

LA CLAVE DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA ÉTICA INTERCULTURAL

GREGORIO CUÉLLAR CARRERA

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
MAESTRIA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ D.C 2016**

LA CLAVE DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA ÉTICA INTERCULTURAL

GREGORIO CUÉLLAR CARRERA

Trabajo de grado como requisito para optar el título de Magister

Director:

HÉCTOR LEONARDO TOVAR GONZALEZ

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
MAESTRIA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ D.C 2016**

La interculturalidad nos brinda las herramientas
para dialogar sobre un mundo nuevo,
en el cual emerja la relacionalidad de la vida y,
de este modo le brindemos a las generaciones futuras
la posibilidad de un “buen vivir”.

AGRADECIMIENTOS

A mis dos preciosas hijas, mi esposa,
mi madre, mis hermanos,
profesores y amigos
que contribuyeron a pensar y sentir intersubjetivamente
¡Gracias a la vida por tanta generosidad!

LA CLAVE DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA ÉTICA INTERCULTURAL

Resumen

A partir de una lectura de las reflexiones de Raúl Fornet Betancourt, Ricardo Salas Astraín y otros pensadores latinoamericanos, el presente trabajo de investigación se centra en comprender cómo en la ética intercultural latinoamericana se da un giro. En ella la subjetividad no es el punto de partida sino más bien el resultado de la pertenencia del sujeto con su contexto y del proceso de socialización en el interior de su grupo cultural y con los integrantes de otras culturas. El giro queda marcado cuando se sale de la categoría abstracta de subjetividad para llegar a un contenido de la subjetividad que es la misma intersubjetividad. Por eso, se indaga aquí sobre el giro desde el solipsismo moderno hacia la co-relacionalidad de la ética intercultural, en la que los procesos de subjetivación y el diálogo de las eticidades, posibilitan la construcción de la intersubjetividad.

Palabras Claves: Subjetividad, Intersubjetividad, Interculturalidad, Subjetivación, Filosofía de la Cultura, Diálogo Intercultural.

Tabla de contenido

Introducción	7
I. En torno a la comprensión de la subjetividad. Desde el solipsismo moderno al giro co-relacional latinoamericano	14
1.1 El solipsismo moderno	16
1.2 El giro histórico de Marx.....	19
1.3 El giro existencial de Heidegger.....	21
1.4 El giro biopolítico en Foucault.....	23
1.5 El giro comunicativo de Habermas	24
1.6 El giro liberacionista en Latinoamérica.....	26
2 Subjetividad e intersubjetividad. Cultura e interculturalidad	32
2.1 Subjetividad e intersubjetividad.....	32
2.2 Comprensión del concepto de cultura y el término de interculturalidad	37
3 Los procesos de subjetivación y el diálogo de las eticidades	47
3.1 Los procesos de subjetivación desde la interculturalidad. Raúl Fonet Betancourt.	47
3.2 El diálogo de las eticidades. Ricardo Salas Astrain	59
4 Aportes de la comprensión intersubjetiva desde Latinoamérica a una ética intercultural	71
4.1 Comprensión intersubjetiva de la vida	72
4.2 La ética del “buen vivir”	73
4.3 El principio de la relacionalidad.....	76
4.4 El principio ético de la reciprocidad	80
4.5 La intersubjetividad en las luchas sociales	82
4.6 La comprensión intersubjetiva de nuestra estética.....	85
5 Conclusiones	90
Referencias bibliográficas	96

Introducción

Para nuestra filosofía latinoamericana la reflexión sobre el sujeto se ha dado de un modo diferente a la tradición eurocentrista. La preocupación tiene sus raíces en los procesos históricos emergentes de América Latina, pues ella en su condición de otra cara de la modernidad, frente a las formas de negación de la comprensión de la subjetividad, asume el reto del reconocimiento de los sujetos en el marco de la intersubjetividad.

La filosofía latinoamericana ha construido un discurso de emancipación asumiendo la deconstrucción como un proceso de discernimiento. Aporta el reconocimiento de un sujeto que no es totalizante, sino que muestra las diferencias de los numerosos sujetos, en el que se proporciona un espacio de intersubjetividad. Entender este camino es el que lleva a preguntarme por la subjetividad y la intersubjetividad, especialmente a formular la cuestión ¿cuál es el giro de la subjetividad hacia la intersubjetividad en la ética intercultural latinoamericana?

El problema se centra en comprender que en la interculturalidad se da un giro, luego en ella la subjetividad no es el punto de partida sino más bien el resultado de la socialización, del diálogo y de la relación del hombre con el mundo. El giro queda marcado cuando nos salimos de la categoría abstracta de subjetividad para llegar a un contenido de la subjetividad que sería la misma intersubjetividad. Las razones que justifican el problema es la de

comprender cómo en la interculturalidad se da un giro fruto de la socialización y el diálogo. Salirnos de la categoría abstracta de subjetividad puede significar que su comprensión no deba darse por supuesto sin más, ya que es un concepto eurocéntrico, que se instala en la lógica de la cultura científica occidental, en tanto se define desde el pensamiento de la modernidad. En este sentido su comprensión podría conllevar una cierta violencia para las otras culturas que no le brindan al momento de la intuición la perspectiva que le atribuye la cultura occidental. Otro elemento lo constituye la realización de una lectura de las categorías en juego desde la hermenéutica, dando cuenta de la razón en la dimensión teórico- práctica, que se encuentra a la base del análisis entre contexto y la acción humana. La acción humana, como manifestación de la existencia, fundamenta su identidad ética a partir del reconocimiento de sí mismo en el mundo de la vida. Desde este contexto vital surgen experiencias sobre las que se establecen los dispositivos de sentido que son necesarios indagar.

El diálogo intercultural exige recoger el ámbito procedimental, pues se requiere un medio argumentativo que ayude a precisar las reglas para resolver los conflictos subyacentes de la acción en sus contextos. Esto indica que toda intersubjetividad exige la formulación de razones. Por consiguiente, en el ámbito de las relaciones humanas se exige un tratamiento razonado con la máxima cantidad de involucrados. Las razones que se argumentan no son aquellas apegadas a un sistema monocultural sino las que surgen a partir de prácticas reflexivas emparentadas a la diversidad discursiva existentes en las culturas.

Las condiciones exigidas por un auténtico diálogo intercultural invita a rearmar el pensamiento que gira en torno a las razones de los otros, pues sí nosotros y los otros tenemos razones podemos disentir y llegar a consensos. En esta línea es indispensable una postura mediadora que requiera ubicarse frente a los discursos y las prácticas de los sujetos en los contextos. Es decir, las acciones requieren articularse a las formas reflexivas de cada cultura. Se requiere, entonces, demostrar el nexo entre el discurso y la práctica para avanzar en una propuesta ético- práctica que permita comprender las razones de los otros en un auténtico diálogo intercultural. Comprender las expresiones significativas de los diversos mundos de la vida en su particular esfuerzo de contextualización de los símbolos, discursos y representaciones subyacentes en los diversos sujetos y comunidades, como también validar los tipos de apalabramiento que puedan ser confrontados con las otras culturas.

El diálogo intercultural implica la aceptación del otro en la cual la categoría de reflexividad no es algo fuera de los procesos de sentido de los contextos, sino que ella es operante a través de la articulación de los discursos que exige aceptar acuerdos generales. Es un procedimiento que no se puede reducir tampoco a algo localizado, pues ello no asegura el entendimiento con los otros y, en especial, con aquellos que no comparten los mismos mundos de la vida. El argumento del vínculo entre las reglas y los contextos es el que permite dar cuenta de la relación intersubjetiva que está en medio del problema; pero sobretodo que manifiesta la mutua comprensión a partir del proceso de interconexión.

La intersubjetividad cobra todo el valor por ser el proceso en el que compartimos con otros la vida. Esos significados compartidos y construidos por el ser humano en sus

interacciones son los que nos muestran los referentes de interpretación de la cultura. De ahí, que toda cultura genera una identidad y con ella un sujeto. La interculturalidad como algo constitutivo define un sujeto distinto o, por lo menos, un componente de identidad sustantivo con consecuencias sobre el tejido social acerca del cual queremos indagar.

En esta línea, nos acercamos a visualizar los principales componentes problemáticos de la ética intercultural latinoamericana, tales como la comprensión del sujeto, de la subjetividad y de la intersubjetividad. Nuestro propósito es estudiar el giro de la subjetividad y la intersubjetividad desde la mirada de dos autores, a saber, Raúl Fonet Betancourt y Ricardo Salas Astrain.

Raúl Fonet Betancourt nos brinda las herramientas necesarias para entender al sujeto y los procesos de subjetivación en un mundo globalizado y neoliberal. Ricardo Salas Astrain nos muestra los elementos fundantes de la ética intercultural, apostándole al diálogo de las eticidades como el ethos de las comunidades que construyen subjetividades.

La monografía busca mostrar cómo la interculturalidad es el contenido de la intersubjetividad, lo mismo que la subjetividad es constituida por la culturalidad. Ello supone que subjetividad e intersubjetividad no son solamente un asunto discursivo, sino que poseen una connotación fundamentalmente práctica, es decir, ética. Como materia de la intersubjetividad, la interculturalidad se logra o malogra en los procesos de subjetivación, tanto individual como colectivamente.

La propuesta metodológica se enmarca en la hermenéutica, pues ella tiene que ver con la interpretación de los elementos constitutivos de la cultura. De ahí, su importancia para el estudio del fenómeno ético. La ruta metodológica que seguimos investiga en primer lugar por la cultura. Nos encontramos con la filosofía de la cultura que, como estructura de reflexión, se esfuerza por comprender los diversos productos culturales de los sujetos. En realidad, la cultura es dónde el hombre se muestra en lo más profundo de su ser y en la relación con los demás.

En segundo lugar, indagamos por los conceptos de subjetividad e intersubjetividad, delimitando su estudio por algunos pensadores que marcaron un giro en su comprensión. Allí conceptualizamos una perspectiva hermenéutica que considera los fenómenos culturales como formas de ser interpretadas. Las formas simbólicas se encuentran en relación con las opiniones, creencias y juicios que comparten los sujetos en un mundo social. De este modo, las formas simbólicas son sujetas a procesos de valorización contextual las cuales se hallan en procesos sociales históricamente específicos. Para efectos de nuestra investigación privilegiamos los procesos de valorización simbólica de la subjetividad y la intersubjetividad, entendidas como el estudio de los fenómenos culturales que implican o sugieren procesos de comprensión e interpretación. Aquí fue necesario la revisión bibliográfica pertinente en función de los análisis de la investigación.

En tercer lugar, nos adentramos en la interculturalidad para afianzar la búsqueda de un modelo analógico de pluralismo cultural. Es decir, un marco que supere el univocismo pretendido por una sola cultura o la globalización de la misma en detrimento de todas las

demás y la postura de pretender que las culturas sean iguales. La actualidad exige dialogar y para superar dicha dificultad el mejor elemento es la interculturalidad. Se propone “una interculturalidad con descolonización, criticando el poder eurocéntrico, pidiendo una nueva historiografía de la filosofía y reclamando el sentido de justicia” (Fornet, 2004:129).

La interculturalidad es trabajada, en nuestra investigación, teniendo como base la categoría de relación. Una categoría que evita el absolutismo, el relativismo y el particularismo. El estudio de la relación con el otro nos indica que debemos evitar el univocismo de la identidad y el equivocismo de la diferencia, posturas extremas que traen desviaciones en la reflexión. Aquí aterrizamos en las relaciones intersubjetivas. Por eso, aprender desde la intersubjetividad es el camino para lograr una adecuada interculturalidad. En este marco, establecimos una relación entre los procesos intrasubjetivos e intraculturales que permitió descubrir un modelo de diálogo intercultural, de pluralismo, de fraternidad, de resaltar la identidad, de valorar la dignidad de las culturas, de comprender el cuidado de sí mismo que redundaba en el cuidado por los demás, el respeto a las otras culturas basándonos en el respeto a la nuestra y la posibilidad de una mayor convivencia.

El cuarto momento, en la ruta metodológica, busca acercarnos a la clave de la intersubjetividad en las diversas manifestaciones de la acción humana. Aquí el ejercicio hermenéutico se convierte en la medula para el proceso de interpretación. Un ejercicio enmarcado en la crítica y el entendimiento que nos permite interpretar al otro solo dialogando con él. En Latinoamérica encontramos variadas experiencias que nos llevaron a comprender la clave de la intersubjetividad.

En el primer capítulo, se abordan los giros de las comprensiones de las subjetividades desde la modernidad hasta el giro co-relacional planteado por la filosofía latinoamericana. En el segundo capítulo se indaga por la comprensión de los conceptos en juego de subjetividad e intersubjetividad, el de cultura y el concepto de interculturalidad. El tercer capítulo describe cómo la filosofía intercultural, desde la perspectiva de Fernet Betancourt, da un giro en la comprensión de la subjetividad en un marco epistemológico intersubjetivo. Allí mismo se puntualiza que la ética intercultural, desde la perspectiva de Salas Astrain, invita a un diálogo de las éticas a partir de una propuesta intercultural. El cuarto capítulo expone los procesos de subjetivación desde los contextos actuales, a partir de diversas propuestas latinoamericanas, llevándonos a una mirada intercultural de la realidad que invita a romper con las barreras hegemónicas de subjetivación.

I. En torno a la comprensión de la subjetividad. Desde el solipsismo moderno al giro co-relacional latinoamericano

La categoría de subjetividad que recorre el trabajo filosófico es una de las más problemáticas en su comprensión. Este primer capítulo busca acercarnos a un conocimiento del sujeto, desde los vuelcos que se han dado desde la modernidad, para contextualizarlos en la tarea de describir los elementos estructurales del conocimiento de las subjetividades. Para ello, efectuaremos una aproximación al pensamiento de algunos pensadores que marcaron hitos en las construcciones de las mencionadas subjetividades. Nuestro interés es visualizar los elementos fundamentales que sirven para contrastar la comprensión de las subjetividades en sus giros.

La definición filosófica de sujeto tiene diversos sentidos e interpretaciones que por cuestiones de delimitación asumiremos desde el solipsismo moderno. Sin embargo, cabe mencionar que para los griegos la categoría de sujeto aparece bajo la noción de *hypokeimenon* en el cual conceptualizaron su experiencia de sujeto como substancia y como tal perteneciente al mundo físico. Aristóteles usa la categoría para designar aquello cuya realidad es afirmada en todo enunciado y se predica cierto atributo. Es decir, la estructura formal sujeto- predicado que tendría toda proposición y que se corresponde. En relación al sujeto como substancia Aristóteles sostiene que “es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra” (Aristóteles, 1988:326), siendo esto uno de los principios fundamentales de la metafísica para demostrar la anterioridad del sujeto en la medida que forma un todo constituido, la comunidad. De ahí, que definiera al hombre como

un animal político y racional capaz de expresar argumentadamente sus ideas y puntos de vista ante la asamblea. Del mismo modo Aristóteles reconoce al sujeto como un ser ético y por eso su insistencia en “los deberes del hombre como ciudadano y no en sus derechos” (Aristóteles, 1988: 153).

En Platón el sujeto moral es sujeto político, es decir, ser sujeto es ser ciudadano porque su vida es inseparable de la polis y de sus leyes. Un elemento que va a acompañar este sentido es de ser sujeto capaz de conocerse, pues “Sócrates: ¿crees acaso que es cosa fácil conocerse a sí mismo y que era un hombre vulgar el que puso eso en el templo de Delfos, o por el contrario, que no está al alcance de cualquiera?” (Platón, 1966:55).

Posteriormente, aparece la visión de sujeto como persona en el cristianismo. Las experiencias vividas por los primeros cristianos en defensa de los evangelios les permitieron experimentar que el hombre era algo sagrado, era una persona humana. Hay que recordar que el término persona es la traducción del término en griego «prósopon» que se le ha dado el sentido de máscara, del personaje representado por la máscara y del hombre singular (Ferrater Mora, 1964: 402). Esta característica del sujeto como persona la podemos entender desde el cristianismo, en el que se visualiza los énfasis y las categorías que envuelven al sujeto en sus manifestaciones concretas de la realidad. De esta manera, el sujeto supera el punto de vista de ser una substancia entre las demás substancias para convertirse en un ser realizado a partir de la dignidad, de la libertad, de la humanidad y, lo más importante, que deja de ocupar un puesto en la naturaleza para ocupar un lugar en la historia, que en términos cristianos sería la historia de la salvación, el kairós. Otra característica es que ese sujeto se evidencia en

términos éticos porque es un ser que sobre la base de su sustancialidad está referido al mundo de los valores (Herrera, 2002: 32).

1.1 El solipsismo moderno

La concepción filosófica de subjetividad que aparece en el pensamiento de Descartes asume el sentido básico de la célebre afirmación “pienso, luego existo”. Ahora surge la pregunta ¿cuál fue la representación que ella adquirió? La afirmación “pienso, luego existo” es verdadera desde la perspectiva de la primera persona, pues yo sé que pienso. Al mismo tiempo que pienso me doy cuenta de que estoy pensando. La conciencia que el pensamiento tiene de sí mismo es su atributo esencial. Lo que manifiesta Descartes con referencia al pensamiento lo dice respecto de cualquier otra operación o acto de conciencia, como por ejemplo, creer, imaginar, percibir, afirmar. De hecho en Descartes el sujeto es un conjunto de actos del pensar que mantiene una serie de relaciones,

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. No son estas pocas cosas, si me pertenecen todas (Descartes, 1987,25).

