiento asimétrico me interpela en la prácticas de mis valoraciones éticas.

Los fundamentos que abogan por una concepción de lo que es común a lo humano en el planeta, para realizarse dentro de una vida digna, es lo que le permite a las éticas alternativas constituirse en posibilidad universal para establecer unas bases de convivencia

⁹⁶ Cfr., FORNET-BETANCOURT, Raúl (1994). *Op. Cit.*

más justas y dignas de respeto entre humanos⁹⁷. Hasta ahora, domina en la cultura occidental desde un universalismo abstracto que no da cuenta de la otra cara de esa universalidad, que relega las otras culturas al campo de la barbarie o de la inmadurez.

Las éticas alternativas emergen de la diversidad de los contextos históricos y culturales de las culturas. En tal sentido la propuesta de una ética intercultural, no es cohesionar en una meta ética los valores *supra* de una ética desprovista de facticidad humana o material. Estas éticas particulares vienen a responder a los cambios producidos por la interacción que se produce en la recreación intersubjetiva de valores que con respecto a cada cultura se van a relativizar con el fin de lograr prácticas más comunes y plurales que normen sus usos y acuerdos entre todos.

Se trata de comprender esa arqueología de valores, muy bien caracterizados en los pueblos indígenas de América Latina, que en sentido intercultural se gestan desde los valores prácticos de cada cultura en relación con otras. Es una interpretación ética que se propone para interpelar la exclusión y dominación de las culturas denominadas débiles u olvidadas, por esa ingerencia del orden de valores dominantes de una cultura imperial.

Lo que se les presenta a las éticas del otro como problema, es ofrecer alternativas que hagan posible que lo común a lo humano se convierta en criterio de valor para la justificación sociopolítica de su universalidad. Esto consiste en hallar la argumentación que haga explícitas las razones que interpreten lo propiamente humano: es decir, la vida, la acción y la lucha por la dignidad de los pueblos del mundo. De allí, la interpelación que da voz a los oprimidos, excluidos y dominados, para sacar a relucir la otra cara que tilda de injusta y opresora la vida instaurada por la cultura occidental como cultura dominante⁹⁸.

⁹⁷ HERRERA. Joaquín (2000). “La riqueza humana como criterio de valor”. In: HERRERA. Joaquín (2000).. *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica a la razón liberal*. España. Desclee. p, 247.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 263. “Partiendo de esa concepción íntegra del ser humano, el criterio que nos va a servir para una apelación no colonialista ni imperialista de lo

Lograr abrir caminos hacia la universalización de la vida misma, es partir de la base de que no es posible globalizar las culturas⁹⁹, ni universalizar *a priori* contenidos axiológicos sin menoscabo de las dignidades humanas, pero si es posible mundializar el respeto a la dignidad humana para interpelarnos acerca de cualquier universalismo *a priori* que imponga criterios de valoración axiológica que no den cuenta de la vida de los miembros de culturas execradas.

Para lograrlo, todas las culturas deberán salir al paso para ofrecer sus puntos de vistas como opciones posibles a ser discutidas en condiciones de igualdad, de no-indiferencia y responsabilidad, con miras a consolidar espacios de lucha por la dignidad humana. Llenar de contenido la respectiva argumentación para un diálogo intercultural, tal como lo explica Panikkar, sólo se logra convirtiendo ese diálogo en dialogal, para que no permita degradar la humanidad de quienes con todo derecho reclaman justicia para hacer del mundo un hábitat más humano.

La visión intercultural del encuentro con el otro, reconoce para estos fines, la pluralidad de las culturas en sus formas argumentativas. Buscando alternativas éticas que hagan justicia a la diversidad de mundos de vida, cuestiona la legitimidad ética y cultural de un discurso neoliberal sobre la globalización, que no globaliza la humanidad, sino que expande un modelo civilizatorio que marginaliza y excluye toda diferencia cultural en su capacidad de organización sociopolítica, perdiéndose así, la fuerza de transformación de la realidad histórica concreta de los pueblos relegados del propio curso del *progreso social o fin de la historia*.

