

DESDE EL RECONOCIMIENTO A LA INTERCULTURALIDAD¹

Ricardo Salas Astrain²

Resumen

Los debates ligados al multiculturalismo, al aumento del racismo en contextos de migración y a la revitalización de ciertos nacionalismos y etnicismos, exigen nuevas reformulaciones de la teoría del reconocimiento. Este artículo propone una revisión del pensamiento representado por autores como Honneth, Ferry, Taylor y Ricoeur y su recepción crítica por parte de latinoamericanos como Roig, Kusch, Dussel y Fernet-Betancourt.

Descriptor: reconocimiento-filosofía intercultural-ciudadanía-pensamiento crítico

Introducción

Se sabe que las principales tesis de la teoría del reconocimiento están asociadas hoy a la obra del sociólogo y filósofo alemán Axel Honneth³, crítico de Habermas, lo que ha permitido cuestionar la teoría crítica basada en el paradigma de la comunicación y ha introducido las ciencias sociales críticas en lo que se conoce como la tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Estas referencias al actual contexto alemán son relevantes en el marco de los desarrollos de la filosofía latinoamericana, ya que estas ideas se encontraban y se encuentran presentes en el pensar de Kusch, Roig⁴, Villoro y Fernet-Betancourt⁵, que se

¹ Este artículo recoge los avances de mi último Proyecto de Investigación financiados por el Fondo de Ciencias y Tecnología de Chile, denominado “Teorías contemporáneas del reconocimiento. Una lectura crítica de A. Honneth, Ch. Taylor y P. Ricoeur”. (2012-2014, Fondecyt 1120701).

² Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina Actualmente ejerce como profesor titular en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Temuco. e-mail: rsalas@uct.cl

³ HONNETH, A. (1992), *Kampf um Anerkennung-Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, (trad. Castellana 1997).

⁴ SAUERWALD, G. (2008), *Reconocimiento y Liberación. Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*, Berlin, Lit Verlag.

⁵ SIDEKUM & HAHN (Eds.) (2007), *Pontes Interculturais*, São Leopoldo, Nova Harmonia.

han planteado el sentido de la convivencia en una historia marcada por el desprecio y discriminación de las poblaciones autóctonas.

La propuesta de Honneth es el resultado de una reconstrucción crítica que se inicia en el joven Hegel, en el que encuentra tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad. No es difícil descubrir allí un esquema inicial que prosigue el pensamiento dialéctico de Marx y de sus seguidores, que busca de etapa en etapa, la reconstrucción social de las luchas por el reconocimiento. La tarea de una tal reconstrucción crítica, desde Hegel a Habermas, hace patente a Honneth, afirmar el legado cuestionador de la corriente principal de las ciencias sociales actuales, y exige una crítica social que no sea solo contextual, sin un análisis que identifica las injusticias con cierto tipo de sociedad, y a la vez la conciencia de la pluralidad de las culturas y la experiencia de la disparidad de los movimientos sociales de emancipación que contribuyen a bajar la expectativa respecto al rol de una crítica total.

La hipótesis que esbozaremos sostiene que en relación al reconocimiento existen sinergias y posiciones convergentes entre el pensamiento latinoamericano y europeo que entrecruzan la filosofía y las ciencias sociales actuales. Ambas tradiciones se encuentran frente a dos frentes: uno, para tener en cuenta lo que surgió en la modernidad tardía bajo los conceptos de multiplicidad o pluralidad o historicidad, y otro, contra las tendencias actuales, neutralizar lo que ha sido el fuerte de la Escuela de Frankfurt acerca del rol intelectual. En este sentido, Honneth busca rescatar los rasgos fuertes de la Crítica social, oponiéndola al tipo de intelectual normalizado o funcional. Este tipo de intelectualidad comprometida que aparece en el pensar latinoamericano es la que refleja con maestría la obra filosófica de varios colegas actuales y caracteriza sus prácticas dialógicas con las eticidades marcadas por la negación y la conflictividad.

El reconocimiento europeo en tensión

El paradigma del reconocimiento aparece en la filosofía europea contemporánea ligada a la obra de A. Honneth, J.M. Ferry, Ch. Taylor y P. Ricoeur, aunque en sus obras existen unas referencias comunes al pensamiento social y político heredado por Hegel, y aparecen varios temas coincidentes, no existe una teoría unificada del reconocimiento. Todas las obras importantes acerca de la cuestión de la lucha del reconocimiento en la actualidad y en estas diferentes tradiciones se desprenden de teorías filosóficas de la modernidad europea, y son marcos comprensivos y explicativos de la crisis social y cultural que afecta al Estado de Bienestar de la Unión Europea. En la actualidad, en la filosofía del norte las perspectivas teóricas abiertas por los textos de estos autores ciertamente que definen los contornos principales del reconocimiento (*Annerkennung*) a la que hacen referencia estos autores europeos, pero ella se hace en diálogo con la tradición hegeliana y, veremos luego, que ésta no es la única existente.