Se hace manifiesto que este yo tiene conciencia de sí mismo y de todas sus operaciones. Por lo tanto, el yo se refiere al sujeto que es la realidad subyacente y constante a sí misma en cada una de las operaciones que realiza.

En Descartes, el sujeto pasa a ser el yo, pues todo se origina en la necesidad de encontrar la certeza. Esta búsqueda la hace a través del método de la duda. Quiere llegar a un

principio indubitable, un fundamento que lo encuentra en el “yo pienso” siendo este el sujeto que satisface dicha búsqueda. Descartes también se pregunta por la sustancia, es decir, por el fundamento permanente, llegando a indicar que esa base es el yo pienso, siendo “el ego cogito el subjectum por excelencia” (Cruz, 2001, 131).

El yo es singular. Sin embargo, en la medida que reflexiona sobre sus modos de representación, realiza un doble trabajo de distinción. El primero entre el conocer y el contenido del conocimiento, pues la forma indica el conjunto de actos de conciencia o representación que realiza el sujeto y al independizarse del contenido, la filosofía de descartes pretende que ésa forma tiene un carácter universal, común a todos los sujetos. La segunda distinción reflexiona entre los aspectos de lo conocido y aquellos aspectos que pertenecen a la cosa misma. En otras palabras, hace referencia a la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias.

En Descartes, la claridad y la distinción es criterio de verdad, pues claras y distintas son las formas de representación o conciencia que nos visualizan los atributos de las cosas. De aquí la importancia de encontrar un método cuya esencia sea la correspondencia del sujeto con su propia forma de operar. Por eso, el método tiene un origen interior ya que son reglas que el sujeto se da a sí mismo como representación de su forma de proceder.

Si el método asegura la verdad, ella no se entiende como correspondencia con realidad independiente sino como correspondencia del sujeto con su subjetividad:

Cuando examinaba estos días sí existía algo en el mundo, y advertía que, a partir del hecho que yo lo examinara, se seguía evidentemente que yo existía, no pude dejar de

juzgar que aquello que entendía tan claramente era verdadero; y no por estar coaccionado por alguna fuerza externa, sino porque a una gran luz en el entendimiento siguió una propensión en la voluntad, y tanto más espontánea y libremente creí aquello, cuanto menos indiferente le fui (Descartes, 1987, 53).

De este modo, la subjetividad en Descartes está marcada por la actividad del sujeto cognoscente que hace representaciones del mundo. El yo cartesiano no tiene cuerpo y es la negación de toda determinación sustantiva.

En la comprensión de Kant, el sujeto es un yo fundamento, puro, trascendental, condición de posibilidad de todas las representaciones del mundo. Propone que la representación hace posible al objeto. El sujeto cognoscente tiene una identidad y con ello debemos abandonar la idea de que el sujeto se ajusta al objeto, es decir, abandona la objetividad en pos de la subjetividad para poderle dar sentido al conocimiento.

Kant inicia identificando una idea común entre los empiristas y racionalistas que hace referencia a la objetividad del conocimiento. Los racionalistas y empiristas dieron por sentado que el objeto del conocimiento es quien establece los términos y, por consiguiente, el sujeto identifica al objeto en los términos del objeto. En palabras de Kant, asumieron que el sujeto debe ajustarse al objeto, “hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo a priori sobre ellos, con lo que se ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición (Kant, 2007: BXVI, p.21). Seguidamente Kant alude al fracaso del supuesto realista y propone

Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento, lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos a priori que

haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados (Kant, 2007: BXVI, p. 21).

Es sujeto, “ya no en cuanto substancia, o fundamento de lo objetivo, sino en el sentido de que hace posible toda representación, es sujeto del pensar, de la unión en el juicio predicativo, de la construcción de síntesis” (Cruz, 2001, 151). Distinguimos que el yo es lo permanentemente y presente en todas las representaciones, lo idéntico a sí mismo en todos sus actos, lo que no cambia. Por lo tanto, “el yo trascendental es el mundo trascendente y en él se dan las vivencias que constituyen un yo puro trascendental” (Cruz, 2001, 151). Es en el yo puro en el cual aparecen las características del sujeto propio de la filosofía moderna.

Así, en el contexto de Descartes -siglo XVII- y en el de Kant –siglo XVIII, la comprensión de sujeto y de subjetividad son aseguradas por la introspección del propio yo, examinando las representaciones del contenido en la formalidad de la mente. Particularmente en Kant, el sujeto es temporal por las autopercepciones fruto del sentido interno, tan particulares, como las derivadas de los sentidos externos.

1.2 El giro histórico de Marx

Marx realiza una apuesta por la historia como el lugar por excelencia de lo humano, de modo que no se puede dar ningún aspecto del sujeto al margen de ella. Incluso la naturaleza, en cuanto entra a formar parte de la actividad productiva, tiene que verse en relación con la historia, hasta el punto que puede concebirse esta como un proceso de humanización en el que las formas de la actividad se van volviendo conscientes. La historia, como el proceso

dialéctico entre sujeto y objeto desenvolviéndose, es el modo en que el sujeto se libera. La subjetividad se entiende como el espacio en el cual se amplía la autonomía, que nunca llega a ser propiamente tal porque dicha actividad del sujeto no se desprende del rasgo que la constituye en su inicio. El rasgo de ser respuesta a la necesidad natural del sujeto.

Para Marx, el hombre es sujeto en cuanto otorga un sentido a su relación con la realidad que le constituye. Ella le coloca una situación que lo inunda interiormente, pero que responde a la actividad de su conciencia, es decir, a su relación con la realidad. El significado de la conciencia, como mediación, es el lado de la subjetividad humana. Ese momento de la actividad no se determina en abstracto, es solo el punto de partida. La conciencia es, ante todo, una actividad empeñada en la dinámica de la vida, en la cual el ser humano se diferencia como sujeto activo frente a los objetos, de modo que llega a saber de sí como algo diverso a lo demás. Se trata de una condición natural la cual adopta el ser humano produciendo sus condiciones de vida. Es decir, el hombre vive enfrentado a su vida porque,

se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material (Marx y Engels, 1966, 18).

Lo característico del ser humano es aquella disposición que le hace capaz de producir sus medios de vida y le distingue de los objetos sobre los que recae su actividad. De este modo, como resultado del proceso de intercambio con la naturaleza y controlado activamente por el hombre, la conciencia llega a ser el centro que proyecta la acción transformadora de su accionar, anticipándose a la finalidad que trata de realizar en ella misma. En la relación entre hombre y naturaleza, la conciencia se convierte en el resultado de la disposición activa

del hombre que le permite distinguirse de los objetos de acción, verse frente a ellos y llegar a anticiparse a los mismos.

Por lo tanto, la actividad que define al hombre como sujeto es la conciencia. Ella adopta siempre una modalidad concreta dependiente de los factores históricos- sociales, convirtiéndose en la base para un nuevo modo de ver la naturaleza y actuar en ella. Este giro permite comprender el pensamiento de Marx con una subjetividad volcada a la libertad de la conciencia del sujeto y en relación directa con la naturaleza. Además indica cómo la vida material va constituyendo el ser moral de una manera directa.

1.3 El giro existencial de Heidegger

Con Heidegger se cambia la consideración del hombre como un sujeto que conoce, pues lo lleva a su modo de ser más originario, en cuanto ser en el mundo. Afirma que la comprensión del hombre se encuentra en su manera de existir, como ser vital existiendo. Frente a la concepción de Descartes sobre el sujeto como autoconciencia desencarnada o de Kant del sujeto como condición trascendental de conocimiento, Heidegger gira a la relación más originaria del hombre con el mundo, de modo que no es la relación de un sujeto consigo mismo ni de un sujeto frente a un objeto, sino del “ser en el mundo” (Da-sein) con los otros. Es decir, el sujeto está en relación con su época, que se caracteriza por comprender su existencia,

la edad moderna ha provocado, como consecuencia de la liberación del hombre, un subjetivismo e individualismo. Pero no menos cierto es que ninguna época anterior a ella ha creado un objetivismo comparable, y que en ninguna época precedente se ha hecho

presente ni se ha impuesto lo no-individual en figura de lo colectivo. Lo esencial es aquí el necesario juego recíproco entre subjetivismo y objetivismo (Heidegger, 1958, 278).

El sujeto que allí germina es un sujeto realizando acciones de diverso rango de voluntariedad, motivadas por intenciones, causas o motivos; un agente responsable de sus acciones. Por otra parte, numerosas frases de acción descubren un sujeto que no solo actúa libremente sobre el mundo de acuerdo con intenciones, sino también un sujeto paciente, que padece, en el sentido que también sufre las determinaciones del mundo, lo que se manifiesta en un sujeto actuante y paciente.

Heidegger va a indicar que esas construcciones de subjetividades se enmarcan en la representación que el sujeto hace de su época cuando lanza los siguientes interrogantes “¿Por qué preguntamos al interpretar una época histórica por la imagen del mundo? ¿Tiene toda época de la historia una imagen del mundo, y acaso de tal modo que se afane en cada caso por su imagen del mundo?” (Heidegger, 1958, 279) pone de manifiesto que el hombre llega a un ideal al cual está sujeto. Sujeción en las condiciones de su existir porque el hombre, en cuanto ha devenido, llegará a preguntarse cómo quiere y tiene que ser sujeto.

Cada época no solo es diferente en relación con otras, sino que ella revela una imagen en la cual se instala un sujeto que guarda su verdad y, a partir de allí, el descubrimiento de subjetividad se da en la medida que se emprende una positiva reflexión crítica frente a esos mecanismos de intersubjetividad.

1.4 El giro biopolítico en Foucault

Foucault nos propone una interpretación del sujeto basando su argumentación en la noción del poder. Concepto que, comprendido desde nuestro contexto, se torna muy importante para revisar la categoría de sujeto. Si se considera al sujeto como algo dinámico ello nos remite de inmediato a reconocer sus elementos social, colectivo, cualitativo, conciencia, espiritual e identidad para una formación en su capacidad ético-política.

En el pensar de Foucault encontramos un sujeto amarrado a las relaciones de poder, de significación y de producción. Esto ocasiona que el sujeto no puede llegar a ser partícipe o al menos consciente sin previo desmontaje de los métodos que le han producido discursos, prácticas e instituciones. Este poder se puede entender en dos sentidos, el del control y como la capacidad de conocerse a sí mismo. De esta manera, lo intuye cuando lanza el siguiente interrogante,

¿cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño invencible en las palabras que hace centellar un instante su discurso y en el interior del cual está constreñido, desde el principio del juego, a alojar su palabra y su pensamiento, como si éstos no hicieran más que animar por algún tiempo un segmento sobre esta trama de posibilidades innumerables? (Foucault, 1994, 334).

Foucault expresa que los sujetos no pueden iniciar luchas de liberación anti sistémicas, sino que ellos deben hacer sus batallas en los pequeños espacios de poder. Es decir, resistencias locales, fragmentarias para no repetir las condiciones estructurales del sistema. Este tipo de luchas ayuda a saber quiénes somos, por eso debemos

imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de doble imposición política consistente en la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Se podía decir, para concluir, que el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy no consiste tanto en intentar

liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, cuanto liberarnos a nosotros mismo del Estado y del tipo de individualización que éste conlleva. Hemos de promover nuevas formas de subjetividad que se enfrenten y opongan al tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante muchos siglos (Foucault, 1994, 29).

Así, el sujeto en Foucault pasa por una trama de relaciones de poder que han generado las emergencias socio históricas de posibilidad. Por ello, su proyecto apunta a un conjunto de estrategias concernientes a la comprensión del presente que le permita dar cuenta de la subjetivación de los sujetos en sus tres características: poder, ética y verdad.

Por eso, trata de recuperar al sujeto como algo localizado. Reflexión que apunta al sujeto entre su aspecto reproductor y su aspecto productor. Ya no es el sujeto racional, autoconsciente, tipificado por Descartes y Kant, sino el sujeto como productor de subjetividades en un contexto localizado.

1.5 El giro comunicativo de Habermas

Habermas fundamenta su proyecto en la elaboración de una teoría de la intersubjetividad, en el horizonte del lenguaje y del mundo de la vida compartido en los diálogos. Sus propuestas van a sustituir lo que en la modernidad es el sujeto por la intersubjetividad, como eje primordial de la reflexión.

A partir de Descartes, en la modernidad se da una apuesta por la racionalidad, que tiene en el sistema hegeliano su expresión máxima y al mismo tiempo la conciencia de su agotamiento. La modernidad representó, en efecto, una mirada particular de la filosofía en la

cual se concibe el progreso como el grado de racionalidad de la sociedad y el alejamiento del mito. Esto implica una vivencia del tiempo como lo nuevo, de la renovación en relación con lo antiguo. De este modo, “la modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma” (Habermas, 1999, 17).

Las palabras de Habermas señalan la polémica de los modernos con respecto al progreso y con referencia a la antigüedad, lo que equivale a la sustitución de un ideal de perfección quitado al tiempo, por una perfección relativa al tiempo. El relativismo presente manifiesta una necesidad constante de fundamentos que se entrelaza con la necesidad de una auto-fundamentación de la modernidad.

Habermas determina la centralidad de la subjetividad en la modernidad. Este señalamiento de la centralidad de la subjetividad en el mundo moderno, conlleva la superioridad de comprensión del cual hace parte el sujeto pues, la modernidad se retrata como “un modo de relación del sujeto consigo mismo, que él denomina subjetividad” (Habermas, 1999, 27). Subjetividad que comporta un individualismo, ya que lo particular hace valer sus pretensiones.

Como se ha señalado, la subjetividad implica una objetivación desencantadora del mundo. El sujeto es liberado para entablar una relación distanciada con el mundo, al que acude para retornar luego a sí mismo, por eso, Habermas lanza la siguiente pregunta “¿cómo puede construirse a partir del espíritu de la modernidad una forma ideal interna que no se

limite a ser un simple remedio de las múltiples formas históricas de manifestación de la modernidad ni le sea impuesta a ésta desde afuera?” (Habermas, 1999, 31). Ahí se lleva a cabo el cambio del paradigma de la filosofía de la conciencia por el paradigma del entendimiento mediante una crítica al logocentrismo de la tradición occidental. De este modo, Habermas distingue tres dimensiones de la racionalidad práctica, a saber, la primera, la moral que se ocupa de solucionar, justa e imparcialmente, los conflictos interpersonales aspirando a un reconocimiento universal; la segunda, corresponde a una dimensión ética, cuyo interés se centra en la interpretación de los valores culturales y de las identidades, condicionados por los contextos donde se desenvuelve y; la tercera, la dimensión pragmática que se encamina a la satisfacción instrumental de los fines, enmarcada en el ámbito del diálogo y el compromiso siendo la eficacia su mejor resultado.

1.6 El giro liberacionista en Latinoamérica

Filosóficamente, la constitución del sujeto en América Latina, ha sido precedida de Descartes, Kant y Hegel, lo cual dice acerca de las relaciones y tensiones con el proyecto de la ilustración. Por ello, se ha comenzado con la producción de disertaciones sobre el sujeto desde nuestra realidad, no ya desde las reglas del discurso hegemónico eurocentrista.

El sujeto, no solo es un tema de interés, tiene un gran impacto, al punto que puede decirse que “la filosofía latinoamericana es fundamentalmente un saber normativo que se ejerce como autoreconocimiento y autoafirmación de un sujeto, a saber, el sujeto

latinoamericano” (Roig, 1981, 16). Ese sujeto latinoamericano es el nosotros, un nosotros que hace referencia a la diversidad de nuestro continente.

Roig lanza una pregunta sugerente ¿qué significamos o queremos significar cuando decimos nosotros? Una respuesta es la señalativa. Se refiere a decir “nosotros los latinoamericanos”. Sin embargo, ese señalamiento nos sugiere otra pregunta ¿qué es eso de ser latinoamericano? (Roig, 1981). La particularidad del nosotros conlleva una identificación en este caso, una relación con el contexto histórico- cultural al cual nos referimos. Subyace, entonces, la posibilidad de reconocernos. Esta atribución de identidad puede ser visualizada a partir de los caracteres que constituyen nuestra realidad. Es decir, de la constitución de nuestro ser y su deber ser como proyecto de un ente histórico.

Ahora bien, el nosotros también es diverso, tal como lo muestra nuestra realidad. Es una diversidad que no surge solamente en contraste con lo no- latinoamericano sino que es algo exclusivo en la medida que, cuando nos declaramos latinoamericanos lo hacemos desde una parcialidad, una nacionalidad, un grupo social, unas tradiciones. Por eso, lo fundamental es tener claro que “la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el nosotros” (Roig, 1981:18).