En esta visión neoliberal civilizatoria, no hay derecho a voz propia en la configuración de la humanidad y menos aún, identidad

humano universal es el de *riqueza humana*. Este criterio se despliega del siguiente modo: a) el desarrollo de las capacidades, y b) la construcción de condiciones que permitan la real *apropiación y despliegue* de dichas capacidades por parte de individuos, grupos, culturas y cualquier forma de vida que conviva en nuestro mundo.”

⁹⁹ *Cfr.*, FOrNET-BETANCOURT, Raúl (1994). *Op. Cit.*

cultural libre de dominación externa; por el contrario, los valores y fines de las denominadas culturas periféricas por el orden sociopolítico neoliberal, son reificados en nombre de la objetividad técnica con la que se dirige el curso de la vida, desconectándose así, el desarrollo de la humanidad del progreso y desarrollo sociopolítico.

Como alternativa ética a los procesos de homogenización cultural, la interculturalidad toma posición contra el proceso uniformador de culturas que representa la globalización neoliberal que hoy se impone, al establecer desde un sentido crítico, la legitimidad de la creación y transformación de los espacios de convivencia humana, por parte de quienes conforman comunidad para la realización de la vida¹⁰⁰.

La emancipación de las culturas es emancipación desde la diversidad concreta de seres humanos en su proceso de vida cotidiano real. En este proceso, las éticas alternativas en el pensamiento filosófico de la intercultural juegan un rol protagónico a la hora de las praxis sociales comunitarias, a fin de lograr la humanización de lo humano desde su diversidad de formas de vida; y en este sentido, la ética intercultural resulta de las éticas alternativas que la componen y le dan sustento para enfrentar la *ética* del mercado y del consumo que el proceso de globalización capitalista neoliberal impone a la vida de los otros, y que niega de facto las condiciones de posibilidad de la propia vida humana como determinante de la justicia social que emancipa y crea el bien común.

¹⁰⁰ FORNET-BETANCOURT. Raúl (2001). *Op. Cit.*, p, 375. “El núcleo de esta alternativa radica en tomar la idea de la interculturalidad como hilo conductor para desarrollar una praxis que, ateniéndose consecuentemente al principio rector del derecho de los seres humanos a tener una cultura propia, no sólo fomenta y cultiva la pluralidad de las visiones del mundo y el respeto mutuo entre las mismas, sino que procura ser además un instrumento adecuado para la realización concreta de una pluralidad de mundos reales. La interculturalidad se propone, pues, como una alternativa que permite reorganizar el orden mundial porque insiste en la comunicación justa entre las culturas como visiones del mundo y porque recalca que lo decisivo está en dejar libres los espacios y tiempos para que las “visiones” del mundo puedan convertirse en mundos reales.”

Consideraciones finales

En este libro se realizó una hermenéutica intercultural de la filosofía latinoamericana de Fornet-Betancourt, desde la perspectiva del diálogo, la ética y la intersubjetividad. El trabajo filosófico del autor destaca la significación de la interculturalidad como episteme liberadora de la filosofía, de los límites impuestos por el eurocentrismo, para re-hacerla, desde la interacción de otras tradiciones culturales en la búsqueda de una visión más universal. La hermenéutica filosófica con la que se interpreta el *logos intercultural* en la filosofía de Fornet-Betancourt, parte de un pensar reflexivo que sirve para contextualizar la heterogeneidad de las culturas latinoamericanas; también, de una pragmática intersubjetiva de los discursos, y del sentido crítico con el que el autor cuestiona el modelo neoliberal de la globalización monocultural.

La principal característica que pone en evidencia este cambio está relacionada con una forma de saberse en relación con *otros* saberes y experiencias, que también tienen algo que decir, vinculados a culturas determinadas por su propio tiempo y espacio. Se desenmascara así, la universalidad autoproclamada de una cultura occidental dominante, puesta al servicio del capitalismo neoliberal monocultural; y en este sentido, la interculturalidad se hace una teoría crítica latinoamericana que enfrenta un modelo hegemónico de universalidad puesto en marcha por la globalización, o bien por cualquier cultura que se proclame desde la monoculturalidad.