Indiquemos en unas pocas palabras el aporte de la filosofía europea. Se sabe que la teoría del reconocimiento de Honneth expresada en *Kampf um Anerkennung* marca un punto de inflexión de la ética y la política. En este libro uno encuentra el resultado de una reconstrucción crítica del joven Hegel de Jena, donde los elementos teológicos anteriores ya se han ido debilitando. Honneth encontró en este Hegel determinadas formas: el amor en el ámbito familiar/privado, el derecho en el ámbito público societal y la solidaridad en el ámbito comunitario. No es difícil descubrir allí un pensamiento dialéctico, que sigue de etapa en etapa, la lucha por el reconocimiento y lo dirige ante todo desde la humillación, es decir, de las respectivas formas negativas del reconocimiento que son maltrato/violación; desposesión de los derechos/exclusión e indignidad/injuria. Es una gramática moral de los conflictos sociales porque la teoría sirve para aprender a interpretar, es decir calificar y así justificar los conflictos sociales, delectreándolos como justos: los no-reconocidos, menospreciados y humillados aprenden a darse cuenta gracias a ella de lo injusto de su situación para indignarse y levantarse de la opresión que significa su no-reconocimiento. Estas ideas resuenan profundamente en nuestros contextos latinoamericanos porque justamente las prácticas sociales, políticas y religiosas apuntan normalmente a definir el estatuto de la vida social donde no se considera de un modo central las profundas

desigualdades, discriminaciones que existen en todas nuestras sociedades y menos aún se legitima la posibilidad de la rebelión y de la resistencia para avanzar en el proyecto de construir una sociedad justa. En nuestra América cunden las ideas románticas acerca de la posibilidad del cambio utilizando simplemente los medios pacíficos de lucha social.

Por otra parte, la relevancia de las tesis centrales de A. Honneth en *La lucha por el reconocimiento* radica en que los conflictos sociales, de acuerdo con su gramática, pueden deletrearse como una lucha por el reconocimiento. La novedad de la teoría de Hegel, es haber superado lo que en la tradición de Maquiavelo y Hobbes, había dominado la interpretación de estos conflictos como conflictos para la autoconservación, para la pura supervivencia. Honneth insiste en que el reconocimiento no es alternativa de autoconservación, sino que es una necesaria ampliación y por ello superación de la categoría que hoy por hoy se percibe. Esta idea es clave para entender el conflicto que se plantea en muchos lugares del planeta donde la lucha contra el otro no creyente o no de acuerdo a mi propia confesión define fuertemente la identidad de los sujetos.

La tarea de una tal reconstrucción crítica desde Hegel a Habermas hace patente a Honneth, al afirmar el legado crítico de la corriente principal de la filosofía política actual, –con su concepto liberal de justicia para identificar normativamente injusticias sociales–, una crítica social solo contextual, sin aquella inserción que identifica las injusticias con cierto tipo de sociedad. Pero a su vez la conciencia de la pluralidad de las culturas y la experiencia de la disparidad de los movimientos sociales de emancipación contribuyen a bajar la expectativa respecto al rol de una crítica total. Resulta una lucha así en dos frentes: para tener en cuenta lo que surgió en la modernidad tardía bajo los conceptos de multiplicidad o pluralidad o historicidad, hay que revisar críticamente el tipo de racionalidad que preconizó la Teoría Crítica, y en segundo lugar, contra las tendencias, actuales a neutralizar lo que ha sido el fuerte de la Escuela de Frankfurt, Honneth busca rescatar los rasgos fuertes de la Crítica social, oponiendo el tipo de intelectual normalizado o funcional. Estas ideas son claves para repensar los procesos vividos por el cristianismo social o militante, en América Latina, lo que produjeron las teologías de la liberación y la pérdida creciente de los intelectuales que se desafilieron de los movimientos sociales.

Otro planteamiento es el del filósofo francés Paul Ricoeur que desarrolla su tesis en un libro tardío⁶. Al lado del reconocimiento es preciso proponer al don, como una manera de amortiguar el sentido fuerte que se le da a la lucha por el reconocimiento. El don implica un estado de paz y su mutualidad se basará en la idea del reconocimiento simbólico. Esta idea implica una dinámica donde el verbo reconocer, pasa de la voz activa a la voz pasiva: reconozco algo o a personas, me reconozco a mí mismo y quiero ser reconocido por los otros.

En el reconocimiento de sí, Paul Ricoeur retoma temas desarrollados en sus anteriores libros y en particular en *Sí mismo como otro*, considera la capacidad del hombre de reconocerse responsable de sus actos. Identidad, memoria y promesa son abordados aquí desde la perspectiva del reconocimiento. Finalmente, desde las relaciones con el otro, y más allá de la mutualidad y la disimetría originarias entre el yo y el otro, el autor nos invita a preservar la justa distancia, garante de la alteridad. En *Caminos del reconocimiento*, Ricoeur intenta elevar el reconocimiento al estatuto del filosofema desde una perspectiva fenomenológica. La exploración así emprendida concluye que la conciencia tiene como horizonte al otro y es necesariamente reciprocidad. Las ideas de Ricoeur confirman en términos generales su cercanía a las tesis de Honneth, en cuanto a las tesis del carácter insuperable de la pluralidad humana en sus transacciones intersubjetivas, de una teoría social de base normativa, y de que las luchas o los conflictos sociales tienen motivos morales. Es decir, que existe al mismo tiempo un paralelismo entre las formas positivas y negativas de las luchas sociales.