En el actual contexto político, económico, social, religioso y cultural se asiste a la negación del sujeto en más de un sentido. El sentido de mayor impacto es el del pensamiento dominante que postula un macrosujeto, el cual desplaza a la diversidad de los sujetos. La expansión universal del macrosujeto opera como una cortina de humo, generando impunidad

frente a la destrucción del tejido social en lo particular. Otro sentido de profundo impacto es el metarrelato del mercado como nuevo sujeto comprensivo de la historia. Es en realidad el que pone fuera de lugar al sujeto, negando a los otros sujetos, tanto en su subjetividad como en su objetividad.

Al producirse un desplazamiento de la cultura de la producción a la cultura del consumo nos encontramos ante un sistema que produce sujetos de consumo alienados y negados de su ser. El consumo, de esta manera, se muestra altamente dividido, al extremo que una gran mayoría queda por fuera, en la marginalidad, estando negados para vivir dignamente porque les toca sobrevivir. Esta es la consecuencia más nefasta de un sistema que despersonaliza al sujeto para convertirlo en un objeto con un número de identificación, aspirando a que su vida sea lo más corta posible, para que no genere un gasto de sostenimiento.

Se instala un sistema marcado por la falta de solidaridad que pretende legitimarse con el dominio de la racionalidad. Lo racional, supuestamente, es que vivan los que razonablemente estén de acuerdo con la propuesta del mercado en su proceso de totalización. La postura de este sistema, que ha totalizado a América Latina como a otras regiones del planeta, muestra con fuerza los efectos más nefastos. Frente a estos pensamientos de la negación del sujeto, “la filosofía latinoamericana expresa y sostiene con buenos argumentos la validez de una cultura de la vida en el contexto hoy dominante de una cultura de la muerte” (Fornet, 1994, 24).

La filosofía latinoamericana en sus inicios, a través de sus variadas formas, se ha construido como un discurso de liberación, de emancipación, asumiendo la deconstrucción como discernimiento. Aporta el reconocimiento de un sujeto que no es totalizante. Muestra las diferencias de los plurales sujetos asistentes a su configuración. Proporciona un espacio de intersubjetividad, en la que ratifica la subjetividad de los múltiples sujetos. Impulsa el reconocimiento, regresando a la superación de la fragmentación para abrir una gran grieta en la totalización del mundo globalizado.

Otro elemento que aporta es la comprensión de la dignidad humana, de fuerte presencia en el discurso latinoamericano, que se traduce como ética. La posibilidad de vivir dignamente, como condición humana, implica la disposición de medios estimables para esa vida, lo cual involucra no solamente solidaridad y responsabilidad por las acciones que puedan afectar la dignidad de nuestros semejantes. Se trata de una filosofía concreta que atiende tanto al presente como al futuro del sujeto.

En este contexto surgen los planteamientos de varios pensadores latinoamericanos, como es el caso de Rodolfo Kusch (1978), que nos indican que la clave para la caracterización del sujeto se encuentra en el concepto de geocultura: “El pueblo es la realidad ontológica que sostiene la dimensión geocultural, en donde se muestra una interesante unión entre geografía y cultura y alcanzan su síntesis subjetivo- objetiva” (Kusch, 1978, 31). El pueblo es el sujeto del filosofar y sujeto de liberación. Sus raíces en el estar lo prefiguran como el lugar antropológico, epistemológico, histórico y de la liberación de lo humano.

Roig (1981) ha privilegiado el problema de la articulación de los sujetos de las praxis transformadoras, con los sujetos de los discursos de las historias. Cuando dicha articulación alcanza su punto de solidaridad surge un sujeto histórico, en el cual, él se constituye un activo creador. Los pueblos de América Latina, en el contexto del imperialismo, se han visto determinados a constituirse en el lugar de la decodificación de la universalidad. En tal proceso lo nacional y lo social conforman los escenarios donde emergen los sujetos de la liberación. En el proceso de decodificación de los discursos opresores, se expresa lo fundante del proyecto por el que “Latinoamérica, al constituirse una utopía para sí, se constituye en el objeto de su liberación” (Roig, 1981, 17).

Dussel (1985) habla de la pertinencia de la noción de pueblo como categoría estricta del sujeto de liberación en razón de una determinante clave geopolítica que es la dependencia de la periferia con respecto al centro. Pueblo no es solo el sujeto de cambio de un sistema histórico a otro, es el bloque social de los oprimidos que se une históricamente en la identidad del nosotros mismos con los bloques sociales, pues “el pueblo, como colectivo histórico, orgánico –no solo con suma o multitud, sino como *sujeto histórico* con memoria e identidad, con estructuras propias- es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado” (Dussel, 1985, 411).

Las reflexiones precedentes sostienen la tensión fundamental en la constitución del ser humano como sujeto, fruto de su conflictiva relación con la institución, la estructura o el sistema. El ser humano debe recurrir a la mediación de las instituciones para poder afirmarse como sujeto, pero la lógica institucional desplaza al ser humano, ocupando su lugar y

negándolo, de ahí que en muchas ocasiones las instituciones están por encima de los sujetos y ellas son las que prevalecen. En vez de asistir al desarrollo de estructuras, instituciones y leyes al servicio del ser humano, nos encontramos con seres humanos al servicio de las instituciones. Ya lo advertía Jesús en los evangelios cuando cuestiona la ley del sábado.

Mirando los diversos planteamientos encontramos una identificación del pueblo con el sujeto de la liberación, que se ve determinada por el de su identidad como sujeto del filosofar. Este asomo por las argumentaciones de los autores, que identifican al pueblo como sujeto de liberación, nos lleva a comprender que las bases teóricas y prácticas del proyecto liberacionista en Latinoamérica alcanzan diversos acentos de intensidad.

2 Subjetividad e intersubjetividad. Cultura e interculturalidad

En este segundo capítulo nos proponemos indagar por la comprensión de los conceptos en juego de subjetividad, intersubjetividad, cultura e interculturalidad. Ellos brindan el marco conceptual para la posterior discusión en torno a la comprensión del giro en la ética intercultural.

2.1 Subjetividad e intersubjetividad

En el recorrido anterior notamos cómo se van construyendo las subjetividades a partir de ciertas condiciones en las cuales los individuos poseen herramientas que le permiten reorganizar sus representaciones acerca de sí mismo, de los otros y de su lugar en la sociedad. En cada uno de los giros, que los diferentes pensadores visualizaron, comprendemos que la subjetividad es el modo de estar en el mundo, es el modo de tener una conciencia, es el modo de sentir, es el modo en que aparecen las cosas y, especialmente, que la subjetividad está constituida en lo intersubjetivo desde el lenguaje, lo cultural, lo social, lo histórico. Como la intersubjetividad está constituida por la subjetividad, ella no se reduce a un hecho objetivo, pues lo objetivo de los hechos sucede en ella misma. Lo entendemos de la mano de Dussel cuando nos dice que

la intersubjetividad no es un hecho objetivo. La objetividad de los hechos acontece en la intersubjetividad. El mismo mundo es un momento interno a la intersubjetividad. La corporalidad (desde el llevar la madre a sus hijos en su vientre), la subjetividad (el soñar intentar matar al padre de los griegos o Freud) y el sujeto son la referencia necesaria, material en último término, de la intersubjetividad (de los sistemas e instituciones). El

fenómeno de la intersubjetividad (cotidiano, sistémico o institucional) real cuenta con la corporalidad, subjetiva y sujeto del singular como su punto de partida y llegada (Dussel, 1999, 2.11).

En este sentido la subjetividad, como el modo constituyente, implica una manera de pensar, de sentir, de comunicar y de dar sentido, pues,

a la subjetividad le acontecen vivencias, pulsiones, cogniciones, acciones. Su referencia a una génesis pasiva es el tener en cuenta el límite por debajo del sujeto (hacia la subjetividad no- consciente) por debajo de la subjetividad (hacia la mera corporalidad no subjetiva), por debajo de la misma corporalidad (hacia la implantación ecológica de la humanidad en la tierra). (Dussel, 1999, 1.12).

La subjetividad responde a un entramado epistemológico sobre un gran número de reflexiones acerca de las múltiples posibilidades de estudio de la relación sujeto- objeto. Así la subjetividad constituida socialmente responde a una forma de interpretar la realidad dentro de una cultura que la multiplica y la recrea. Esta comprensión consiste en la formulación de interrogantes sobre los sentidos, las significaciones y los valores éticos que produce una determinada cultura, su forma de apropiación y la orientación que realiza sobre acciones.

No existe una subjetividad que se aísle de la cultura y la vida social, como tampoco existe una cultura que pueda separarse de la subjetividad que la sostiene. Esta relación debe ser nuestro punto de partida en la medida que la subjetividad es cultura, tanto como la cultura es subjetividad. Se objetiviza en los productos de la cultura, en las relaciones sociales que la sostienen, en las significaciones y en la organización de la producción cultural.

No hay que olvidar que el concepto de subjetividad se ha presentado con dos connotaciones semánticas según se utilice al conocimiento o al sujeto. En lo que venimos reflexionando, la subjetividad hace referencia al campo de acción y de representación de los

sujetos establecidos en los espacios históricos, políticos, culturales y éticos. La subjetividad se recrea como la capacidad del sujeto en constituirse a sí mismo desde la interacción, la intencionalidad y la relacionalidad. Por consiguiente, la subjetividad irá acompañada de la experiencia, pues esta nos constituye durante toda la existencia, de ahí que podamos expresar que ella es fruto de lo vivido.

El interés por la subjetividad no está enmarcado en el cogito pensante o trascendental, sino en un sujeto experiencial, entendiéndolo como apertura del propio sujeto. Esta condición permite la alteridad, pues modifica la relacionalidad transformando lo que nos ha determinado en nuestros modos de ser.

Con la propia experiencia viene la capacidad de transformar y la posibilidad de ser de otra manera. En este marco distinguimos dos líneas de reflexión, por un lado, el sujeto controlado y dependiente de una subjetividad, por el otro, el sujeto que busca su propia identidad por las prácticas y conocimiento de sí a través de su propio proceso de subjetivación. El sujeto se puede modificar a sí mismo o puede ser modificado por el otro.

La modernidad ayuda a ejemplificar lo que vengo exponiendo, pues en su proyecto de la concepción de Estado reproduce una subjetividad unificada en la concepción de ciudadano. Las instituciones establecidas generan dispositivos que obligan a los sujetos a realizar actuaciones para permanecer en dicho marco. Por eso, la subjetividad se institucionaliza, dejando un molde y reproduciéndose al mismo tiempo que se desenvuelve el dispositivo que instituye el proceso de subjetivación del proyecto de la modernidad.

La filosofía intercultural y, en especial, la ética intercultural marcan un giro, ya que todo ejercicio actual de la constitución de la subjetividad maniobra en lo situacional contextual. La subjetividad se construye en lo situacional, son las prácticas de los sujetos y sus contextos los que constituyen sus maneras de ser, desde los territorios vitales, desde sus luchas sociales, políticas, económicas, de género, entre otras, las que marcan sus procesos de subjetivación.

El reflexionar la subjetividad desde estos horizontes pone en claro la tarea que tenemos los sujetos en pensarnos a nosotros mismos como agentes históricos materializados en lo que pensamos, decimos y hacemos. Por eso, la tarea de la filosofía intercultural es la de educarnos en las subjetividades para saber cómo acontecen los procesos de subjetivación.

Indagando por la intersubjetividad, en el campo filosófico, nos encontramos que ella se vincula con el reconocimiento del otro. De esta manera, la intersubjetividad surge como la alternativa a la concepción del sujeto como algo separado de su existencia y de sus relaciones con el mundo. Así mismo, se refiere al hecho existencial de la relación del hombre con los otros explicitando que el sujeto co- existe entre los inter- sujetos, en el campo de la intersubjetividad.

En la hermenéutica, la intersubjetividad nos lleva a la comunicación entre los sujetos. Esta experiencia dialógica nos remite a la necesidad de ponernos de acuerdo en medio de la

conflictividad de las significaciones. Para nuestro caso la intersubjetividad, en el marco de la interculturalidad, se comprende como

la experiencia del otro y el hecho de estar siempre referido a los otros. Más los otros son otros cercanos. En los otros, como en mí, hay varios planos, está el cuerpo y su movilidad, gestualidad y expresión. Y está el plano de la cultura, es decir, aquellas acciones que se emprenden en la seguridad de que son comunes al grupo, por lo que se conoce la participación de los otros en esas acciones, que remiten a todo un campo cultural, en el cual también yo estoy inmerso. Conocer al otro es conocer todos estos niveles (San Martín, 2015, 140).

Es necesario, recalcar que el mundo, por su composición social, es intersubjetivo. El sujeto percibe la realidad en la relación con el otro. En la intersubjetividad se pueden ver los fenómenos que se escapan al conocimiento, pues al sujeto se le es difícil captar su experiencia inmediata pero no la de los demás, en tanto son dadas en el mundo social, pues

no es la comunidad la que siente el gozo de comer un pedazo de pan. Puede festejar intersubjetivamente con signos de alegría el gozo que cada sujeto real siente al comer el pan. Hay un placer particular en el comer juntos el pan: sería el gozo compartido de la intersubjetividad de los satisfechos. La fiesta es intersubjetividad del compartir el gozo de cada sujeto. Por ello, son los sujetos reales la última referencia material de todas estas dimensiones (Dussel, 1999, 2.12).

La intersubjetividad lleva consigo el ponerse en el lugar del otro, a partir de lo que conocemos y percibimos en el otro. En este ejercicio se puede reconocer las relaciones intersubjetivas, pues el sujeto realiza acciones que están cargadas de significaciones, y todas ellas tienen un sentido que puede ser interpretado por el otro. Es así que,

el lenguaje, como capacidad comunicativa verbal, articulada de forma sintáctica, con referencia semántica a la realidad, como relación pragmática entre los sujetos reales, tiene una entidad intersubjetiva propia. No puede decirse simplemente que sea un objeto, porque constituye la subjetividad de cada sujeto singular. El lenguaje es condición de posibilidad de la constitución efectiva y concreta de la subjetividad humana. La lengua es el andamiaje mismo de la intersubjetividad (Dussel, 1999, 2.13).

Podemos decir que una de las claves fundantes de la interculturalidad, como marco filosófico y ético, se encuentra en la comprensión de la intersubjetividad.

2.2 Comprensión del concepto de cultura y el término de interculturalidad

A la hora de comprender el término cultura y su derivado intercultural se descubre la complejidad que encierran los conceptos y las dificultades para definirlos. Para el propósito de nuestra investigación es indispensable indagar por el giro de la subjetividad en la comprensión de la cultura en el mundo intercultural.

La definición de cultura soporta toda una línea teórica, en el marco de un diálogo intercultural. Así que por cultura vamos entender “el estilo de vida de un pueblo o grupo humano donde se hace referencia a un modo humano de habitar el mundo, de convivir con los otros y de ser sí mismo” (Scannone, 1998, 225).

La cultura es lo que diferencia a nuestra especie de todas las demás especies. Los seres humanos poseemos las capacidades para transformar no solamente la naturaleza sino nuestras relaciones y formas de vivir. A través de la cultura hemos ido creando, modificando, aprendiendo y transmitiendo todas las cosas. Hemos creado unos sistemas simbólicos complejos que nos han permitido construir la historia. Los seres humanos siempre tenemos variadas alternativas y posibilidades de creación que nos permitirán reflexionar sobre el papel de la cultura.

Ahora bien, todas estas posibilidades implican una relación con la naturaleza, con los demás y con nosotros mismos. Nos relacionamos con el mundo, con formas de mirarlo, de

sentir, de expresarnos y de actuar. Aunque las manifestaciones materiales son parte de la cultura, es importante entender que las culturas no se reducen nunca a la sumatoria de sus fabricaciones. Lo primordial de las culturas no es tangible, pues se encuentra en lo interno de quienes la conforman y la comparten. Entonces, podemos afirmar que la cultura es un hecho eminentemente social, que se internaliza individualmente.

Al apropiarnos de esta definición de cultura es indispensable tener presente que la cultura se inicia al interior de los diferentes grupos a los que los individuos se unen por diversas afinidades, ya sean ideológicas, de etnia, de género, de nacionalidad, de religiosidad, de status, de costumbres, entre otras. Estos grupos crean y comunican modos de ser. Por eso, la relación entre los diversos modos de ser que cohabitan en un territorio es una relación entre personas y de ahí su gran complejidad, pues

habitualmente se habla de la cultura como si se tratara de una sola cultura, más o menos unificada luego de un proceso de mestizaje... lo que nosotros deseamos es exponer en su grandes líneas el proceso de enfrentamiento que han tenido las diferentes culturas que lo conforman... (Sobrevilla, 2007, 89).

En cuanto más estratificados son los grupos sus relaciones tienden a ser complejas y sobre todo conflictivas. Por eso, es necesario reconocer el conflicto como implicación del contacto con el otro, siendo una condición básica para la construcción de una identidad cultural y social. Si pensamos en la construcción de una sociedad debemos admitir que el conflicto, desde una mirada positiva, se constituye en la semilla de un entendimiento; pues a partir de los disensos es que se construyen consensos.