Con la crítica al modelo monocultural de dominación, el autor se sensibiliza con un compromiso de universalidad conseguido por la interacción de todos los *logos* que habla la humanidad, que evita la totalidad homogénea de formas y cosmovisiones de vida, abriéndose a espacios de convivencia de saberes y culturas que se reconocen en sus diferencias, respetando sus particularidades de

vidas y poniéndose a disposición para retroalimentarse entre sí, sin menoscabo de sus identidades.

Desde esta perspectiva la problemática que se analizó en esta investigación se delimitó desde tres categorías de análisis (intersubjetividad, diálogo y ética intercultural) que sirvieron para interpretar esta nueva visión crítica de la filosofía latinoamericana que resulta enriquecedora en la medida que nos sitúa en el cuestionamiento de la hegemonía del poder, cuyas consecuencias se vivencian, por parte de las culturas periféricas, como exclusión y desigualdades de sujetos sometidos a formas de vidas que no conducen a la humanización de lo humano.

Las críticas expuestas tanto por Fornet-Betancourt, como por otros filósofos latinoamericanos identificados con esta vanguardia filosófica en América Latina, confrontan el reto de una transformación de sí mismas que, además de radicales y profundas, convierten el diálogo y la interacción en un verdadero imperativo ético desde mundos compartidos desde las diferencias que establece la intersubjetividad entre culturas¹⁰¹.

Así pues, al explicar el paradigma de la intersubjetividad desde la perspectiva intercultural, se pudo constatar que en el reconocimiento a la diversidad cultural se hayan posibilidades de justicia social desde procesos de integración social que resitúan la contextualidad del pensar, afirmándolo, a través de la concreción de horizontes de vida que socializan la individualidad de sujetos con una reproducción cultural que se hace intercultural al lograr su propia identidad en el trato con el *otro* o con lo *otro*.

Desde un dejarse llevar por una convivencia comunitaria establecida desde diferentes visiones del mundo, se logran interacciones que pueden ser intersubjetivas-interculturales, si consideramos que todos anhelamos la humanización del mundo y de lo humano. Con estas relaciones intersubjetivas interculturales, se podría poner en marcha que lo decisivo no es el dominio del *otro*,

¹⁰¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. España. Trotta.

sino más bien el manejo de una actitud que inspira la convivencia con un sentido de la vida y de la realidad menos instrumental y más humano.

En el análisis del diálogo intercultural como praxis interdiscursiva que contribuye al respeto de las diferencias entre culturas, se especifica un tipo de mancomunidad entre culturas como forma de enfrentar los cambios globales con miras a resguardar nuestros posibles mundos compartidos. La convocatoria al diálogo entre culturas se constituye en un medio que promueve la comunicación interdiscursiva procurando impulsar la reflexión que redimensiona los espacios y tiempos culturales que entran en interacciones por demanda de justicia cultural, que clama por su reconocimiento en igualdad de condiciones.

Con el diálogo intercultural Fornet-Betancourt contextualiza el universo de encuentros desde la dignificación de los contextos culturales que aprenden a transgredir los límites que testimonian su voluntad de universalidad de la solidaridad y justicia social. Se descubre así, que ninguna cultura es la *medida* ni de sí mismas ni de las otras, aprendiendo unos de los otros en un proceso mutuo de aprendizaje que garantiza los derechos humanos, sin diferencia alguna.

En este devenir, se proyecta el diálogo desde el propio contexto histórico y se define como tal desde la alteridad cultural que interpela su propia historia; a través de lo *otro*, entramos en una reflexión abierta a la responsabilidad de todo lo que no *soy yo*. El principal aporte del diálogo intercultural es el que permite reconocer los diversos saberes que han sido desvalorizados por un modo de dominación que no da cuenta de la construcción de nuevas formas de comprensión de lo humano y del mundo.