El paso a una perspectiva histórico-intercultural

Empero estas dos miradas del Norte, dejan de algún modo en evidencia cómo la filosofía contemporánea ha desplegado categorías que parecen convergentes con el pensamiento crítico e intercultural, empero nuestra tradición surge frente a otros contextos culturales latino-americanos que son marcados profundamente por la lógica de la negación.

⁶ RICOEUR, P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock. (trad. Castellana, 2006).

Mencionemos solamente y de un modo muy breve tres pensadores que nos aparecen emblemáticos para esclarecer esta categoría del reconocer entre nosotros: uno que proviene de la tradición crítica argentina, y los otros de la tradición crítica cubano-alemana, nos referimos a A.A. Roig, a R. Fornet-Betancourt y a A. Sidekum.

El filósofo mendocino Arturo Andrés Roig, ha marcado en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), a partir de sus tesis a propósito de un a priori antropológico: *querernos a nosotros mismos como valiosos, y como consecuencia, tener como valiosos el conocernos a nosotros mismos*, donde él considera que el tener como valioso el conocernos a nosotros mismos exige una forma de reconocimiento. A la respuesta a la pregunta qué hemos de hacer los americanos, él responde: “Pues volvemos hacia nosotros mismos, ejercer una forma de reconocimiento, de lo que nos negamos a reconocer”⁷. Ese ejercer, una forma de liberación, podría llamarse sencillamente una lucha por el reconocimiento, aquí en términos de Martí, la lucha por el reconocimiento de Nuestra América. Siguiendo las palabras de Hegel, el reconocer aparece como un verbo reflexivo, como justamente una forma de reconocimiento: *para querernos a nosotros mismos como valiosos, nosotros tenemos que reconocernos*. Pero en este sentido, Roig hace una relectura de Hegel, defiende a Hegel en contra de Hegel; criticando la lógica y la ontología hegelianas, Roig insiste en la subjetividad porque insiste en los entes históricos como sujetos empíricos, sujetos capaces de hacer sus experiencias, lo que es la vida.

Por su parte el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt ha propuesto un vasto proyecto de filosofía intercultural, donde tal filosofar no tendría que renunciar a la universalidad y a la comunicación, donde la interculturalidad aparece como una “exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica, y del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles”⁸. En su libro *La transformación intercultural de la filosofía* aparece fuertemente la temática de una filosofía que se hace bajo una forma universal y contextual definiendo una constitución dinámica de la subjetividad humana. “La cuestión de la intersubjetividad no es otro que el de tomar

⁷ ROIG, A.A. (1981), *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, México, p. 11ss.

⁸ FORNET-BETANCOURT, R. (2006), *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, Verlag Mainz, p.51.

procesos reales de solidaridad, como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales”⁹. En otras palabras, Fonet-Betancourt quiere abrir la filosofía a la “práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia”¹⁰.

A partir de estas ideas, él critica la fuerte tendencia de la filosofía europea occidental en cuanto quiere dominar a los contextos: “Las contextualidades son topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad”¹¹, y por ello aboga con fuerza por una desoccidentalización de la misma, pero donde lo esencial es avanzar hacia una actividad política emancipadora consecuente con los verdaderos sujetos reales. Nos dice: “Reformulando la política como la praxis comunitaria de sujetos contextuales, la filosofía la asume como la dimensión en que su exigencia ética se hace mundo, es decir se concretiza en mundos justos que responden a las necesidades de vida digna de sus sujetos”¹².

Aunque Fonet-Betancourt no hace casi referencias explícitas a Honneth, aparece en sus textos la mención a la lucha por el reconocimiento en una sociedad multicultural, y considera que con ella se acierta en cuanto responde al hecho de la pluralidad humana y la exigencia de buscar mejores formas de convivencia humana, pero cuestiona si su política del reconocimiento puede separarse del marco jurídico de la democracia formal liberal. Nos dice acerca de la filosofía intercultural: “Como toma de conciencia de los límites y de la medida de lo que culturalmente podemos expresar, el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles”¹³.

En este mismo sentido uno podría recoger algunos de los planteamientos ético-antropológicos de Sidekum acerca de la necesidad de asumir la crisis radical de la

⁹ FONET-BETANCOURT, R. (2001), *La transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, p. 34.

¹⁰ FONET-BETANCOURT R., (2003) *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*, Aachen, Verlag Mainz, p. 141.

¹¹ *Ibíd.*, p. 26.

¹² *Ibíd.*, p. 58.

¹³ *Ibíd.*

modernidad. Inspirándose en las ideas de Levinas acerca de una ética de la alteridad y de la trascendencia rompe con las ideas de lo Mismo del cogito y del ensimismamiento que hace que el yo se sienta desligado de responsabilidad frente al otro¹⁴. Por ello este planteo tiene que confrontarse con esta idea de la totalidad que predomina en la modernidad. Esta crisis excluye la alteridad y legitima un reino de injusticia y de violencia. Nos dice: “este es el origen fundamental de la crisis universal que se arrastra en todos los sentidos de la experiencia humana de hoy. Y como tener esperanzas y promover el reconocimiento de la alteridad ética, negada por el estado de cosas del caos cultural?”¹⁵. La cuestión del reconocimiento de la alteridad absoluta es la única que permite sacar a los seres humanos del predominio de una racionalidad instrumental que nos reduce a cosas y a cálculo.