El diálogo se convierte en uno de los valores fundantes de este proceso de reconocimiento del otro. Por espinoso que sea, el diálogo es mejor que la incomunicación.

El darle la espalda al otro, por ser diferente, por sentir distinto, comporta impedimento de entendimiento, de lograr acuerdos, de compartir la historia. Reconocer estas relaciones conflictivas nos ayuda a descubrir que en muchas ocasiones hay intereses comunes. Es un elemento para comprender al otro y tomar conciencia que todos tenemos responsabilidades que cumplir en la gestación de una ética, de un proyecto político, de un sistema económico, de un sistema social y de un ambiente para todos. En las relaciones de los miembros de culturas diferentes estará presente el conflicto.

Como el concepto de cultura se fue construyendo bajo la perspectiva del positivismo hoy es necesario de-construir su significado desde una hermenéutica de los sentidos transmitidos por los símbolos, mitos, relatos y prácticas de la relación de los sujetos entre sí.

Salas Astrain considera la cultura como

el conjunto de las representaciones que los individuos tienen del mundo y de sí mismos, de los valores desde los que son apreciadas las acciones, de las modalidades materiales y formales a partir de las cuales las representaciones y valores encuentran sus proyecciones concretas, y por último, de las mediaciones técnicas y sociales (Salas, 2006, 56).

Ahora bien, este nuevo ejercicio lleva a replantearnos la comprensión de la cultura propia y la comprensión de las otras culturas. Hasta ahora se ha dado un monoculturalismo en el cual se ha impuesto una sola manera de ver la cultura. Lo más terrible es que ella se convirtió en el poder hegemónico que no permite otras posturas y, aquella que esté en desacuerdo, es maltratada y hasta acabada. Esta hegemonía monocultural es la que no deja comprender las diversas culturas en sus diferentes niveles de articulación de sentidos, de prácticas, de valores, de creencias y finalidades. A las otras formas de cultura se les ha menospreciado, tratándolas de inferiores, salvajes, primitivas y hedientas.

En esta medida, la interculturalidad va a marcar un giro en la interpretación de la cultura dando cuenta de su valor hermenéutico- existencial. El concepto de interculturalidad es reciente. La expresión “entre culturas” ha sido sistematizada filosóficamente por Raúl Fonet Betancourt, quien invita a superar la ambigua interpretación que se le da al término,

la interculturalidad no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común, compartido y determinado por la convivencia (Fonet, 2001, 47).

El nuevo concepto de interculturalidad nace por “la crítica sistemática de los usos mono céntricos de la cultura pero en forma especial el des-centramiento del propio contexto como punto privilegiado para observar a los otros” (Salas, 2002, 59). También nace por una nueva comprensión de lo contextual, porque en ella la acción y el conocimiento no pueden desechar los lugares en los cuales se forman las racionalidades y los procesos de subjetivación.

De esta manera, la categoría de interculturalidad, como elemento ético, alude a las siguientes cuestiones, por un lado, “el espacio intercultural remite a un espacio abierto que se debe construir para poder convivir” (Salas, 2002, 61). Con esto ataca las formas hegemónicas de cultura afectando los intereses de un bloque consolidado por algunos avances e invita al reconocimiento de la diversidad. Por el otro, la interculturalidad surge como una categoría enraizada en la globalización, pues permitirá en este contexto reconocer la identidad no como imposición sino como la posibilidad de dialogar con el otro, de entrar en contacto justo con el otro, reconociendo su diferencia.

Entendida de esta manera la interculturalidad implica una nueva forma de ver “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” (Salas, 2002, 61).

En la actualidad, al comparar la racionalidad de la filosofía monológica que tenemos con una filosofía dialógica que necesitamos, se plantea la urgencia de una praxis que contribuya a develar las incompatibilidades entre las diversas realidades contextuales. La filosofía intercultural se sitúa en esa historia de las transformaciones del pensar puntualizando su propuesta, pues ella

busca una nueva configuración de la filosofía, mejor dicho, del filosofar; ya que no se pretende simplemente una reconfiguración de la filosofía como disciplina académica sino también una renovación de la actividad filosófica, del quehacer filosófico en general, teniendo en cuenta precisamente las distintas prácticas del filosofar con que nos confrontan las culturas de la humanidad (Fornet, 2003, 261).

Esto origina un reto ante el deseo de brindar alternativas para crear el espacio de la interculturalidad que contribuye, por un lado, a la transformación del pensar filosófico reduccionista y, por el otro, a la liberación de la humanidad, cuyo alcance se convierte en prioridad histórica de la transformación de la filosofía. La cual deberá superar las deficiencias detectadas en el estilo monocultural, caracterizado por una racionalidad monológica que tiende a cancelar la apertura dialógica de la razón. Esa racionalidad lo absorbe todo, lo unifica, lo homogeniza y universaliza en función de los intereses del conocimiento de la razón estratégica, que evita y limita el diálogo orientado a la tolerancia y el consenso. De este modo, la filosofía intercultural se enmarca en movimiento alternativo que busca un doble objetivo:

por un lado, se trabaja en la cristalización de un cambio de paradigma a nivel teórico o científico que permita no sólo una nueva constelación de los saberes de la humanidad

sino también un diálogo abierto a escala mundial sobre los ideales (¿valores?) que deben guiar nuestra investigación científica; y, por otro lado, se trata de complementar ese giro paradigmático a nivel “teórico” con la propuesta práctica de reorganizar el mundo globalizado haciendo valer, contra las fuerzas uniformizantes y niveladoras de la globalización actual dominante, que en el mundo hay pueblos que hacen un mundo plural y que el futuro de la humanidad, por tanto, también puede ir por el rumbo de la solidaridad (Fornet, 2003, 262).

La filosofía intercultural está dispuesta al encuentro de las experiencias de la humanidad, demostrada en una actitud hermenéutica que se inclina hacia el intercambio cultural, descentrada de la hegemonía europea pero sin caer en la descalificación del ámbito cultural europeo y, más bien, tender puentes de conexión y comunicación. De igual forma, la filosofía intercultural debe estar inclinada a la creatividad, sin dejar de considerar a cada actor como parte de una interpretación. Ha de ser creadora de la solidaridad entre la humanidad, dialogando con otras tradiciones y valorando las diversas formas de pensar.

De igual modo, la filosofía intercultural le apuesta a la labor de interpretación y comprensión de las diversas posiciones culturales, por lo que plantea la necesidad de una hermenéutica intercultural; reconstruir la historia de la filosofía desde la mirada de las distintas tradiciones de pensamiento de la humanidad y el establecimiento de las diversas formas de apalabramiento que habla la filosofía; la transformación radical de la filosofía desde el reconocimiento de las otras formas de pensar con el fin de reconfigurar el quehacer filosófico como una actividad liberadora; aportar a la corrección de la fragmentación posmoderna de la razón al fundar un nuevo modo de ver la pluralidad de las prácticas de la razón y en la posibilidad que tienen ella de relacionarse; contribuir a la superación del relativismo cultural en tal modo que toda cultura descubre que no es la medida ni de sí misma ni de las otras; promover el diálogo de culturas filosóficas que muestran el diagnóstico sobre

el mundo moderno como un mundo regido por la racionalización; fomentar el desarrollo de filosofías contextuales conscientes de su diferencia y que buscan entablar un diálogo en condiciones de igualdad; desarrollar una hermenéutica de la alteridad que parte del reconocimiento del otro como intérprete y traductor de su propia identidad, para superar el horizonte sujeto- objeto y realizar un proceso de intercambio; contribuir al desarrollo de una teoría política que supera las prácticas actuales; aportar al análisis de la globalización que amenaza con reducir todos los ámbitos de la vida en una supuesta universalidad; y, afirmar la voluntad de construir un mundo no globalizado, pero si universalizado con la participación solidaria de todos (Cfr. Fernet, 2003, 262-263).

El caminar que se hace indispensable realizar a través de la interculturalidad lo encontramos cuando elaboramos un tejido de relaciones y acciones que nos brindan la posibilidad de lograr un eje de encuentro hacia el que todos nos dirigimos. Como una especie de peregrinaje que se hace con los otros en comunidad. Fernet Betancourt dice que se trata un poco de la figura del caminante siendo el peregrinaje un momento fuerte del mito, porque siente la necesidad de buscar en las comunidades las matrices fundantes. Es a partir de esto cuando se redescubre Latinoamérica en sus mitos. Es un volver a la voz de los pueblos desde una campaña de alfabetización en los muchos mundos que tenemos. Estamos analfabetos por tantas interpretaciones que han terminado por descontextualizar nuestras realidades históricas.

Ahora bien, para enfrentar los desafíos de la interculturalidad Fernet Betancourt apunta a varios presupuestos hermenéuticos y epistemológicos. El primero es el de generar

las condiciones que posibiliten la inserción de la discursividad latinoamericana en el contexto mundial. Fonet Betancourt ejemplifica lo mencionado a través de la cita de Martí, “Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España” (Fonet, 1994, 22). Se refleja la necesidad de una hermenéutica liberada que destruya las ataduras del colonialismo y permita valorar las condiciones originarias.

El segundo presupuesto habla de una praxis incluyente del otro, en el cual emerja el respeto, la solidaridad, el reconocimiento y la determinación del espacio, de lo propio y de lo ajeno, producto de la convivencia. La interculturalidad con base en el diálogo busca la interacción, más no la reducción. Además busca la solidaridad suponiendo al otro su alteridad y su exterioridad (Fonet, 1994, 23).

El tercer presupuesto hace referencia al paso de una totalidad a la totalización dialéctica, reflejando en paralelo, la aptitud de una cultura en proceso, no fundada en verdades únicas, pero sí de intercambio con el otro en condiciones semejantes. Para Fonet-Betancourt, la verdad no puede verse como algo determinado, sino como un proceso, como la conformación de una situación específica y su superación como rehacer continuo, considerando la posibilidad de transformación del otro de manera permanente (Fonet, 1994, 24).

El cuarto presupuesto surge de la necesidad de asumir los nuevos discursos que aspiran a su legitimación. Es decir, el reconocimiento a la especificidad de cada cultura si se

desea genera un sistema de relaciones entre las culturas que permitan la integración a través de proyectos, en los cuales la asociación resuelve en acciones compartidas los objetivos trazados por todos (Fornet, 1994, 24).

El quinto presupuesto es una propuesta epistemológica referida a garantizar el entendimiento con las otras culturas. Para lo que establece procedimientos que incluye la discusión en un nivel de intercambio cultural. Se trata de una comprensión y crítica del debate sobre lo que ha sido hasta el presente, la subsunción y reducción del etnocentrismo en la praxis del pensamiento de quienes forman parte de otras coordenadas históricas, subordinadas a diálogos unilaterales que impide la emergencia de otros discursos. Todo se debe evaluar desde los criterios propios y alternativos con los que cada cultura interpreta su realidad y habría que desarrollar un tipo de acción comunicativa que no deje de lado la alteridad (Fornet, 1994, 25).

Es importante indicar que para comprender la filosofía intercultural es necesario la interdisciplinariedad en un nivel metodológico, en función de encontrar una concepción proposicional que pueda accionar como crítica histórica. La figura de la filosofía proposicional se explica como

Aquella filosofía cuya visión y cuyo plan se expone en el sentido de poner a la vista o dar a conocer, pero a la vez también en el sentido de exponer la influencia de o de abandonar a la visión y a los planes de cualquier otra filosofía, buscando precisamente la consulta, el consejo y el tratamiento común de lo propuesto en perspectiva de saber o de acción (Fornet, 1994, 62).

También se expresa que en la planificación de la filosofía intercultural se impone la articulación de todos los sujetos en la medida que participan con sus voces, para pasar luego

a una re-lectura crítica de la filosofía y re-pensar la transformación de la misma. Se presenta un elemento fundamental como es la interdisciplinariedad, dada su característica descentrada en cuanto a sus referencias conceptuales y culturales propias, es decir, que ya la filosofía no será sólo filosofía, sino que llevará la interdisciplinariedad en tanto es pluriforme el conocimiento en las culturas. Fernet Betancourt amplía su consideración sobre la interdisciplinariedad cuando manifiesta que

tal modelo, se convertiría en racionalidades consultantes, utilizando como método la consulta directa y participativa y, en cuanto a lo intercultural, se trata de forjar una imagen distinta que arranque de esa interrelación de culturas y tradiciones del pensamiento filosófico (Fernet, 1994, 30).

Por último incorpora el principio de esperanza, tomado por Fernet Betancourt de Bloch, dado el interés de indagar cómo la filosofía puede abarcar la problemática de la historia, buscando la realización de una mejor calidad de vida a través de la función utópica ejercida por la esperanza

3 Los procesos de subjetivación y el diálogo de las eticidades

En el tercer capítulo nos centraremos en la filosofía y la ética intercultural, desde la perspectiva de Raúl Fonet Betancourt y Ricardo Salas Astrain, comprenderemos el giro de la subjetividad en un marco epistemológico intersubjetivo. En un primer momento se expone los elementos constitutivos de los procesos de subjetivación. Luego, se puntualiza en el diálogo de las eticidades desde una propuesta intercultural.

3.1 Los procesos de subjetivación desde la interculturalidad. Raúl Fonet Betancourt

Raúl Fonet-Betancourt, filósofo cubano que nació en Holguín en 1946, ha desarrollado su teoría en torno a la filosofía intercultural. La descripción de las etapas de su pensamiento la encontramos en un trabajo realizado por la profesora Diana de Vallescar (2000), en el que hace referencia a cinco etapas, a saber, una primera que la denomina recepción y crítica de la filosofía europea (1978-1985), la segunda etapa de tránsito hacia el modelo intercultural (1986- 1994), la tercera etapa en que se plantea la propuesta de la filosofía intercultural como nuevo paradigma (1994- 1995), la cuarta etapa y su propuesta de praxis ético- política de la interculturalidad (1995 – hoy), y la quinta etapa que es la crítica, los desafíos y las propuestas desde la interculturalidad a la filosofía latinoamericana. Para nuestro caso particular nos centramos en la tercera y cuarta etapa porque allí se visualiza el giro intercultural.

En la tercera etapa, Fernet Betancourt esboza los elementos característicos de la filosofía intercultural y las diferencias con otras propuestas latinoamericanas (Fernet, 2001, 31). Dichas características se centran en que la filosofía intercultural nace de lo inédito y se aleja de la dominación monocultural. Está abierta al diálogo entre diversas perspectivas culturales, desde la cual se puede dar un proceso de contraste. Ella también desacraliza lo monocultural para darle paso al intercambio, ya que no se puede reducir a un paradigma teórico- cultural absoluto, sino que abre posibilidades a otros paradigmas.

La filosofía intercultural hace un proceso de de-construcción de cualquier tradición cultural hegemónica para potenciar una razón inter- discursiva. Además, elabora una mirada dinámica de la cultura para que ella no caiga en consideraciones abstractas y estáticas. Busca la universalidad desligada de la figura de unidad, en el que las diferencias se reducen.

Estas características nos llevan a la comprensión de muchos desafíos a la hora de hacer filosofía intercultural en torno a la intersubjetividad. Estos desafíos los podemos resumir en buscar una “transformación de la razón” (Fernet, 2001, 40), en la no reducción del otro a nuestros esquemas particulares, lo que implica “aceptar al otro desde mi posición originaria” (Fernet, 2001, 41), al gran desafío intercultural basado en la escucha y reconocimiento al otro para que haya un verdadero “desmontaje teórico de nuestras propias unilateralidades” (Fernet, 2001, 42).

En la cuarta etapa Fernet Betancourt evalúa, critica y propone alternativas al contexto envolvente de la globalización. Su reflexión se centrará en primera instancia en la

globalización y la interculturalidad, en la que aborda el fenómeno de la globalización y la alternativa intercultural como una herramienta válida para hacerle resistencia. Un segundo tema va a ser la comprensión de la cultura. Y el tercer tema, la propuesta de transformación intercultural de la filosofía en la que aparece con mayor fuerza el tema de la subjetividad y la intersubjetividad.

En este marco Fernet- Betancourt nos lleva a un giro de la comprensión de la subjetividad que indica una alternativa crítica al sujeto. Se aleja de la tradición moderna de la subjetividad, pues “estamos muy lejos del concepto de subjetividad o de sujeto que se impone desde Descartes” (Fernet, 2001, 313) para llevarnos a una comprensión que se enmarca en varias connotaciones:

La primera se centra en que la subjetividad no se reconoce únicamente como individual pues “se sabe siendo ya en relación con otro” (Fernet, 2001, 310). Con ello queda de manifiesto la fuerza de la dimensión intersubjetiva de la subjetividad desde la cual toma sentido (Fernet, 2001, 311).

La segunda dice que, por ser intersubjetiva, la subjetividad tiene una historia marcada por la resistencia, la rebelión y la emancipación. Este giro de la subjetividad asume toda una historia de resistencia y liberación, por eso, su “foco fontanal de rebelde resistencia” (Fernet, 2001, 312).