Por último, al analizar la ética intercultural como interacción de valores originarios que permiten la comprensión del contexto cultural como instancia universalizable, se especifica la interculturalidad como proyecto ético-político que se hace capaz de reorganizar la convivencia social en las sociedades actuales latinoamericanas, interpellando desde bases discursivas el intento

de socializar formas de vida en la búsqueda de la realización auténtica de la vida. La ética intercultural como proyecto político, pone en marcha la universalidad de la historicidad como instancia de reconocimiento recíproco que anula cualquier forma de comprensión unilateral que no garantice la diversidad de formas de vida como fundamento creador de convivencia pacífica. Como espacio de conciencia del individuo, esta ética vincula los valores de la tradición con la legitimidad del sentido crítico que porta el encuentro entre culturas; por lo que el fundamento que la sostiene, es en primera instancia, la dignidad de la humanidad de lo humano remitido a universos de traducción más amplios del sentido de universalidad, sin permitir reduccionismos que se propongan en contra de la plurivisión de formas de vida.

Este nuevo *logos filosófico* de la filosofía intercultural, se justifica en la medida en que libera la intersubjetividad reprimida de los sujetos o actores de una cultura, a través de una dialogicidad donde el *nosotros* hace factible la comunicación auténtica. Es la condición de vida que se reconoce entre todos y cuya legitimidad se cumple gracias a los principios de esa *ética de la alteridad* que funda espacios públicos alternativos siempre prestos a superar cualquier tipo de alienación e inconcordancia con las praxis sociopolíticas e interculturales que dotan de sentido el marco histórico de cada una de las culturas.

En el encuentro y reconocimiento del otro como sujeto de las culturas, es que el proyecto de la *hermenéutica intercultural de la filosofía latinoamericana* hace realizable la *utopía* de un mundo más humano a partir del enriquecimiento de los saberes convividos.

Bibliografía

- ACOSTA, Yamandú. (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América latina*. Uruguay. Edit. Nordan-comunidad. 287pp.
- ACOSTA, Yamandú. (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Uruguay. Edit. Nordan-comunidad. 252pp.
- ACOSTA, Yamandú. (2003). *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*. Uruguay. Departamento de publicaciones de la Facultad de humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. 304pp.
- ACOSTA, Yamandú. (2003). *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Venezuela. Fundación editorial el perro y la rana. 212pp.
- APEL, Karl-Otto. / DUSSEL, Enrique. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. España. Trotta. 394pp.
- APEL, Karl-Otto. / DUSSEL, Enrique. FURNET-BETANCOURT, Raúl. (1992). *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México. Siglo XXI editores. 104pp.
- BALESTRINI ACUÑA, Mirian. (2003). *Estudios Documentales, Teóricos, Análisis de Discurso y las Historias de Vida*. Venezuela. BL Consultores Asociados. 250 pp.
- BAJTÍN, Mijaíl. (2000). *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. México. Taurus. 172pp.
- BEORLEGUI, Carlos. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao. Publicaciones de la Universidad de Deusto. 895pp.
- BILBENY, Norbert. (2004). *Ética intercultural. La razón práctica frente a los retos de la diversidad cultural*. España. Ariel. 189pp.
- BUBER, Martin. (2005). *Yo y Tú*. España. Caparrós Editores. 117pp.
- BOAVENTURA DE SOUSA, Santos. / RODRÍGUEZ GARAVITO, César. (2007). *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*. España. Anthropos. 351pp.
- CAMPS, Victoria. (Comp.). (2003). *Historia de la ética. Vol 3. La ética contemporánea*. España. Editorial Crítica. 656pp.