La crítica de la filosofía intercultural

Empero, aunque existen varias modalidades filosóficas para fundamentar un planteo intercultural, éste aún no logra el consenso de todos los cultores de la filosofía latinoamericana. Por ello antes que se dé por supuesto que tengamos un concepto adecuado de filosofía intercultural es preciso reconocer el carácter problemático de ella misma. Se podría simplemente, para ejemplificar, evocar algunas de sus dificultades y observaciones críticas llevadas adelante por H. Cerutti-Guldberg acerca del proyecto de una filosofía intercultural en Fernet-Betancourt. En uno de ellos se encuentran concentradas una serie de objeciones donde se plantea que, a pesar de sus aportes para pensar la diversidad contextual, su modo de entender la filosofía intercultural se puede criticar en tres puntos: primero, ella no sería del todo original; dos, sigue siendo una metodología eurocéntrica aún en el modo de estudiar el pensamiento latinoamericano; y por último, terminaría disolviendo el concepto de interculturalidad en el de inculturación¹⁶, donde la propia noción de cultura no es aún suficientemente crítica.

¹⁴ SIDEKUM, A. (2005), “Alteridad”, en SALAS, R. (Coordinador), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago, Ediciones UCSH, tomo I., pp. 22-25.

¹⁵ SIDEKUM, A., (2003), “Alteridade e interculturalidade”, en Sidekum, A. (Organizador), *Alteridade e multiculturalismo*, Ijuí, Editora Inijuí, p. 259.

¹⁶ CERUTTI-GULDBERG, H. (2010), “Dificultades teórico-metodológicas de la propuesta intercultural” en *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*, pp. 77-96.

No se trata ciertamente de polemizar con H. Cerutti-Guldberg, pero sin lugar a dudas su particular manera de pensar “las dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural” de Fornet-Betancourt está orientada por su método de análisis de las ideas, e intenta analizar estos trabajos como si Fornet-Betancourt fuera ya un autor cuyo corpus esté cerrado, y su obra se redujera a texto. Desde la perspectiva de la filosofía intercultural no se trata de leer textos sino de ser capaces de desentrañar lo propio de los contextos en que se dan las ideas esbozadas por los autores, y por encima de eso se trata de precisar las prácticas socio-culturales políticas que surgen.

Aunque uno pueda estar de acuerdo con algunas de las observaciones de Cerutti, queda en evidencia que su preocupación central es intentar clarificar la obra de Fornet-Betancourt por las preocupaciones que marcaron el debate argentino de la filosofía de la liberación, y su preocupación por pensar el marxismo y lo popular, la relación sociedad-cultura, y precisar un enfoque nuevo para pensar lo latinoamericano, etc.

Nos parece que las observaciones de Cerutti no le quitan consistencia ni seriedad al planteo teórico metodológico intercultural, porque éste es el primer marco dialógico y comunicativo que ha sido relevante en el pensar latinoamericano para precisar la hipótesis de investigación de los saberes y de la diversidad cultural. Nos parece que las dificultades encontradas por Cerutti requieren mayor explicitación en este campo filosófico del análisis cultural donde se cruzan hermenéutica y pragmática. Esta tesis general ya la hemos desarrollado en el marco de una filosofía inspirada por el modelo del “diálogo intercultural”¹⁷ y publicada hace una década.

En nuestros términos se podría decir que las dificultades que encuentra Cerutti acerca de la discursividad intercultural se basa en dos componentes claves de la dinámica cultural, uno de tipo hermenéutico y otro de tipo pragmático que encontramos además en la problemática del reconocimiento. Como se sabe, la postura hermenéutica alude a la comprensión de un sentido narrativo asociada a la afirmación de valores asociados al mundo de la vida; en este sentido, el discurso intercultural está profundamente asociado a una historicidad propia del

¹⁷ SALAS, R., (2003) « Problemas y perspectivas de la filosofía como diálogo intercultural », en *Revista Brocar* N° 27, pp. 275-294.

mundo de la vida. Los valores interculturales aprendidos por los sujetos en los mundos de vida son parte de soportes simbólicos y narrativos que nacen siempre de los contextos.

En otro sentido, el planteo de un discurso intercultural no se encierra en los contextos sino que requiere mecanismos de universalización. En tanto es parte de una pragmática discursiva, exige acoger la dimensión procedimental de la pragmática puesto que requerimos un proceso argumentativo y universal que contribuya a precisar las reglas concretas que se requieren para resolver los conflictos inherentes a la acción en sus contextos. Esto entrega la indicación pragmática elemental de que todo discurso intersubjetivo exige el planteamiento de razones. Por lo tanto en el terreno de las relaciones humanas se exige un tratamiento razonado en que debemos ponderar e incorporar al máximo número de involucrados. Empero esto exige que las razones no se definan desde una visión deformada de la racionalidad hegemónica. Las razones de las que se trata aquí, no son aquéllas inherentes a un sistema monocultural sino que son las que se conforman a partir de prácticas reflexivas asociadas a las diversas formas discursivas existentes en cada cultura: por ello cabe distinguir el auténtico diálogo del diálogo inauténtico.