La tercera connotación se deriva de lo antes mencionado, pues se apela a una mirada dinámica y vinculante a la historia viva que ha marcado a los miembros de la comunidad y que continua hoy. Por eso, se hace recurrente “el regreso al sujeto viviente, a la subjetividad del ser humano” (Fornet, 2001, 315), que tiene a su comunidad como horizonte de vida y solidaridad. De esta manera, Fornet Betancourt se aleja de la visión del sujeto abstraccionista y absolutista.

Lo novedoso de este giro es el reconocimiento y la conformación de una subjetividad en relación con los otros. Con esto nace una alternativa ética que reconoce las tareas y el proceso de resistencia de nuestro continente, que desenmascara las estrategias de dominación hegemónica en este contexto globalizado y neoliberal. Analicemos con detalle las particularidades del giro y la descripción de la interculturalidad en los procesos de subjetivación (Fornet, 2009).

El planteamiento de la interculturalidad pasa a ser un elemento constitutivo del sujeto, ya que “la interculturalidad, en tanto dimensión constitutiva de la contextualidad en la que estamos y somos se logra o se malogra en los procesos de subjetivación” (Fornet, 2009,11). Además sostiene Fornet Betancourt, con gran vehemencia, que “no hay sujetos; hay más bien procesos de subjetivación” (Fornet, 2009, 11) pues, los sujetos se van construyendo en las vivencias de los espacios sociales, tanto personales como comunitarios que son subjetivados. El sujeto adquiere una subjetividad heredada. La tarea de la interculturalidad es, por tanto, confrontar la lectura de dichos procesos de subjetivación. También el sujeto, al generar

subjetividad, le permite a la interculturalidad comprender los contextos y las biografías en los cuales se construyen o emergen dichos procesos.

La interculturalidad, de este modo, pone al descubierto que “tenemos un doble analfabetismo: biográfico y contextual” (Fornet, 2009,12). Analfabetismo que nos subsume en comprender a los diversos sujetos latinoamericanos y cómo ha sido subjetivizado en muchas categorías que lo enajenan. Aprender a leer las biografías y los contextos de los sujetos, desde la clave intercultural, permite una emancipación. Para ello, se puede partir de los siguientes interrogantes:

¿qué biografías, colectivas o individuales –o identidades si quieren llamarles de otra manera- posibilitan la historia de la subjetivación de los procesos que han existido? ¿Qué calidad han tenido esas biografías? ¿Dónde han fracasado? ¿Dónde han sido fragmentadas? ¿Dónde han sido machacadas las biografías, las identidades, la memoria, etc.?... ¿Qué se ha hecho de nosotros? ¿Desde dónde y por qué preguntamos por el sujeto? ¿Por qué sujeto preguntamos? (Fornet, 2009, 12-13).

Dichas preguntas nos colocan frente a la realidad ética del sujeto social de liberación que es bien compleja. Un sujeto que se juega el todo por su libertad. La interculturalidad cuestiona la subjetividad ya que ella no solo es un elemento de liberación sino una forma que también sujeta: “si soy sujeto, de esta manera, no lo soy de otra manera, porque estoy sujeto a mi propia manera de ser y hacerme sujeto” (Fornet, 2009, 13).

A la vez, esta subjetividad se convierte en un gran problema para la interculturalidad porque uno de los elementos que la viabiliza es el diálogo y, cuando el sujeto la quiere imponer con la bandera de una supuesta libertad, entra en un conflicto de tinte fundamentalista. Pero cuando el sujeto cuestiona la subjetividad heredada, como una posibilidad de cambio, asume una actitud de emancipación. Este tipo de lectura le permite al

sujeto cuestionar la exclusión, la marginación y todos los dispositivos de dominación. También brinda la posibilidad de redireccionar los procesos de subjetivación, por eso se “toma conciencia de favorecer la interculturalidad” (Fornet, 2009, 14).

Ahora bien, es necesario vincular la subjetividad con lo contextual, porque de esta manera se rescata el contexto para las diversas biografías que participan de sus subjetividades, “no se trata de hacerse sujeto conquistando mundo o conquistando los espacios del otro, sino justamente compartiendo realidad y tomando conciencia de que la realidad es un proceso desde siempre compartido” (Fornet, 2009, 15).

Una de las características de los procesos de subjetivación occidental está dado por la masculinización. Lo que viven la gran mayoría de sociedades occidentales no es otra cosa que el proceso de subjetivación que partió en el mundo grecorromano, luego la sociedad medieval occidental, la emergencia del proyecto moderno y el avance del capitalismo en una sociedad contemporánea marcada por el individualismo. Un mundo que se acostumbró a nombrar las cosas de manera instrumentalista olvidándose de las que no tienen nombre, pero “¿Qué pasa con los que no tienen nombre? ¿No tienen categoría? ¿No tienen dignidad porque nosotros no conocemos su nombre?” (Fornet, 2009, 18).

Surge entonces la tarea de ahondar en el proceso de nombramiento para comprender qué es el sujeto, cómo construye subjetividad y a qué está sujeto. Como podemos observar, las subjetividades y las biografías no se desarrollan en el marco del Yo, como lo habían pensado Descartes, Kant y Hegel; sino que ellas se centran en los procesos biográficos

situacionales, “donde la subjetividad se va definiendo desde las situaciones y la coherencia, no consigo mismo sino con una situación que es el compromiso” (Fornet, 2009, 19). El compromiso es un elemento importante para el sujeto porque le permite descubrir su genuina identidad, sin olvidar que es en la comunidad en la cual se juega la legitimidad de sí mismo.

Dicha autenticidad del sujeto se manifiesta en su coherencia, por ello el descentramiento de la subjetividad se da en el plano colectivo y en relación con los otros. No hay que olvidar que tenemos intereses y preocupaciones particulares, que cuando no se hacen manifiestas rompen con la verdadera posibilidad de que surja un verdadero sujeto social, ya que

el reconocimiento de este hecho es elemental para tratar lo del sujeto social; para tener una coherencia mínima, para ser solidario, para saber desde dónde somos sujeto social, para las manifestaciones públicas, para reorganizar las relaciones de enseñanza o para la vida cotidiana (Fornet, 2009, 20).

Un mecanismo que surge en la reflexión intercultural es la imprevisibilidad. Ella nos impide caer en los determinismos, por tanto, Fornet- Betancourt propone que

un sujeto que crece fortaleciendo los grandes lazos de relación, pero que no construye un programa, sino una relación de vida donde acontecen las cosas, de las que uno se alimenta, de esos acontecimientos que van creando redes que acogen y que al mismo tiempo hacen crecer también las incertidumbres (Fornet, 2009, 21).

Otro dispositivo que subyace en los proceso de subjetivación es lo referente a la verdad. Fornet Betancourt lanza una pregunta sugerente “¿con qué criterios medimos nosotros la verdad?”; pregunta que no se resuelve inmediatamente sino que le van surgiendo algunas aristas como por ejemplo las certezas, la opinión y la pretensión de validez.

Cuando un sujeto emite una opinión es porque a la base de ella tiene una certeza, “sólo cuando tenemos certezas existe el momento de la subjetividad opinante, cuando opina una subjetividad” (Fornet, 2009, 27). Este opinar tiene como pretensión la verdad y desea interrumpir el discurso dado porque no está de acuerdo con lo que se dice.

En el momento en que se eleva la opinión, ella pide respeto porque tiene pretensión de validez y esa pretensión se logra o se malogra en las razones y argumentaciones que de ella se dé. La interculturalidad hace un ejercicio reflexivo sobre esas argumentaciones para repensar los conflictos y establecer los consensos que emanan de allí y, de este modo, no se termine en imposiciones. Como vemos, el asunto de la verdad no es una cuestión de objetividad sino

un proceso personal, pero el camino está en separar la verdad de un proceso de subjetividad ligado a un Yo. El lugar de la verdad no es un Yo ni es una teoría. La verdad está más allá, es un camino de inversión por el que uno va tratando de ser justo (Fornet, 2009, 29).

Por eso, la búsqueda de la verdad es todo un proceso que lleva al reconocimiento de que no tenemos la verdad absoluta, pero sí la búsqueda de mucha gente que ha ido construyendo la historia. De este modo, “la verdad es el grado de autenticidad en el que yo creo mi biografía en el diálogo con el otro” (Fornet, 2009, 29).

A partir de esta línea argumentativa, Fornet Betancourt nos lanza a que las certezas culturales desequilibran una cultura. No son los problemas sino sus certezas las que “inclinan” la balanza, por eso la interculturalidad se convierte en un diálogo entre inclinaciones. Es interesante este giro porque “las inclinaciones son los puntos fuertes y al mismo tiempo los puntos débiles de las culturas” (Fornet, 2009, 31).

Las culturas se inclinan por cierto tipo de rituales, de alimentación, de vestuario, de normas, de condiciones epistemológicas, de símbolos, de ideas políticas, de cosmovisiones, de formas de producción, de organización social, de un ethos. De este modo la interculturalidad no es un simple diálogo de teorías sino de los aspectos pragmáticos de una cultura, es decir, de sus inclinaciones. Como las inclinaciones se descubren en las prácticas sociales, es de suma importancia comprender las biografías de los sujetos para entender la vida subjetiva que las culturas a su interior y exterior construyen.

Cuando una cultura le da mayor peso a sus inclinaciones, sin buscar un equilibrio, esa cultura no escucha las inclinaciones de la otra, por lo tanto, congela las posibilidades de su enriquecimiento. La interculturalidad pone al descubierto qué es lo marginado e interpela a una cultura en sus inclinaciones. El diálogo intercultural es a su vez una crítica intracultural que busca al otro en nosotros mismos. Es un proceso dialéctico en el cual se “critica la unilateralidad de ciertas prácticas culturales, que lleva a una unisonoridad de la cultura; así como a la crítica de la repetición de prácticas culturales que conduce a que la práctica cultural se convierta en una costumbre” (Fornet, 2009, 32).

Fornet Betancourt no cae en la desvalorización de la cultura mediante los “ismos” y busca abrir perspectivas que equilibren las inclinaciones en lo filosófico, lo epistemológico, lo social, lo político, lo económico y lo ético, de tal forma que brote un equilibrio en el mundo. En muchas ocasiones, las inclinaciones se normalizan convirtiéndose en un sofisma en el cual la cultura se engaña a sí misma porque brinda, supuestamente, seguridad y

estabilidad. La interculturalidad entra a cuestionar toda esa normalización de la inclinación que conduce a una hegemonía y, para ello, es necesario indagar por sus propias patologías de lo cultural.

Poner al descubierto las patologías de una cultura es desnudar la hegemonía que quiere establecer con sus inclinaciones. En nuestro contexto tenemos muchos ejemplos, uno de ellos acontece con los pueblos indígenas y los afrodescendientes, en donde se impulsan políticas de integración, pero lo que existe detrás es la promoción de un tipo de civilización en la cual estos grupos deben aceptar las inclinaciones de otros para estar a la altura de su desarrollo. Entonces se proponen programas de educación con las inclinaciones de la cultura dominante, programas de salud en las mismas condiciones, quedando al descubierto las patologías del proyecto de arrasamiento cultural. Así se quiere imponer un diálogo metiéndolos en las inclinaciones de la otra cultura.

Toda esta reflexión intercultural y de los procesos de subjetivación desemboca en una cuestión, a veces mal comprendida, como es el de la pedagogía. Fonet Betancourt hace el aterrizaje de la interculturalidad en el ideal de la pedagogía, que tiene de trasfondo la cuestión antropológica, es decir, el tipo de ser humano que subyace al proponer una intersubjetivación.

Al abordar la antropología, Fonet Betancourt se centra en el tema de las carencias humanas, como un elemento fundamental para repensar la constitución de la subjetividad y formula el siguiente cuestionamiento,

¿no cabe la otra posibilidad de contemplar las necesidades como una señal antropológica de que nos necesitamos? Es decir, reconocer que seres de necesidades son ante todo,

seres que se necesitan y abrir desde ahí una nueva perspectiva para el trato con las necesidades. La mentalidad de cubrir las necesidades ha estado en la base de la enemistad del ser humano y la naturaleza. Muchas necesidades hay que cubrirlas en una batalla campal con la naturaleza, porque si no es así, no podemos cubrirlas. Es el proyecto de dominio del mundo (Fornet, 2009, 37).

Este dominio del mundo se ha convertido en un modelo antropológico que ha desencadenado un paradigma educativo; modelo que solamente lee las inclinaciones de la cultura hegemónica en la cual su intención es la de enseñar para dominar.

La interculturalidad invita a repensar al ser humano porque “la medida de la calidad de una cultura es la calidad de las relaciones, de las prácticas humanas que permiten crear y no al revés” (Fornet, 2009, 37). Es promover un hombre dignificado con una calidad relacional con sus congéneres, dejando que la vida emerja.

Otro punto importante dentro de la pedagogía intercultural es la “reestructuración material del mundo” (Fornet, 2009, 39), que lleva a repensar y apropiarse de un espacio político diferente, pues lo fundamental es “comprender que el ejercicio de la interculturalidad supone la capacitación de seres humanos para convivir en un mundo repartido, en un mundo liberado o desocupado del dominio” (Fornet, 2009, 39).

Este compromiso político frente al poder y las asimetrías de la civilización occidental, con la característica de ser técnico- científicista, debe impactar al mundo, pues un gran número de culturas no tienen esa capacidad de impactar la historia porque han sido sujetadas a los dispositivos de poder inclinados. Hasta la misma interculturalidad, si no asume una posición crítica- reflexiva, puede convertirse en un producto del discurso hegemónico como

una tendencia intelectual de moda o como un slogan de una mercantilización pedagógica. Por eso, uno de los retos de la interculturalidad es no dejarse atrapar por los procesos de subjetivación hegemónico o de una cultura determinada. Pensar en la interculturalidad es hacer todo un proceso de denuncia de las patologías, del poder y de las asimetrías.

De ahí que un valor fundamental en los espacios políticos interculturales sea la libertad. Una libertad comprendida desde los procesos comunitarios y de una verdadera conciencia política. Cuando hablamos de conciencia es claro que ella no se reduce a la dimensión del yo, pues, “la conciencia es espontaneidad y posibilidad abierta” (Fornet, 2009, 44). Por eso, la conciencia es mayor que la subjetividad y la interculturalidad se convierte en el vehículo que libera a la conciencia de la subjetividad.

El sujeto establece unas fronteras en las cuales encasilla la conciencia. Va poniendo un horizonte de coincidencias a las cuales quiere uniformar. La interculturalidad asume todo un proceso de emancipación, que implica liberarse de distintas formas de subjetividad por el camino de sí mismo y con los otros. Un camino que abre posibilidades a un nuevo proceso de subjetivación con el reconocimiento del otro.

Recapitulando, Fornet Betancourt nos brinda varios universos de reflexión en torno a la interculturalidad en los procesos de subjetivación. En un primer momento nos lleva a un giro de la comprensión de la subjetividad indicando claramente la crítica al sujeto de la modernidad. Por eso se plantea una subjetividad que no se reconoce como individual sino que se hace en relación con los otros. Esa subjetividad, por ser intersubjetiva, tiene una

historia marcada por la resistencia, la rebelión y la emancipación. Una subjetividad que se abraza con su comunidad como horizonte de vida, solidaridad y haciendo hincapié en la relacionalidad.

En un segundo momento se aborda la interculturalidad como un elemento constitutivo del sujeto. De esta manera, la interculturalidad se logra o se malogra en los procesos de subjetivación. Por ende, no hay sujetos sino procesos de subjetivación. La interculturalidad permite: denunciar el analfabetismo biográfico y contextual de los procesos culturales; cuestionar la subjetividad que sujeta, como en la caso de subjetivación del proyecto moderno; denunciar qué tipo de sujeto se está subjetivando; evidenciar el problema identitario, del reconocimiento y la conflictividad; cuestionar el asunto de la verdad, la certeza, la opinión y la pretensión de validez; debatir el asunto de las inclinaciones de una cultura, pues no son los problemas sino sus certezas las que inclinan la balanza y esas inclinaciones son las que la cultura hegemónica quiere imponer.

La reflexión desemboca en la pedagogía intercultural, pues ella conlleva un modelo antropológico, educativo, social político y hasta económico. En este campo Fonet Betancourt aborda los asuntos de las carencias humanas, la calidad de la cultura, la calidad de las relaciones de la vida, lo político, el poder, las asimetrías y, por último, la conciencia.

3.2 El diálogo de las eticidades. Ricardo Salas Astrain

Ricardo Salas Astrain, filósofo chileno y actualmente Decano de la Facultad de Ciencias en la Universidad de Temuco, le apuesta a un diálogo de las eticidades de Latinoamérica. Su

tesis se centra en pensar las relaciones interculturales e intraculturales que afectan la vida cotidiana y las dinámicas de las subjetividades emergentes, descubriendo que las cuestiones morales y éticas no están lejos de los problemas cotidianos y su solución se encuentra en el saber vivir de las personas en sus contextos. De esta manera, asume un giro que permite articular los discursos y las acciones en medio de contextos culturales.