- CERUTTI, GULDBERG. Horacio. (2007). *Democracia e integración en nuestra América. Ensayos*. Argentina. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC). 192pp.
- CERUTTI, GULDBERG. Horacio. (1997). *Hacia una metodología de la historia de la ideas (filosóficas) en América latina*. México. Centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos, UNAM. 214pp.
- CERUTTI, GULDBERG. Horacio. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México. Fondo de Cultura Económica. 527pp.
- CERUTTI, GULDBERG. Horacio. (2008). *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* Argentina. Edic. Nueva editorial universitaria. 214pp.
- CERUTTI, GULDBERG. Horacio. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México. Centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos, UNAM. 199pp.
- DE ZAN, Julio. (2002). *Panorama de la ética Continental Contemporánea*. España. Akal. 128 pp.
- DÍAZ MONTIEL, Zulay. (2008). *Racionalidad comunicativa como episteme crítica y justicia emancipadora como praxis sociopolítica*. Tesis doctoral. Facultad de Humanidades y Educación. Doctorado en Ciencias Humanas. Universidad del Zulia. Maracaibo. 250pp.
- DUSSEL, Enrique. (1998). *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. México. Universidad Autónoma del Estado de México. 239 pp.
- DUSSEL, Enrique. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. España. Trotta. 661pp.
- DUSSEL, Enrique. (2006). *20 tesis de política*. México. Centro de cooperación regional para la educación de adultos en América latina y el Caribe. 174pp.
- DUSSEL, Enrique. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao. Desclée. 475pp.
- DUSSEL, Enrique. (Comp.). (2001). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México. Siglo XXI editores. 310pp.
- DUSSEL, Enrique./ MENDIETA, Eduardo./ BOHÓRQUEZ, Carmen. (Edit.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino". (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México. Siglo XXI: Centro de cooperación regional para la educación de adultos en América Latina y el Caribe. 1111pp.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Costa Rica. Edit. DEI colección universitaria. 124pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao. Desclée. 427pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (Comp.). (2003). *Culturas y Poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao. Desclée. 308pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (Ed.). (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. España. Trotta. 196pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2000). *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización*. Costa Rica. Edit. DEI. 159pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Alemania. Editorial Mainz. 131pp.

GADAMER, Hans-Georg. (2001). *Verdad y Método*. España. Sígueme. 457 pp.

GALÍNDEZ, Miguel. (2000). *Una alteridad constitutiva del sí-mismo. La hermenéutica e Paul Ricoeur, vía larga de recuperación del sujeto*. Venezuela. Universidad de Carabobo. 114pp.

GONZÁLEZ GRACIANO. (Coord.). (2002). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. España. Biblioteca nueva, 236pp.

HABERMAS, Jürgen. (2002). *Teoría de la Acción Comunicativa, I*. México. Taurus.

HABERMAS, Jürgen. (1999). *La Inclusión del Otro*. España. Paidós. 258 pp.

HABERMAS, Jürgen. (2002). *Ciencia y técnica como "ideología"*. España. Tecnos. 181pp.

HERRERA FLORES, Joaquín. (Ed.). (2000). *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón Liberal*. Bilbao. Desclée. 307pp.

HINKELAMMERT, Franz. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para la discusión*. Costa Rica. Edit. DEI. 291pp.

HINKELAMMERT, Franz. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Venezuela. Ministerio de cultura. Fundación editorial El perro y la rana. Premio LIBERTADOR al pensamiento crítico 2005. 524pp.

HINKELAMMERT, Franz. / MORA, Henry. (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. Costa Rica. Edit. DEI. 342pp.

MARTÍ, José. (1985). *Nuestra América*. España. Vol. XV de la Biblioteca Ayacucho. 424pp.

- MARTÍNEZ, M. Miguel. (2002). *Comportamiento Humano*. Nuevos Métodos de Investigación. México. Trillas. 307 pp.
- MÍLOVIC, Miroslav. (2004). *Comunidad de la diferencia*. España. Universidad de Granada. 143pp.
- ORTIZ-Osés/LANCEROS, Patxi. (Coord.). (2004). *Diccionario Interdisciplinar de Hermenéutica*. España. Universidad de Deusto. 627 pp.
- PANIKKAR, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. España. Instituto Superior de Filosofía de Valladolid. 154pp.
- PANIKKAR, R. (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. España. Herder. 180pp.
- ROIG, Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México. FCE.
- SALAS ASTRAIN, Ricardo. (2005). *Ética intercultural. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Chile. Ediciones Ucsch. 257pp.
- SALAS ASTRAIN, Ricardo. (Coord.). (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano*. 3t. Chile. Ediciones UCSH. 2136pp.