La definición pragmática de las condiciones discursivas exigidas por un auténtico diálogo intercultural, obliga entrar a configurar con más precisión la idea que Gadamer había formulado con la expresión de las ‘razones de los otros’. Si nosotros y los otros tenemos razones de nuestros puntos de vista, entonces habría que caer en la idea que todos tendrían la razón, y por ello caeríamos indefectiblemente en los errores del relativismo y del hermeneuticismo (sería ésta una tesis contextualista radical). El error de esta concepción es que se cierra a las posibilidades del intercambio de razones que exige la comunicación. Pero sostenemos que el extremo contrario no es tampoco plausible, a saber, la tesis de un universalismo radical, esto es, que podemos comunicar todo a todos. Nos parece que ambos extremos tienen defectos teóricos insuperables: el primero encierra las formas discursivas en el particularismo del *ethos*, y el segundo que exagera el discurso argumentativo presuponiendo el triunfo de la razón formalista por sobre la ‘razón vital’.

En este plano es menester sostener al contrario de ambos extremos, que la postura pragmática instruida por la hermenéutica, exige una postura mediadora que justifica un

principio o meta-norma universal que requiere ser ubicado frente a los discursos y prácticas de los sujetos en contexto. La pragmática en sentido estricto justifica las normas que aseguran un tratamiento equitativo a todos los hombres y mujeres de todas las culturas, requieren un levantamiento de criterios fundacionales de los contextos de acción, los que pueden ser meta-contextuales o intra-contextuales. Los primeros aluden a las prácticas de comprensión ‘entre-culturas’, mientras que las segundas aluden a las prácticas de comprensión al interior de nuestro modo de vida. Ambas no pueden definir los procedimientos que establecen los criterios reguladores comunes. Esta forma procedimental es preciso recuperarla, pero no es consistente desgajarla de los contextos de vida que son el horizonte donde se articulan las acciones de los sujetos. En nuestra óptica, los procedimientos surgen a través del dinamismo operativo de los registros discursivos mismos, es en particular a partir de ellos, que se establece la dinámica del sentido abierto a la universalidad, por lo tanto, los procedimientos requieren ser articulados a las formas reflexivas operantes en cada cultura.

La modalidad pragmática permitiría precisar las condiciones lingüísticas que todos los interlocutores, que se quieren efectivamente entender, utilizarían para obtener acuerdos que respeten las especificidades propias. Esto sería el auténtico diálogo intercultural. Enfatizando la tensión de estas propuestas hermenéuticas y pragmáticas, se requiere demostrar el nexo preciso por el que ambas son de algún modo complementarias. Si se logra demostrar, ello permitiría avanzar consistentemente en una teoría de una razón ético-práctica que ayude a comprender y compartir las ‘razones de los otros’ en un auténtico diálogo intercultural. Estas razones requieren modularse, al mismo tiempo, como parte de una actividad hermenéutica (en tanto considera la comprensión de las actividades expresivas y significativas de los mundos de vida, en particular por su esfuerzo de contextualización de los símbolos, textos, discursos, narraciones presentes en los diversos sujetos y comunidades) y de una actividad pragmática (en tanto destaca la necesaria validación de un tipo de lenguaje que asegure enunciados válidos, que puedan ser confrontados y que entregue resultados fiables no solo para una comunidad de vida).

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

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

La tesis central del vínculo entre la hermenéutica y la pragmática del discurso que sostenemos, es la que permite dar cuenta de la mutua acción intersubjetiva intercultural; pero por sobre todo asegura la posibilidad de una mutua comprensión, a partir no del conjunto cultural de códigos discursivos más poderosos, sino del esfuerzo de un inter-logos que sugiere el ensamblaje de dos o más conjuntos de códigos discursivos, esto es lo que cabría denominar el auténtico diálogo intercultural, y que es la piedra angular para afirmar la necesidad del paso del reconocimiento a la interculturalidad.

En síntesis, por diálogo intercultural entenderemos aquél que no se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes). Este diálogo plantea una modalidad, más paciente, para entender a los otros desde las propias articulaciones discursivas, lo que implica sostener que en el ejercicio, para alcanzar las razones de los otros, existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos.

En qué sentido el diálogo intercultural permite superar la idea del reconocimiento que proviene de la tradición europea, en que aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que se encuentra en ésta, ya que no se puede hacer nunca este proceso de inter-comprensión de un modo claro sin el apoyo de los otros. El ideal moral de con-vivir con otros, en el respeto de las distintas maneras de vivir y que asegure una vida moral plural, exige este re-conocimiento de las reglas discursivas. Este esfuerzo teórico exige definir la dinamicidad de los procesos discursivos que forjan los recíprocos reconocimientos, se trata, entonces, de un diálogo universal y contextual, que asume las dificultades históricas de la convivencia humana cargadas de a-simetrías y de discriminación. Por ello, lo que cabe entender por la ‘razón discursiva’ en este modelo del diálogo intercultural hay que entenderla en el sentido de la hermenéutica crítica antes referida, es decir, de un proceso de constitución del sentido de una vida y de un conjunto de prácticas significativas para el propio mundo de vida, como eventualmente para los otros.