Para comprender el diálogo de las eticidades es indispensable contextualizar los elementos fundantes de la ética intercultural. En la actualidad latinoamericana se presenta una convergencia entre los estudios culturales y los problemas de una justificación de normas y valores universales que preocupan a la filosofía (Salas, 2002, 117). Dicha convergencia surge del diagnóstico histórico- cultural de la consolidación de procesos de modernización en las culturas tradicionales, como una creciente desregularización de las normas y de los valores en un mundo en proceso de globalización (Salas, 2002, 117).

En este marco se sitúa la ética intercultural, como una posibilidad de comprender y debatir la racionalidad práctica de carácter latinoamericano. Estos problemas normativos y valóricos aparecen en las discusiones sobre multiculturalismo y la diversidad cultural, tanto en su interpretación posmoderna como en el debate entre liberales y comunitaristas (Salas, 2002, 117-129). También se presenta un debate teórico entre las ciencias humanas y la filosofía. Por un lado, el debate conocido sobre universalismo y particularismo de las normas y los valores que tiende a una justificación abstracta de las mismas. Por el otro, el debate del relativismo moral porque en varios momentos se cae en una auto- afirmación de los valores propios de cada cultura.

El marco general de este debate proviene de los años 70, a partir de las investigaciones sobre una ética de la liberación. Una investigación que tenía como objetivo reflexionar sobre las formas que incorporaba la problemática de la ética del discurso (Dussel, 1998, 238). No se trataba de entender los problemas filosóficos de la diversidad cultural sino ayudar a comprender los problemas normativos y valóricos de los sujetos en las sociedades complejas en un proceso naciente de globalización.

Estos procesos conducen a una discusión fundamental sobre la crisis moral. Una crisis que se concibe como la pérdida de valores tradicionales y el nacimiento de nuevos valores asociados al surgimiento de la cultura mediática y cosmopolita, que coloca como problema básico el de la convivencia. Surge la pregunta “¿cómo convivir con aquello que cuento o con aquello que no cuento en la configuración cultural de cada uno?” (Salas, 2002, 37).

Las transformaciones culturales pueden ser comprendidas a partir de una perspectiva esencialista o historicista. Salas Astraín explica que el problema se delinea de manera equivocada cuando se trata de justificarlo basado en uno de los polos. Siguiendo con el planteamiento, investiga que los procesos culturales, analizados desde una perspectiva hermenéutica y semiótica, son procesos dinámicos que presuponen una resignificación de las tradiciones, en las cuales ellas se van redefiniendo de cara a los nuevos contextos. Se trata de captar los dinamismos valóricos y normativos en tensión, presentes en las tradiciones morales que marcan criterios del vivir bien.

Los individuos y las comunidades ya no se encuentran delante de bienes simbólicos comunes basados en las categorías de sangre y tierra, sino bienes que son encontrados en los espacios urbanos o mediáticos, desde los que surgen formas de vida que fomentan otros tipos de espacios y de formas simbólicas de los mundos de vida. Asimismo, en ciertos sectores de Latinoamérica tampoco se vive una temporalidad común, ejemplo aquellos asociados al trabajo, pues una cosa es el trabajo en el campo, otra en la ciudad, y en la misma ciudad sus subcategorías.

Frente a esto, Salas Astrain se cuestiona ¿No sería preciso repensar los problemas valóricos y normativos desde una perspectiva contextual diferente que cuestiona la dimensión conflictiva del imaginario, que integre los contactos, las acciones y reacciones culturales presentes en nuestras sociedades? ¿No surgiría la necesidad de un posicionamiento de tipo intercultural que exige una doble interpretación, que muestre el movimiento integrados y desintegrados de nuestros imaginarios? ¿No sería cuestionable si esta ética latinoamericana, para asumir este doble movimiento, fuese conducidas para mostrar una escisión en la vida íntima de nuestras subjetividades comunitarias y personales? Estas preguntas son cruciales para no repetir los debates acrílicos sobre el multiculturalismo y la diversidad cultural. Más bien, se requiere responder a los problemas interculturales que normalmente son discusiones que adquieren sabores amargos en virtud de la permanente conflictividad en los choques con las minorías étnicas. En nuestro continente se visibiliza en la medida que muchas culturas fueron obligadas a vivir en otros marcos culturales.

El conflicto presente en las sociedades latinoamericanas es parte de una historia política y social que justifica prácticas de exclusión y dominación en los diversos niveles de la vida concreta. En este sentido surge la necesidad de proponer una teoría intercultural, es decir, una ética que dé cuenta de las acciones contextualizadas; pautas concretas de acción que puedan ser reconocidas, efectivamente a través de los contextos y puedan comunicarse para ser parte de un mundo. En este sentido

La filosofía intercultural propone rehacer la historia de la razón (filosófica) desde la relectura de esos procesos y esas prácticas contextuales, porque entiende que son el lugar en que se van cristalizando los modos en los cuales el género humano aprende a dar razón de su situación en un universo concreto (dimensión contextual) y justificar con las razones de los otros, sobre lo que mejor conviene a todos para realizar en todos los contextos la humanidad de todos (dimensión universalizante) (Fornet, 2001, 418).

La cuestión de mayor interés no consiste en considerar el asunto valórico- normativo desde una oposición entre universalismo y particularismo de los valores humanos. La cuestión está en mirar los conflictos valóricos- normativos desde una perspectiva contextualizada de la acción humana.

Salas Astrain propone el diálogo de las eticidades en clave intercultural como un principio orientador que ayuda a comprender “los problemas valóricos y normativos concretos que viven los sujetos individuales y comunitarios en nuestras sociedades complejas, heterogéneas y violentas” (Salas, 2002, 9). Este desafío de la ética intercultural permite articular los discursos y las acciones teniendo en cuenta cuatro elementos fundamentales, a saber, el primero que se hunde en el problema de la universalidad, el segundo que gira en torno a la subjetividad e intersubjetividad, el tercero con respecto a la autorrealización personal y comunitaria como proyecto de liberación, y la cuarta con el problema de la mediación.

Al precisar las categorías que dan cuenta de las nuevas configuraciones del ethos actual de un mundo globalizado interpela la ética intercultural, siendo ella en consecuencia, “una propuesta teórico- práctica que muestra que la cuestión teórica del contextualismo y universalismo no es algo que brote en la discusión filosófica liberal... sino que proviene de una discusión interna latinoamericana, a partir de una cierta experiencia moral que se nutre de los mundos de vida” (Salas, 2006, 21).

La ética intercultural hace su apuesta por la reconstrucción de las condiciones discursivas indispensables para un verdadero diálogo que visibiliza los lazos de encuentro y reciprocidad entre las diversas manifestaciones culturales de vida. Es una eticidad basada definitivamente en la interpretación simbólica y narrativa de los sujetos, subjetivados e intersubjetivos, situados en contextos concretos. De este modo,

el diálogo intercultural que 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 vínculo entre reflexividad contextual y procesos de mediación normativos no puede ser puramente localizado de acuerdo a los usos específicos de cada cultura, pues ellos no asegurarían el entendimiento de unos con otros, y en forma especial entre aquellos que no comparten los mismos mundos de vida (Salas, 2003, 280).

La ética intercultural pone sobre la mesa “el desafío de reflexionar la compleja problemática ético-valórica inherente a los imaginarios culturales comunes a nuestros países latinoamericanos, en vista a explicitar el tipo específico de “saber moral” que nos caracteriza” (Salas, 2002, 15). Es decir, busca el reconocimiento de los valores identitario de la diversidad que se presenta en nuestro mundo.

Este saber moral habita en un contexto que invita a la ética intercultural a dar un giro hacia la necesidad de incorporarlo en un nexo con la reflexión universal, de manera que se pueda comprender el sentido de la acción humana, ya que “la acción de un individuo y de una comunidad interpretada, desde la ética intercultural, tiene relación directa con la refiguración de un determinado mundo de la vida” (Salas, 2002, 17).

En una mirada contextual los espacios cobran un valor fundamental porque los diferentes individuos y comunidades tienen la necesidad de reconocerse, unos al lado de otros, como también a tolerarse y a conflictuarse. La crisis del mundo actual ha llevado a no reconocer la subjetividad del otro sino que ha impuesto una subjetivación desde un monólogo cultural.

Comienza a aparecer una categoría fundante en la comprensión intercultural y es la de conflictividad. Salas Astrain pretende demostrar que la problemática de la ética supone una teoría de los conflictos, por tanto las comunidades exigen mediaciones entre una interpretación del sentido y un modo pragmático de comprensión del sujeto implicado. El conflicto aparece como una estructura constituyente al diálogo intercultural, pues “se presenta como un proceso dinámico de acuerdos y desacuerdos, de encuentros y desencuentros en diversos niveles” (Salas, 2006, 26). Pero este ejercicio no se ha podido construir por la hegemonía de un tipo de racionalidad monocultural, que proviene de una manera de comprender la racionalidad dando como resultado un proceso de subjetivación.

Dicho proceso de subjetivación lo podemos enmarcar en la problemática de la modernidad. Una modernidad que plantea serias situaciones éticas en su universalización hegemónica, ya que ella no resulta digerible para algunas culturas por sus efectos de desestructuración y llevan a reconocer malestares profundos en el seno de la misma modernidad europea.

Estos malestares de la modernidad son detectados por algunos pensadores que, como Dussel (1994), apuntan a problemáticas morales y éticas que surgen del mito de la modernidad. Los problemas que subyacen giran en torno a la crítica ética a los sistemas estructurales de injusticia, al poco reconocimiento del otro enmarcado en un triunfalismo del individuo e individualismo y la desregularización de los proceso de globalización. Por eso, la ética intercultural “es una ética de los conflictos intersubjetivos e intercomunitarios de las modernidades presentes en las diversas historias y contextos culturales” (Salas, 2006, 33).

En esta línea, la ética tiene como tarea la reflexión de la propia cultura saliendo al encuentro de las otras, en la cual se inauguren nuevas relaciones culturales basadas en el reconocimiento del otro y de la propia contextualidad. Por eso,

la alteridad contextualizada hace mucho más exigente el planteo ético- político intercultural en cuanto se trata no solo de comprender las dinámicas de la otredad en otras historias, sino en avanzar en nuevas propuestas concretas, que devuelvan a los propios sujetos su protagonismo y recojan sus ricas experiencias de resistencia” (Salas Astrain, 2012, 100).

Una contextualidad que no pasa necesariamente por la racionalidad europea, ni el modernismo eurocéntrico que en algunos sectores se ha querido imponer. Pero, es un

reconocimiento de que la modernidad se puede vivir desde lo propio de la cultura o no entrar en ella sencillamente.

Uno de los problemas de la ética está en la conceptualización que se hace de los fenómenos morales. Ella produce una primera dificultad, es la de entender aquello que se sabe cotidianamente y la reflexión acerca de aquello que se vive. Con respecto al saber cotidiano la ética se encamina a la exigencia de la vida misma y lo segundo se encamina a una reflexividad que en muchas culturas se convierte en espacios especializados conectados con otros campos de la cultura.

De esta manera, la ética se relaciona con el saber vivir, por eso ninguna teoría debe monopolizar este saber ya que el ser humano resuelve sus problemas morales sin la ayuda de ellas. Sin embargo, las ciencias humanas han abordado el tema de otras maneras, haciendo referencia al marco cultural donde se apuntalan todas las costumbre y es allí donde la ética intercultural apunta a que “toda cultura tiene parámetros que se precisan entender desde ellos mismos de modo que toda observación científica del sentido de los otros miembros de una cultura distinta, exigen la consideración del punto de observación del nativo” (Salas, 2006, 40). Surge el reconocimiento del contexto propio, determinado por el mundo de la vida de quienes están allí en su contexto determinado y que establece un ethos.

Aunque se han realizado muchas críticas a la mirada contextualista de la ética, la interculturalidad demuestra que “existe una argumentación defectuosa porque elabora un falso problema que no se plantea cuando se analiza adecuadamente la interacción de las

culturas a partir de sus propios registros discursivos que suponen la asunción de reglas” (Salas, 2006, 40). Esta mirada en los contextos permite el reconocimiento de la diversidad de valores y pone en discusión aquellas visiones o teorías consideradas abstractas. Aquí nuevamente se marca el giro en la ética intercultural al comprender que,

las diversas formas de vida en que se expresa la racionalidad práctica responden a todas las múltiples peripecias de la existencia humana y a las vicisitudes de las comunidades humanas en la historia, por lo que nos parece significativo que reconozcamos que el mundo moral es siempre un mundo que surge desde una eticidad y de un contexto específico (Salas, 2006, 41).

En la reflexión filosófica existe una tendencia a separar la ética y la moral pero con el tiempo se ha venido corrigiendo esta postura para llegar a un acercamiento en el cual se reconoce que la ética y la moral poseen su dependencia contextual. Esta comprensión nos lleva a entender que el saber vivir se encuentra enmarcado en la diversidad cultural. La reflexividad de dichos fenómenos también se puede dar de diversas formas de acuerdo con el modo de proceder de cada cultura en su contexto.

En el marco de la cultura occidental ese modo de proceder ha sido discursivo sin tener en cuenta que otras culturas, que son menos discursivas, se han nutrido con otras formas de sabiduría. Por eso, al dar un giro hacia la intersubjetividad se asume la contextualidad como un elemento fundante de los procesos culturales en el marco también de una conflictividad. En esta línea, Salas Astrain, citando a Scannone, dice que “a través del giro lingüístico se replantea la cuestión del sujeto como intersubjetividad o como comunidad de comunicación, y por consiguiente, se replantea también la cuestión por el ser como aquello que se dice en y por la comunicación” (Salas, 2006, 46).

Otro punto crucial es que la ética intercultural apunta siempre a la vida humana encarnada en la cultura, pero no como una sobrevaloración de lo humano sino al reconocimiento de lo humano e inhumano en medio de los procesos de subjetivación. Hoy asistimos a nuevas configuraciones de lo humano; que se construye a partir de las relaciones intersubjetivas surgiendo el otro como un tema vinculado al contexto.

La crítica va en torno a un sujeto abstracto en el que la reflexión de los valores no remite a las acciones de un sujeto en medio de un contexto que labra su historia en las relaciones intersubjetivas. Los procesos de la constitución de las subjetividades en América Latina se fundamentan en las luchas socio- históricas de protesta, una protesta que ha cuestionado la eticidad del poder, como lo muestran organizaciones o movimientos sociales latinoamericanos, pues las subjetividades en un marco relacional se enfrentan a las formas negativas de una ética del poder.

Esta reflexión muestra, por una parte, los problemas éticos que han vivido las sociedades latinoamericanas, desde una imposición de las lógicas de la modernidad que ha atropellado el vivir comunitario latinoamericano y las lógicas que de ella subyacen. Por el otro lado, es una crítica a todo el proyecto de la modernidad que se impuso sin mediar con lo existente en América Latina porque la mediación de los valores debe pasar por el diálogo entre los pueblos y las culturas.

Está crítica da pie a entender el sentido comunitario, siendo este un elemento fundante de la intersubjetividad, cuando distingue el nosotros inclusivo ya que permite clarificar muchas situaciones, pues

el nosotros inclusivo hacia adentro y exclusivo de los otros y de otros nosotros, hacia afuera, el cual ha institucionalizado su relación con éstos según reglas injustas de exclusión es, por tanto, éticamente cuestionado, criticado e interpelado donde la exterioridad ético- histórica de esos otros (Scannone, 1998, 226).

Este nosotros abre una reflexión profunda al sujeto y la concepción de subjetividad dada desde el proyecto moderno. Las subjetividades latinoamericanas no olvida la pluralidad y la intersubjetividad, ya que “el sujeto que se afirma...no es un sujeto singular, sino plural, en cuanto que las categorías del mundo y pueblo hacen referencia justamente en él a una universalidad solo posible desde una pluralidad” (Roig. 1981, 11).

Sintetizando, Salas Astrain comprende el diálogo de las eticidades desde una perspectiva intercultural que lleva a la comprensión de los valores a partir de los contextos y que ello no se deriva de normas o principios universales. Estos valores presentes en el ethos latinoamericano remiten a la actividad humana, ya que son respuesta subjetiva a una serie de necesidades humanas intersubjetivas, respondiendo a una visión propia de lo latinoamericano. Es además una ética con un espíritu comunitario en la cual el principal problema es la resolución de los conflictos internos a las diversas formas de modernidad. Se marca entonces que la subjetividad no es el punto de partida sino más bien el resultado de la socialización, del diálogo y de la pertenencia del hombre con el mundo. El giro queda marcado cuando nos salimos de la categoría abstracta de subjetividad para llegar a un contenido de la subjetividad que sería la misma intersubjetividad.

4 Aportes de la comprensión intersubjetiva desde Latinoamérica a una ética intercultural

La necesidad de una comprensión intersubjetiva de la ética intercultural se convierte en una apuesta arriesgada de acción; porque en la tradición filosófica occidental la ética por lo general ha sido pensada y elaborada con una pretensión de universalidad pero nunca deliberada en la particularidad, la diversidad y la diferencia. La ética intercultural no es una apuesta idealista sino una propuesta anclada en la experiencia vital y la necesidad de un diálogo de la diversidad. Comparte los objetos de la ética general y de la ética aplicada, en especial de la última, porque se dirige a los problemas prácticos de los sujetos y de las comunidades. De ahí, que no sea una ética teórica y comparativa sino una ética propositiva y práctica. De este modo, ella no parte de cero, ni es una construcción solamente intelectual sino que tiene la necesidad de aterrizar sus postulados en la praxis contextual de liberación.