Publicaciones periódicas y electrónicas

- ACOSTA. Yamandú. (2010). “Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 15. No. 51. Octubre-Diciembre. Venezuela. Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad del Zulia.
- ÁVILA H. Flor M y MARTÍNEZ DE C. Luz M. (2009): “Reconocimiento e identidad. Diálogo intercultural”, *Utopía y Praxis latinoamericana*, Año 14, n° 45, abril-junio. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, LUZ. Maracaibo.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2004). *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. Brasil. www.novaharmonia.com.br. 245pp.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. (1998). “Aproximaciones a José Martí”. *CONCORDIA*, Internacionale zeitschrift für philosophie, Reihe Monographien, Band 24. Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2009): “Una meditación de la ciencia”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 14, n° 46, julio-septiembre. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, LUZ. Maracaibo.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2001): “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, *Utopía y*

Praxis Latinoamericana, Año 6, n° 12, marzo. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, LUZ. Maracaibo.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (1998): "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 3, n° 5, julio-diciembre. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, LUZ. Maracaibo.

SEPÚLVEDA, Manola y AVENDAÑO, Claudia. (1999): "Raúl Fornet-Betancourt y la filosofía intercultural", entrevista in: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 4, n° 6, enero-abril. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, LUZ. Maracaibo.

SIDEKUM, Antonio. (2005): "Liturgia da alteridade em Emmanuel Levitas", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 10, n° 31, diciembre-octubre. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, LUZ. Maracaibo.

SIDEKUM, Antonio. / HAHN, Paulo. (Orgs.). (2007). *Pontes interculturais*. Brasil. www.novaharmonia.com.br. 246pp.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro y DE LOS RIOS, Livio (2001). "La filosofía del diálogo intercultural en el pensamiento de Raúl Fornet-Betancourt". *Telos*, Vol. 3 (3), URBE, Maracaibo.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro y GUTIÉRREZ, Doris (2007). "Presencia de la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina". Caracas. *Apuntes filosóficos*. Vol. 31, pp. 182-183.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A et al (2008): "Globalización neoliberal y crítica de la Filosofía intercultural", In: Salazar, R & Chávez, A (Org): *La globalización indolente en América Latina*. Elalep/Colección Insumisos Latinoamericanos.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A et al (2007): "R. Fornet-Betancourt: La Filosofía del diálogo intercultural", In: Antonio Sidekun (Coord): *Pontes Interculturais*. Nova Harmonia, Brasil.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A et al (2004): "Raúl Fornet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural", *Frónesis*. Vol. 11, n° 3. Instituto de Filosofía del Derecho Dr. José Manuel Delgado Océndo, LUZ. Maracaibo.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A et al (2003): "Globalização neoliberal e filosofia intercultural", en Antonio Sidekum (ed): *Ética como filosofia e Teologia Primeira*. Ed. Nova Harmonia. S-P, Brasil, 311 pp.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A et al (Ed) (2002): *Pensadores Iberoamericanos*. Colec. "Signos en Rotación". Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, 605 pp.

VAZ E SILVA, Neusa. BACK João Miguel. (Orgs.). (2004). *Temas de filosofia intercultural*. Brasil. www.novaharmonia.com.br. 216pp.

Este libro nos propone un estudio teórico acerca de la hermenéutica intercultural que presenta Fornet-Betancourt para el desarrollo de la filosofía latinoamericana. El destacado filósofo de la liberación plantea un modelo de filosofía intercultural que reflexiona en términos ético-políticos, capaz de erigirse en una propuesta alternativa para la transformación del mundo a partir de la crítica a la filosofía monocultural presente en la racionalidad occidental.

La crítica a la pretendida universalidad de la filosofía eurocéntrica, así como al modelo de filosofía inculturada latinoamericana, induce a Fornet-Betancourt a una concepción de la filosofía en sentido intercultural que afirma la polifonía del logos liberándolo de cualquier orden hegemónico de la cultura. El resultado es un nuevo paradigma: la filosofía intercultural.



editora

NOVA HARMONIA



Universidad del Zulia

ISBN 978-85-9518-000-0



9 788595 180000