Empero, esta tesis acerca del reconocimiento radicalizada por la interculturalidad no va de suyo ya que es preciso distinguir entre el comprender a un otro al interior de mi mundo de vida y que comparte rasgos relevantes de mi misma matriz discursiva cultural, y la comprensión de un otro que forma parte de una cultura totalmente diferente. Pensamos que en ambos casos, con diferencias notorias por cierto, se está obligado a aceptar una cierta

tensión entre unidad-diversidad de la modalidad intersubjetiva, que justamente puede resolverse si apelamos al concurso de una discursividad propia del diálogo intercultural.

Por esto la cuestión ya debatida de las ‘razones de los otros’ no puede ser radicalizada a partir de un modelo de su diferencia ni subsumida bajo un mismo logos universal ya predefinido por la propia tradición occidental. Esto supondría como ha indicado Dina Picotti, “reconocer explícitamente la construcción histórica del logos humano como inter-logos”¹⁸, es decir, la posibilidad de entender a los otros en sus razones a partir de una polifonía de logos, por el que somos conscientes de la modalidad de mi logos cultural y de cómo podemos abrirnos a otros logos.

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

“La novedad y la dificultad de la filosofía intercultural consiste en que no existe una plataforma metacultural desde la que realizar una interpretación de las culturas, debido a que toda interpretación es *nuestra* interpretación. Es verdad que este intento para interpretar otra cultura es un paso intermedio que nos abre a influencias externas y nos ofrece un cierto conocimiento del otro. Pero el ‘otro’ no se sabe a sí mismo como ‘otro’. El ‘otro’ para la otra cultura es ‘nosotros’. Nos encontramos delante de una aporía: ¿Cómo preservamos nuestra racionalidad al trascenderla?, ¿Cómo podemos entender al ‘otro’ si no somos el otro?”¹⁹.

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

“Nuestra teoría del entender tendría que hacerse cargo del otro, precisamente por ser sujeto histórico de vida y de pensamiento, no es nunca constituyente ni reconstruible desde la posición de otro sujeto. Frente al otro no cabe entonces la

¹⁸ PICOTTI, D., (1996), «Sobre “Filosofía Intercultural”» en *Stromata* 52, N° 3/4, p. 298.

¹⁹PANIKKAR, R (2002), “La interpelación cultural” en González, R., Arnaiz, G., *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, , p. 47.

reconstrucción teórica desde mi forma de pensar, sino la reserva teórica del que se pone a escuchar el discurso de otra forma de pensar, y ya vislumbra en esa escucha el comienzo de la trans-formación recíproca. La tarea consistiría entonces en emprender la reformulación de nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón o de las culturas en el marco de la comunicación abierta, y por la reconstrucción de teorías monoculturalmente constituidas”²⁰.

Estas observaciones plantean como problema central la cuestión de la ecuación entre racionalidad y lenguaje, que nos parece que está en el centro de este gran debate levantado por Apel y Habermas en la ética de la discusión, que ya hemos esbozado en nuestra *Ética Intercultural*. Nos parece que el resultado decisivo del diálogo intercultural es ganar en el terreno de una crítica pragmática y hermenéutica de la razón monocultural. Habría que concluir que, tal como la ha practicado una filosofía occidental, hemos elaborado una construcción frecuentemente hegemónica, que no acepta ‘las razones’ de aquellos que no han alcanzado el nivel de racionalismo de nuestra cultura. Este racionalismo que proviene de la antigüedad griega, se ha desarrollado en una parte importante por la cultura occidental. Algunos filósofos piensan que este racionalismo está graficado hoy en la ampliación del proyecto de la racionalidad científico-técnica a todos los mundos de vida. Este es el aporte del *Diskursethik* que señala la necesaria disputa entre ciencia y técnica, y sus respectivas mediaciones normativas y valorativas.

Una crítica de las dimensiones etnocentristas que han predominado en las ciencias de las culturas y en el racionalismo occidental parece que es compartido por los filósofos de la pragmática y de la hermenéutica, que debaten este punto. Empero un enfoque intercultural, agrega una cuestión más al asociar la crítica a la racionalidad imperante como un ejercicio de des-fundación de la racionalidad, no en contra de la racionalidad, sino de un proyecto hegemónico asociado a la modernidad occidental.

Estas indicaciones plantean, en un plano ético-político, la cuestión del reconocimiento que no remite tanto a un procedimiento racional para establecer la comunicación simétrica de interlocutores, sino a establecer las bases conceptuales mínimas para asumir la diversidad de razones que se enfrentan en una “disputa de reconocimientos” en una situación dada, y

²⁰ FORNET-BETANCOURT R. (2001), *Transformación Intercultural de la Filosofía*, ed. cit., p. 42.

en esto el paso del proyecto intercultural resulta mucho más incisivo. Esta perspectiva ético-política reconoce que las voces a-simétricas no pueden reconocerse nunca en un saber universal totalmente transparente. Este era el adiós definitivo a la tesis hegeliana del saber absoluto desde la que parte el problema europeo del reconocimiento, y nos obliga a pensar el problema del encuentro-desencuentro desde otras claves de pensamiento.