En este capítulo se proyecta cómo los nuevos tiempos son favorables para reconciliar muchos elementos que han sido divididos por un tipo de inclinaciones de la cultura hegemónica. Hoy tenemos el reto de reconciliar la ciencia con la sabiduría, la razón con la fe, la física con la metafísica, en el marco de una ética intersubjetiva y en la manifestación de una armonía vital.

A lo largo de nuestra investigación hemos buscado caminos en el análisis de la subjetividad y la intersubjetividad, como categorías centrales en el acontecer de la vida del

yo, del tú y del nosotros para superar los peligros del reduccionismo y de la cosificación. De este modo, señalamos los caminos de la intersubjetividad para designar un nuevo tipo de relacionalidad que deje emerger la vida.

A partir de estas intersecciones consideramos la intersubjetividad como lo constitutivo de la subjetividad. Los elementos que se exponen recuerdan que las transformaciones del mundo latinoamericano nos llevan a pensar la subjetividad en relación con el ser humano, con la naturaleza y, por ende, con el pueblo en el cual él se agrupa. La constitución de unos sujetos latinoamericanos interculturales, como aporte al pensamiento de la humanidad, recupera la legitimación de los sujetos insertos en unas condiciones culturales, pleno de humanidad, comunitario, vivo, y de relaciones abiertas. Esto se visualiza en las condiciones que lo hacen constitución concreta y real. Adentrémonos a concebir esos elementos que van describiendo la comprensión intersubjetiva de los procesos de subjetivación emergente desde América Latina

4.1 Comprensión intersubjetiva de la vida

La intersubjetividad de la vida nos envía a la existencia concreta de los seres produciendo su vida materialmente en sociedad; esta producción, que es la forma específicamente humana de la reproducción, implica la naturaleza. Para las racionalidades de las comunidades indígenas y campesinas, la posición que hombres y mujeres desempeñamos en el mundo son esclarecedoras, pues el sujeto es ante todo “un cuidador, un agri-cultor, en la máxima

expresión del término: un cultor responsable de la continuación de la vida” (Estermann, 1998, 359).

La imagen errada que tenemos acerca de que el único sujeto sobre la tierra es el hombre y todo lo demás son vulgares objetos disponibles para los afanes explotadores demuestra una ética fragmentada, que desune lo que está unido. Basándonos en las racionalidades indígenas, a la madre tierra se le considera un sujeto. La postura es bastante clara cuando se afirma que en el término ser incluye todos los ecosistemas y todas las otras entidades naturales que existen como parte de ella. Sin duda, corresponde a un discernimiento real por el cual cada uno es miembro de un organismo mayor. Corresponde a una forma de ver el ser, derivada de un saber que ofrece la estructura de significaciones... que las culturas indígenas y campesinas pueden sustentarse. De modo que, la miseria de nuestro pensamiento es el olvido de que la condición de nuestra vida no es la dominación, sino la relación con otros sujetos naturales siendo, ellos la posibilidad, como requisitos para nuestra vida.

4.2 La ética del “buen vivir”

En uno de sus artículos Leonardo Boff (2012) escribe,

El vivir mejor supone una ética del progreso ilimitado y nos incita a una competición con los otros para crear más y más condiciones para “vivir mejor”. Sin embargo, para que algunos puedan “vivir mejor” millones y millones tienen y han tenido que “vivir mal”. Es la construcción capitalista (Boff, 2012).

Coloca en evidencia las fallas del sistema geopolítico actual en su comprensión de la vida y del “vivir mejor”. Recoge una alternativa ética para la humanidad en lo que se considera como el “buen vivir”, apuntando a,

Una ética de lo suficiente para toda la comunidad y no solamente para el individuo. El “buen vivir” supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye además de al ser humano, al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es entrar en profunda comunión con la pachamama (Tierra), con las energías del Universo, y con Dios (Boff, 2012).

El buen vivir se presenta como una alternativa ética para construir colectivamente nuevos estilos de vida. También es parte de unas búsquedas alternativas forjadas en los procesos de resistencia de la humanidad por su emancipación. Lo más notable es que estas propuestas surgen de culturas tradicionalmente marginadas, como lo han sido los pueblos andinos, comunidades que desean entablar un diálogo intercultural para cambiar el modelo de desarrollo y supuesto bienestar.

Para comprender lo que significa el “buen vivir”, que no puede ser simplemente asociado al “bien-estar” de la modernidad, es necesario recuperar la cosmovisión en la que se encuentra fijado. Este reconocimiento no significa negar una modernización propia de la sociedad, incorporando en la lógica del buen vivir elementos de los avances que en los diversos campos se han dado, como tampoco es marginar las contribuciones del pensamiento de la humanidad que se encuentran en sintonía con la ética del buen vivir. Por eso, una de las tareas se concentra en el diálogo constructivo de saberes en un proceso continuo de decolonización de la sociedad.

En muchos saberes indígenas no existe una idea semejante a la de desarrollo, lo que significa que en muchos casos se rechaza dicha idea. No existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior y posterior, de subdesarrollo y desarrollo; separación en la que deben transitar las personas para que alcancen el “bien-estar”, como sucede en el mundo occidental instrumentalizado. Tampoco existen en esas tradiciones los conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación o la carencia de bienes.

En un enfoque relacional es necesario comprender la diversidad de elementos a la que están condicionadas las acciones humanas que subyacen al buen vivir; así como la comprensión de los códigos éticos en la relación con la naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros. De este modo, el buen vivir constituye una categoría en un continuo proceso de construcción.

Aunque el buen vivir haya perdido terreno por causa de las prácticas de la modernidad occidental, por el efecto de su colonización del poder de las inclinaciones occidentales, su contribución no se puede olvidar o echar en saco roto. Sin llegar a una idealización equivocada del mundo de la vida indígena y andina, su contribución invita a dejar emerger otros saberes y otras prácticas.

La tarea de construcción del buen vivir es retante. Establece una cosmovisión diferente a la occidental que nace de ámbitos comunitarios y no individualistas. Rompe con las lógicas del capitalismo como modelo civilizatorio. El buen vivir propone un cambio de paradigma civilizatorio.

Además de estas percepciones, desde nuestra América, hay otros abordajes de pensamiento filosófico emergentes de alguna forma relacionados con la búsqueda del buen vivir. Traigo a mi mente la propuesta de Mahatma Gandhi sobre la paz, de Nelson Mandela, de Martin Luther King, las nuevas propuestas sobre ecología, las alternativas feministas y de género, los movimientos campesinos y de agro-ecología, las comunidades eclesiales de base, los grupos defensores de derechos humanos, los activistas en favor de los pueblos africanos, los grupos de resistencia y desobediencia civil, entre otros, que sustentan un esfuerzo colectivo para reconstruir elementos de nuevas formas de organización de la vida, en la cual se pueda recuperar la vida buena.

El buen vivir no tiene como intención convertirse en una propuesta monocultural. Por el contrario, es una apuesta intercultural e intersubjetiva en la cual los sujetos hablan en plural de los “buenos vivires” y los “buenos convivires”. Esto nos conduce a repensar la forma actual de organización de la vida, tanto en el campo como en la ciudad, de las formas productivas, de los espacios de convivencia y de las relaciones culturales.

4.3 El principio de la relacionalidad

Un principio fundamental de la intersubjetividad y de la interculturalidad es el de la relacionalidad. En verdad, la relacionalidad es el fundamento de toda ética, pues las actuaciones éticas se concretizan en la relación con el otro. Pero la comprensión de la

relacionalidad no se concibe después de lo individual sino como un estado normal de cosas en el universo.

Josef Estermann en su libro *Filosofía Andina* (1998) brinda muchos elementos argumentativos para comprender la relacionalidad. Uno de ellos es, el siguiente:

ya hemos destacado la relacionalidad del todo como el rasgo fundamental (arje) de la relacionalidad andina. Esta característica se expresa en el “principio de la relacionalidad” o el “principio holístico”. Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo (Estermann, 1998, 114).

El principio de relacionalidad es el supuesto según el cual todo es dependiente, todo está conectado e interrelacionado con lo demás, pues “nada de lo que existe puede hacerlo de manera autónoma, porque cada entidad es parte integral de la totalidad” (Estermann, 1998, 360). Para las racionalidades andinas, cada uno de los componentes del cosmos cumple una función necesaria de la cual dependen muchos otros para su existencia. Incluso, concebir que algo pueda existir por fuera de la red de vínculos con el todo, es una idea absurda, porque es imposible que ese algo sea si no está relacionado. La relacionalidad puede ser relatada como una compleja trama de asociaciones inseparables e indisolubles, en donde los seres son comunidades de seres, antes que entidades individuales. Sin embargo, la comunidad a la que se hace referencia no es la de un círculo humano, sino la de una comunidad que además de personas, incluye a la naturaleza. Por eso, el sujeto hace parte de y esta con otros sujetos en la comunidad.

En las cosmogonías indígenas y afros el sujeto no puede vivir sino en constante relación con su comunidad porque lo que cada uno es se determina por sus vínculos con los demás. No obstante, esto no significa la desaparición del individuo, puesto que la comunidad

tampoco podría ser si ella no estuviera integrada por cada uno de sus integrantes. Con mayor precisión, corresponde a una explicación antropológica, en la cual el énfasis está dado en las interacciones que constituyen a cada uno de los seres que conforman la totalidad. Para la relacionalidad un individuo solo está perdido, es una nada, porque para ser, debe estar relacionado con el conjunto de seres de la gran comunidad de la que hace parte. En definitiva, cada ser podría definirse como un miembro más, integrado indisolublemente a una compleja red de miembros. Es un actor que cumple una función específica dentro de una concatenada red de relaciones (Estermann, 1998, 361). Así entonces, el acento para los pueblos se concentra en el nudo de vínculos que une a los integrantes de la gran comunidad de la madre tierra; la cual, por supuesto, está también conformada por los seres humanos.

Estermann también diferencia relacionalidad de la relación, pues

la entidad básica no es el ente substancial, sino la relación; por lo tanto, para la filosofía andina, no es que los entes particulares, adicionalmente a su existencia particular, se relacionen en un segundo momento y lleguen a formar un todo integral (holon), una red de interrelaciones y conexiones (Estermann, 1998, 114).

Estermann refiere que la relacionalidad y la relación se pueden comprender como dos momentos diferentes pero en total interdependencia, ya que la relacionalidad es el estado normal de cosas. Es lo natural porque todo se encuentra relacionado y la relación es el resultado del hecho de relacionarse concretamente para conservar la relacionalidad. Así, el reconocimiento de la relacionalidad no se encasilla en un acto exclusivo de los individuos sino que lo sobrepasa llevándolo al ámbito de la intersubjetividad.

Esta comprensión de la relacionalidad, en una época en la cual la destrucción del ambiente y de los ecosistemas, en el afán de satisfacer las carencias, son el pan de cada día,

invita a las comunidades a tener un papel práctico en la solución de los problemas. Pero la relacionalidad no se reduce a la naturaleza y el medio ambiente. También, podemos ver sus implicaciones en lo ético, en lo político, en lo social al pensar en las decisiones que se toman, tanto a nivel nacional como mundial, a la hora de impactar en el espacio y el tiempo. La realidad planetaria clama a gritos vivir en un mundo con justicia y más equilibrado. Otro campo que clama relacionalidad lo encontramos en la intolerancia hacia la diversidad cultural, pues se ha querido homogenizar culturalmente, como lo explicaba Fernet Betancourt. Con la relacionalidad concebimos lo heterogéneo del planeta como una posibilidad para enriquecer nuestro mundo.

En la formulación de Estermann aparece un principio ético fundamental, en el cual el verdadero sujeto ético es el nosotros, la comunidad de vida que, actúa más que el individuo. El principio reza de la siguiente manera: “actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo” (Estermann, 1998, 233).

Sin lugar a dudas, el sujeto ético es el fruto de la colectividad, por lo tanto, carece de sentido distinguir entre moral individual y moral social, pues “la eticidad de los actos no se mide entonces por las consecuencias objetivas, ni por la intervención personal, sino por su peso simbólico- ceremonial dentro de la red de relaciones cósmicas y sociales (Estermann, 1998, 237).

4.4 El principio ético de la reciprocidad

En el pensamiento andino se encuentran dos manuscritos, uno de Huarochiri y el otro de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, del tiempo de la colonia. Varios autores se han dedicado a estudiarlos porque muestran su afinidad con el pensamiento andino. Uno de esos autores es el profesor Nicolás Beauclair (2013) quien en su tesis doctoral propone una reflexión intercultural sobre la ética colocando a la luz principios éticos de los pueblos indígenas.

En su estudio propone que la ética andina es una “ética de la reciprocidad”. “Llegamos a concebir una ética de la reciprocidad como base de la ética andina porque este principio se vuelve uno práctico y esencial para que la relacionalidad exigida para el mantenimiento del equilibrio del universo se mantenga constantemente” (Beauclair, 2013, 46). De este modo, sus argumentos enriquecen la ética, en la medida que descubre en el pensamiento andino el principio de la reciprocidad, comprendiéndose como un

principio que tiene un carácter doble según las funciones que cumple; así, la reciprocidad se puede concebir, por un lado, como un principio imperativo que genera el lado normativo de esta ética y, por otro lado, se puede concebir como un principio potencial generador de valores (Beauclair, 2013, 47).

Ese primer lado del que nos habla Beauclair se relaciona con la supervivencia del hombre en su ambiente asociándose a su mundo socio- familiar, sobre todo en el campo económico cuando se realizan intercambios de productos de fuerza de trabajo e intercambios en los matrimonios. El segundo lado lo vincula con lo religioso y lo ecológico estableciendo una relación con el ambiente y lo sagrado que se establece a través de los ritos. Ciertamente, estos dos lados están muy ligados. Sin embargo, lo que quiere el autor es mostrar que

la reciprocidad no se concibe como un principio fijo cuyas reglas son definitivas, sino más bien un principio que permite desplegar un complejo sistema de puesta en relación

entre las diferentes entidades del cosmos. Tiene un lado imperativo porque el andino tiene que seguir algunas reglas para asegurarse del equilibrio, pero tiene un lado potencial porque también tiene que reflexionar sobre las consecuencias de sus actos que tienen el potencial de mantener o no el equilibrio general (Beauclair, 2013, 48).

Como observamos, este principio de la reciprocidad es el resultado de una sabiduría para responder a los retos del contexto en el cual viven Huarochiri y Pachacuti para llevar una vida equilibrada con el cosmos. El principio de reciprocidad para los andinos, especialmente para las culturas indígenas, tiene un gran valor que no se asemeja a la imagen que tenemos de la reciprocidad como intercambio equitativo de bienes.

De antemano, algunos filósofos no aceptan la reciprocidad por considerarla como un principio ancestral porque las culturas andinas no han evolucionado en sus procesos de desarrollo. Sin embargo, Beauclair nos brinda varios argumentos para considerar necesario el principio de la reciprocidad en las discusiones de la ética en la actualidad, pues

la reciprocidad andina, en lugar de concebirse en la lógica del tercero excluido, adopta la lógica del tercero incluido, ya que los actos recíprocos se están haciendo en la perspectiva del mantenimiento del equilibrio general, es decir, que los beneficios del intercambio recíproco entre actores (humanos o no humanos) siempre incluye un tercio que al final, llegar ser todo el resto (Beauclair, 2013, 52).

De este modo la reciprocidad, desde la perspectiva de la ética andina, tiene un aspecto moral en la medida que va más allá de los sujetos e incluye toda una intersubjetividad.

Por otro lado, Beauclair descubre que “la reciprocidad como principio potencial permite concebir que todo acto desinteresado puede tener una retribución, aun cuando ésta no nos afecta directamente, pues participa del equilibrio general” (Beauclair, 2013, 53). De aquí se desprende que la reciprocidad es una actitud frente a la vida, enmarcada en la

autonomía de dar y recibir, siendo un principio del reparto común, la colaboración y la solidaridad.

Estas realidades orientan las prácticas cotidianas manifestando un compromiso social que rompe con las reglas del sistema capitalista e invita a mantener un equilibrio total, como también puede servir de principio epistemológico en el actuar del desarrollo ético de la ciencia.

4.5 La intersubjetividad en las luchas sociales

Los movimientos sociales son la expresión máxima del sujeto colectivo en acción. El sujeto solo se realiza en lo colectivo, integrándose con el otro, en el intercambio y la confrontación de las subjetividades en un proceso de intersubjetividad. Los diversos sujetos tienen sus pensamientos, sus experiencias y sus proyectos, que no son solo de un orden personal en un sentido intimista sino que son requerimientos de su existencia como seres en relación. Cuando nos confrontamos y relacionamos con los otros en las diferentes redes, los sujetos individuales construyen el sujeto colectivo. De esta manera, los movimientos sociales son las fuentes de innovación y generación de las nuevas construcciones éticas, políticas, económicas, religiosas y sociales.