Conclusiones

En este artículo lo que hemos querido insistir es que un diálogo en contextos de asimetría con el otro en un sentido fuerte, se puede volver solamente una apelación retórica que puede usarse y abusarse hasta perder su significado, puede incluso transformarse en una nueva ardid del sistema para perpetuarse y no modificar las estructuras sobre las que se basa la negación del otro. En este sentido, la reconceptualización de alteridad propuesta por Fornet-Betancort es muy fecunda para penetrar el áspero camino del reconocimiento en contextos interétnicos específicos en América Latina²¹.

Estas ideas acerca de una alteridad es un buen aporte teórico para el pensamiento social ya que permite indagar en nuevas zonas que son relevantes para pensar las luchas y las resistencias de los contextos tanto en nuestros países latinoamericanos como en el territorio mapuche²². La política de la identidad y de la diversidad se vuelve problemática en muchos territorios por una larga historia de asimetrías y de negación que cruza completamente el campo societal. Es en la lucha social y cultural por la identidad donde se encuentran todas las pequeñas y grandes historias de las comunidades de vida, sus encuentros y desencuentros entre diversos sujetos y comunidades históricas, y en donde muchos sectores sociales, y las etnias originarias reclaman un inter (re) conocimiento que sigue siendo parte de una necesidad moral y política de sociedades plurales.

²¹ SIDEKUM, A. (2002), *Ética e Alteridade: a subjetividade ferida*, São Leopoldo, Editora Unisinos.

²² SALAS, R., "Filosofía intercultural, políticas del reconocimiento y violencia interétnica en tierras mapuches" (Chile), en MEINHARDT G., (2008), *Alteridade Peregrina*, Nova Armonia-Oikos, São Leopoldo, pp. 96-106.

Estas relaciones acerca de la identidad han pasado por diversos momentos históricos producto de interacciones sociales, económicas y políticas propias de nuestros países; que nunca han sido fáciles, pero sobrevienen permanentemente en razón de una apelación al *ethos*. Los procesos globalizadores generan hoy un movimiento fuerte de reactivación de la identidad, que a veces puede caer en el cierre fundamentalista y se niegan el encuentro alterativo con los otros, por tanto la identidad cabe entenderla siempre como una tensión *ad intra* y *ad extra*. A veces estos movimientos identitaristas caen en su repliegue endógeno y no logran que sus demandas asuman aspectos exógenos que permitan evitar el desencuentro efectivo con los otros. Lo que se evidencia desde estas ideas de la convivencia y del dialogo intercultural es que no se puede alcanzar un nivel de horizonte interreligioso para este siglo XXI si no es a partir de una verdadera instancia dialogal que supere una identidad que no asume la riqueza del encuentro con la diferencia, donde no se trata solo de ideas, sino de valores y de prácticas sociales verdaderamente interhumanas, que propendan al reconocimiento efectivo del otro (a) y de los otros. En este sentido, lo político presupone claramente una dimensión ética y política.

Empero no queremos terminar estas ideas generales sin hacer alusión al áspero camino del reconocimiento que vivimos los que pensamos en el *Wallmapu* (país mapuche). Estas tierras son fecundas para pensar las luchas y las resistencias de los contextos tanto en nuestros países latinoamericanos como en la Región de la Araucanía donde nos juntamos hoy a pensar el pensamiento social. La política de la identidad y de la diversidad se vuelve problemática en nuestros territorios por una larga historia de asimetrías y de negación que cruza completamente el campo religioso. Hablar así de la interculturalidad y de la interetnicidad para muchos dirigentes e intelectuales indígenas siguen siendo categorías que no dan cuenta de las lógicas constituyentes de nuestras historias locales y regionales que son parte de procesos estructurales de negación y discriminación vividos en Chile y en toda América Latina indígena y mestiza. Nuestro modo de entender el reconocer como pactos sociales por la interculturalidad que parte desde abajo, presupone otro modo de hacer política en nuestros países. Es en la lucha social y cultural por la identidad donde se encuentran todas las pequeñas y grandes historias de las comunidades de vida, sus

encuentros y desencuentros entre diversos sujetos y comunidades históricas, y en donde muchos sectores sociales, y las etnias originarias reclaman un inter (re) conocimiento que sigue siendo parte de una necesidad moral y política de sociedades plurales.

Este diálogo replanteado en el terreno político exige una otra modalidad, más paciente, para entender a los otros no sólo desde las propias articulaciones discursivas sino de las prácticas en pos de afirmar la identidad. La ética implica sostener que en el ejercicio para alcanzar las razones de los otros existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos; lo propio de la política es asumir que los sujetos sociales y los movimientos conquistan espacios de poder a partir de vicisitudes volitivas y no siempre racionales. Es un diálogo ético intercultural aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros, pero el diálogo en política se da siempre de un modo mucho más opaco.

Esto tiene repercusiones para el análisis del ideal moral y político del con-vivir con otros y para una política del reconocimiento, porque no siempre lleva al pleno respeto de las distintas manera de vivir y menos aún al aseguramiento de una vida moral y política plural, que es lo que exige el ideal intercultural. Toda reflexión moral exige este re-conocimiento de las reglas discursivas si se busca una comprensión con otros sistemas de moralidad. En la política del reconocimiento este nuevo esfuerzo teórico es más complejo que los anteriores paradigmas definidos pues exige considerar la dinamicidad de los procesos discursivos y *práxicos* que forjan los recíprocos reconocimientos y los inevitables desencuentros para evaluar las posibilidades efectivas de comprender la acción de sujetos en estas sociedades multiculturales. No se trata de sostener una posición de indiferenciación de los sistemas de moralidad, y tampoco de los dispositivos conflictivos de acción. Se trata, más bien, de demostrar las posibilidades de su traducción eventual. Entonces, lo que está en juego es un diálogo intercultural concreto al mismo tiempo entre lo universal y lo contextual, sin querer precipitar la discusión a ningún extremo. Esta visión permite asumir de un mejor modo las dificultades históricas de la convivencia humana, cargadas de asimetrías y de discriminación, y que la construcción política testifica con mucha nitidez.

Para resguardar este espacio plural es clave ejercitar la tolerancia y la apertura a las otras formas de ver, valorar y creer. Para hacer un buen camino del reconocimiento y tratar de obtener el adecuado resultado de estos diálogos plurales en pos de reconocimientos múltiples es preciso asumir que no tenemos toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro intercultural en forma efectiva. En muchas situaciones descritas por los grandes medios de comunicación en estos días, y que son por todos nosotros conocidas, existe a veces una mirada unilateral y prejuiciada a los “conflictos interculturales”, esto se hace patente en la forma de informar acerca de lo que acontece en el país mapuche u de otra regiones de América²³, lo que no permite reconocer las diferentes voces en juego y menos aún comprender estas problemáticas que son análogas a las que afectan a muchos otros territorios multiétnicos, donde no se trata solo de reconocer a otro diferente, sino de exigir las condiciones para una vida digna compartida.

Bibliografía

Cerutti-Guldberg, Horacio (2010), “Dificultades teórico-metodológicas de la propuesta intercultural” en *Revista Utopía y Praxis latinoamericana*, pp. 77-96.

Devés, Eduardo (2005), “Identidad”, en *Pensamiento crítico latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, tomo I.

Ferry, Jean Marc (1992), *Les puissances de l'expérience*, Paris, Éd. Du Cerf.

Follari, Roberto (2001), *Teorías débiles. Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales*, Rosario, Homo Sapiens.

Fornet-Betancourt, Raul (2006), *La interculturalidad a prueba*, Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, Verlag Mainz.

Fornet-Betancourt Raúl (2001), *La transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Fornet-Betancourt, Raúl (2003), *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*, Aachen, Verlag Mainz.

²³ SALAS, R. (2006), “Ética, Políticas del Reconocimiento y Culturas Indígenas” en *Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile.

Honneth, Axel (1992), *Kampf um Anerkennung-Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag. (trad. Castellana 1997).

Kusch, Rodolfo (2000) *Obras Completas*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 4 vols.

Panikkar, Raimon (2002), “La interpelación cultural” en González, R., Arnaiz, G., *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 23-76.

Olivé, León (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós.

Picotti, Dina (1996), “Sobre “Filosofía Intercultural” en *Stromata* 52, Nº 3/4, pp. 289-298.

Ricoeur, Paul (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock. (trad. Castellana, 2006).

Roig, Arturo Andrés (1994), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, 2 tomos.

Roig, Arturo Andrés (1981), *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE.

Salas, Ricardo (2003), “Problemas y perspectivas de la filosofía como diálogo intercultural”, en *Revista Brocar* Nº 27, pp. 275-294.

Salas, Ricardo (2006), “Ética, Políticas del Reconocimiento y Culturas Indígenas” en *Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile.

Salas, Ricardo (2008) “Filosofía intercultural, políticas del reconocimiento y violencia interétnica en tierras mapuches” en Meinhardt, G (2008), *Alteridade Peregrina*, Nova Armonia-Oikos, São Leopoldo, pp. 96-106.

Salas, Ricardo (2009), Reseña del libro editado por A. Gómez-Muller, *La reconnaissance: réponse á quels problemes?*, en *Revista Sociedad Hoy*, Nº 16, pp. 109-111.

Sauerwald, Gregor (2008), *Reconocimiento y Liberación. Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*, Berlin, Lit Verlag.

Sidekum & Hahn (Eds.) (2007), *Pontes Interculturais*, São Leopoldo, Nova Harmonia.

Sidekum, Antonio (2005), “Alteridad”, en Salas, R. (Coordinador), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago, Ediciones UCSH, tomo I, pp. 22-25.

Sidekum, Antonio (2003), “Alteridade e interculturalidade” en Sidekum, A. (Organizador), *Alteridade e multiculturalismo*, Ijuí, Editora Injuí, pp. 233-295.

Sidekum, Antonio. (2002), *Ética e Alteridade: a subjetividade ferida*, São Leopoldo, Editora Unisinos.

Taylor, Charles (1993), *Multiculturalismo y la “Política del reconocimiento”*, México, FCE.