Latinoamérica ha sido atravesada por los movimientos sociales que han generado luchas y procesos de resistencia haciendo un llamado al sujeto comunitario en una sociedad que excluye, discrimina, segrega, suprime y sustituye sus valores.

En la historia latinoamericana aparecieron grandes movimientos sociales populares en oposición a los regímenes militares. Movimientos inspirados en la teología y filosofía de la liberación. Posteriormente, los escenarios sociopolíticos se transformaron y surgieron otras formas de organizaciones populares más institucionalizadas. Se establecieron foros como prácticas de encuentros nacionales en larga escala, generando análisis y diagnósticos de los problemas sociales, así como definiendo estrategias para buscar alternativas de solución. Algunas de esas acciones colectivas surgirán como respuesta a las crisis del mundo capitalista.

Una característica importante de los movimientos sociales en Latinoamérica ha sido la presencia de las mujeres, creando redes de concientización de sus derechos frente a las discriminaciones de las que, por siglos, ellas han sido víctimas. No olvidemos que las fuerzas sociales permiten que los movimientos se direccionen. Las fuerzas sociales son la concreción práctica de las subjetividades en pugna intersubjetiva, porque no puede surgir una sociedad sin lucha de fuerzas.

Cuando los sujetos se organizan, otorgándole un sentido a su acción e intervienen en la vida en aras de determinados objetivos, toda la red social interactúa en la lucha de los sujetos convirtiéndolos en actores históricos, porque son éstos los que hacen la historia. Los individuos a medida que avanzan en sus luchas, florecen en el desarrollo de su conciencia social, llegan a constituirse en individuos sumamente activos, en sujetos sociales. El sujeto social latinoamericano que aporta madurez a la política de cada realidad socio histórica es

por excelencia aquel que se articula en torno a un proyecto político desde y en los movimientos sociales, que se entienden como

una forma de pueblo político. Se trata de gente con un problema o problemas particulares y específicos, derivados de su lugar social (éstas son sus raíces) que se dan formas de organización con las que aspiran a alcanzar sus metas específicas particulares. En este proceso de identificación y lucha van encontrando y definiendo (determinando) obstáculos y enemigos (personificaciones sociales de lo que les impide resolver adecuadamente su situación) en el mismo movimiento van produciendo (construyendo) su identidad, por oposición a su identificación provista por el statu quo. El proceso de un movimiento social debe tener memoria, en ese sentido es acumulativo. Desde luego, remite a un horizonte de esperanza o utopía... (Gallardo, 2005, 417).

Así la intersubjetividad permite que los sujetos, portadores de subjetividades, se reconozcan abriendo paso a la comunicación con los otros en los espacios políticos que labra a través del diálogo, argumentando sus posturas e ideas. Esto obliga al sujeto a la toma de posición política, tanto a nivel micro-comunitario como macro-social, en la cual se establece un código ético.

Aprender a usar el discurso desde la cultura de origen es la posibilidad de hablar desde una palabra a otra palabra, es decir, desde los valores de usos de un saber hacer o saber ser que abre caminos a los encuentros sin discriminación o exclusión de alguna naturaleza. Los intercambios de lengua y habla hacen posibles tales aproximaciones y reencuentros, ya que la palabra comunica y permite la interpretación del discurso a través de los diálogos. Se pone de manifiesto que en ese plano de intersubjetividad, la aparición del ser en el mundo, es una presencia más genuina y originaria, cuando la existencia del sujeto se expone y representa desde su cultura particular, en aras de que el encuentro no pierda el sentido que portan la palabra y la lengua, desde sus referentes simbólicos y representacionales.

4.6 La comprensión intersubjetiva de nuestra estética

El sujeto manifiesta imágenes estéticas atrapadas por la música, el folclor, la pintura, la escultura, la orfebrería, entre otras artes y oficios. Ellas son de indiscutible valor para visualizar su mundo existencial, en contextos de interpretación en donde el sentido sobre la forma de existir y vivir puede servir de acceso al descubrimiento de lo que es el sujeto.

Uno de los elementos constitutivos de los sujetos latinoamericanos es su capacidad estética. Sin ella no sería posible reconocer la importancia de la fuerza simbólica en el imaginario histórico y político de los latinoamericanos; este patrimonio simbólico es parte del perfil de nuestras sociedades y de todos sus miembros.

La producción estética del sujeto aporta valiosos insumos para que se reconozca en su identidad, consolide su memoria y aporte su inteligencia sensible para no perderse en medio de las permanentes y apremiantes preguntas sobre ¿quiénes somos los latinoamericanos en esta transformación de años? ¿Cuál es nuestro lugar en el mundo? y ¿cómo seguiremos enfrentando la acelerada globalización, cada día más acelerada por la tecnología y la informática?

En algunas ocasiones, se nos recuerda que no hay ninguna novedad en decir que el modo de conocimiento estético difiere del modo del conocimiento científico e igualmente del filosófico. El arte, la poesía son expresiones cuestionadoras de todo el conocimiento establecido, e incluso del propio conocimiento estético. El artista es un cuestionador permanente de la cultura porque es crítico, porque privilegia la experiencia existencial y

afectiva de cara al mundo conceptualizado. La conceptualización es la búsqueda de la lógica hegemónica del conocimiento pero implica un distanciamiento respecto a la realidad objetiva y subjetiva. El científico, el filósofo, el sociólogo también cuestionan las culturas, pero de manera diferente al artista y al poeta. El artista y el poeta cuestionan la propia conceptualización de la realidad; se niegan a las generalizaciones que disuelven la experiencia vivida en el concepto indefinido. Su modo de conocer es un incesante recomenzar como la vida misma. Esto lo podemos ver en algunos cuadros del arte de la resistencia, como es el caso de los artistas Maximino Cerezo Barredo y Pavel Éguez, entre otros.

Maximino Cerezo Barredo (1983), conocido como el pintor de la liberación por el carácter de su obra, fuertemente influida por el talante social, muestra la presencia del pueblo pobre y creyente de las áreas marginadas del continente en su dimensión intersubjetiva. Sus principales creaciones son el polémico mural “La opción de los pobres” que se encuentra en la capilla del Instituto Pastoral del Celam y el mural “Conquista de la tierra acaparada”, pintado en la catedral de Sao Félix do Araguaia – Brasil. En la Nicaragua sandinista participa de la experiencia de varios murales colectivos, dejando plasmado las luchas intersubjetivas del pueblo, hoy lamentablemente destruidos.

Pavel Éguez (2014) es un pintor con una trayectoria artística humanista, revolucionaria y solidaria. Sus obras han desarrollado un lenguaje de denuncia que cautiva por su contundencia de manifestar sus ideas de los que no pueden hacerlo. Es una pintura que está inmersa en la historia convulsa de nuestra Latinoamérica que otros han tratado de

silenciar. Es una obra en busca de una estética subversiva. Entre sus murales representativos tenemos el “Grito de la memoria” inaugurado en Quito y ubicado en el edificio donde funcionó la embajada de los Estados Unidos y ahora pertenece a la Fiscalía General del Estado.

En esta misma línea tenemos el aporte de Augusto Boal con su obra “La estética del Oprimido” (2008), la cual nos permite ver cómo el teatro es una herramienta para expresar el ethos, las ideas políticas, el pensamiento social y la crítica a la realidad. Es un dispositivo que estimula la búsqueda de emancipadores procesos de subjetivación, en prácticas teatrales interrelacionadas.

La estética del oprimido propone intervenir la realidad para hacer emerger la conciencia de nuevas formas culturales enmarcadas en un ámbito ético de la solidaridad, que se conviertan en prácticas de emancipación social. En la comprensión de la subjetividad e intersubjetividad Boal, coloca varios ejemplos, enmarcados en la lógica de la naturaleza, que permiten comprender sus elementos,

a natureza jamais produz dois seres idênticos: nem dois grãos de areia, dois fios da minha barba ou gemeos univitelinos; nem impressões digitais ou duas gotas de orvalho; nem árvores da floresta, galhos e folhas, nem as estrías de cada folha... Nada é idêntico a nada. Todas as coisas inanimadas, todos os seres vivos são únicos, irreproduzíveis, mesmo clonados (Boal, 2008, 97)¹.

¹ Traducción propia del texto de Boal: “La naturaleza jamás produce dos seres idénticos: ni dos granos de arena, ni dos pelos de mi barba, ni los univitelinos, ni las huellas digitales o dos gotas de rocío; ni los árboles de la selva, ni las ramas y las hojas, ni las estrías de cada hoja... Nada es idéntico a nada. Todas las cosas inanimadas, todos los seres vivos son únicos, irrepetibles hasta los mismos clonados”.

Esta comparación apuesta a comprender la diversidad, categoría fundante en el reconocimiento de las diversas subjetividades, pues ningún ser de la naturaleza, incluyéndonos, es idéntico a otro, poseemos la diversidad como un tesoro de la vida misma.

Una segunda comparación nos coloca de cara a la comprensión de la intersubjetividad,

podemos perceber também conjuntos heterogeneos, feitos de elementos complementares. Nao existem dois ríos iguais em seu percurso, mas em todos corre água, no caudaloso Amazonas e no riacho do Ipiranga. Suas margens sao diferentes, mas todas oprimem a agua que neles corre. Pedras, no seu leito sao desiguais em peso e forma, mas parecidas mesmo quando feitas de materias diferentes, organicas ou minerais (Boal, 2008, 98)².

La idea subyacente es la intersubjetividad, es decir, la diversidad en la relacionalidad. La imagen de los ríos es bellísima porque en ellos hay conflictos, hay diversidad, hay imprevisibilidad, pero todo corriendo para que emerja la vida. En el trasfondo tenemos una apuesta intercultural, en la cual el teatro se convierte en el instrumento para la construcción colectiva de sentidos encaminados a buscar un mundo con las prácticas éticas en su contexto.

Definitivamente, son muy diversas las maneras de tratar la subjetividad en su intersubjetividad. Al percibir su carga de significaciones nos damos cuenta que la subjetividad y la intersubjetividad adquieren otros matices que permiten develar lo que es el ser latinoamericano. Sujetos que no son otra cosa que la manifestación real y existente de un

² Traducción propia del texto de Boal: “también podemos percibir conjuntos heterogéneos, hechos de elementos complementarios. No existen dos ríos iguales en su curso, pero en todos corre agua, en el caudaloso Amazonas como en el riachuelo de Ipiranga. Sus márgenes son diferentes pero su trabajo es canalizar el agua que corre. Las piedras en su lecho son desiguales en peso y forma, agrupadas, hechas de diferentes materiales, orgánicas y minerales”.

estar. Por lo tanto, hablar de las subjetividades e intersubjetividades en la vida, el pueblo, la relacionalidad, la esteticidad, y la sociabilidad es manifestar el sentir latinoamericano en un marco de la ética intercultural. Se abre, entonces, nuevas posibilidades de comprensión de las subjetividades en un mundo intercultural, que quiere asumir otras trayectorias de pensamiento y quehacer. El trabajo todavía es mayor, porque es pertinente seguir con nuevas búsquedas en torno al sujeto de liberación, los procesos de subjetivación y la intersubjetividad de nuestra patria grande latinoamericana.

5 Conclusiones

En esta investigación se ha mostrado cómo en la ética intercultural, trabajada desde América Latina, da un giro en la comprensión de la subjetividad y la intersubjetividad. Giro que confirma la posibilidad de entrar en el reconocimiento y el diálogo entre las culturas, con sus diversos modos de vida, de conciencia y con cabida para compartir los elementos intersubjetivos, no como imposición, sino como un verdadero encuentro en el cual las diferencias son los puntos de advenimiento. De este modo, la filosofía intercultural lleva a reconocer que la interculturalidad se logra en los procesos de subjetivación, pero una subjetivación entendida como relacionalidad, resistencia y denuncia ante un sistema hegemónico que todo lo quiere sacralizar en el monoculturalismo y las ideas liberales de progreso.

En este ámbito situacional, la subjetividad marca el modo de estar en el mundo, de tener conciencia y de sentir. Pero no existe una subjetividad que se aísle de la cultura, como tampoco ninguna cultura puede separarse de ella. Así que la subjetividad indica el campo de acción y representación de los sujetos establecidos en los espacios históricos, políticos, culturales, éticos, abriéndose necesariamente a la intersubjetividad. Dicha intersubjetividad germina con el reconocimiento del otro, constituyéndose en una alternativa a la concepción moderna del sujeto, no como algo separado de su existencia y de sus relaciones con el mundo.

El mundo por ser social es intersubjetivo; por consiguiente, se construye en la relación con el otro, siendo la intersubjetividad el espacio en donde se puede ver tal experiencia.

A lo largo del trabajo se ha mostrado que la interculturalidad nace por la crítica al monoculturalismo y en la experiencia de una nueva comprensión de lo contextual. El conocimiento y el accionar de los sujetos no pueden ser arrancados de los lugares en los cuales se forjan los procesos de subjetivación. El planteamiento de la interculturalidad pasa a ser un elemento constitutivo del sujeto, en cuanto ella se construye en los espacios personales y comunitarios que son subjetivados. De este modo, la interculturalidad comienza a tener varias tareas. Por un lado, la de confrontar la subjetividad heredada y poner al descubierto las inclinaciones de los procesos de subjetivación vigentes. Por el otro, el de comprender los contextos y las biografías en los cuales emergen dichos procesos.

La interculturalidad marca un giro proponiéndose entender la vida subjetiva de las culturas en su interior y exterior. Toda reflexión intercultural pone al descubierto las fortalezas y debilidades de la cultura, cuando desnuda sus inclinaciones, su apalabramiento, sus condiciones, sus patologías, pero a la vez, ofrece el camino del diálogo para superar las limitaciones y encaminarse a un proceso de emancipación y construcción colectiva.

De este modo, la interculturalidad posee una gran carga ética, pues contribuye a ver lo mío desde el otro y, a la inversa, a comprender las otras culturas en el diálogo con las inclinaciones propias. Al dar el giro, las cuestiones morales y éticas no se hallan lejos de los problemas cotidianos y su solución se encuentra en el saber vivir. Es un giro que vincula los

discursos y las acciones en medio de los contextos. Al articular los discursos y las acciones tiene en cuenta la universalidad, la intersubjetividad, la autorrealización personal – comunitaria y sus mediaciones. A la vez, reconstruye las condiciones discursivas indispensables para un verdadero diálogo. Es una ética basada en la comprensión simbólica y narrativa de los sujetos subjetivados e intersubjetivos. Este saber moral situado se convierte en un desafío en la medida que incorpora a los otros en la misma reflexión.

Con la interculturalidad se reconoce que la ética y la moral poseen dependencia contextual. Comprensión que lleva a concebir que el saber vivir se encuentra enmarcado en la diversidad cultural. De ahí que se convierta en una apuesta arriesgada de acción por ser experimentada en la particularidad, la diversidad y la diferencia.

A partir de estas concurrencias Latinoamérica vive la intersubjetividad desde la justa valoración de la vida, de la comprensión del buen vivir, de la relacionalidad y la experimentación de la solidaridad. Todos estos procesos emergen en la práctica concreta de los movimientos sociales, pues, las luchas sociales se han constituido en la máxima expresión de los sujetos comunitarios y de la vivencia intersubjetiva. Los sujetos organizados le han conferido sentido a su acción convirtiéndose en actores activos que avanzan hacia una conciencia plena de nuevos procesos de subjetivación emancipadores. Experiencias que han sido señaladas en la estética y otros campos, siendo la primera un instrumento de la expresión más radical del ethos latinoamericano.

En ese orden de ideas, Fernet Betancourt y Salas Astrain proponen una pedagogía intercultural que aterrice, desde una perspectiva del diálogo los elementos relevantes de la intersubjetividad. A la vez reformulan otros aspectos fundamentales como son: a) cambiar el paradigma de las carencias, no como algo que hace falta, sino como la posibilidad de necesitarnos; b), repensar la calidad de las relaciones prácticas humanas que permitan crear y no destruir; c), postular la reestructuración natural del mundo, en la cual la justicia sea el valor fundamental; y d), crear espacios políticos interculturales en los cuales la libertad y la conciencia sean el vehículo de la proclamación de novedosas ideas.

Otra conclusión consiste en afirmar que la intersubjetividad es constitutiva de la subjetividad, por ende, la interculturalidad se convierte en el camino que la nutre. La construcción de la conciencia, del sentir, del modo de estar no es fruto de un trabajo monológico sino el resultado de un proceso intersubjetivo. Por consiguiente, no existe una subjetividad que se aísle. Así que la intersubjetividad germina con el reconocimiento del otro. Dicho reconocimiento va más allá de la tolerancia, implica una valoración, entrar en diálogo con sus inclinaciones, salir a su encuentro y discutir sus horizontes. Notemos que la tolerancia es solo el respeto por lo diferente, pero en muchas ocasiones ella se torna insuficiente. En nuestro contexto latinoamericano la tolerancia no ha significado la superación de la exclusión.

Así mismo, la intersubjetividad sin la interculturalidad se vuelve vacía y su gran peligro es caer en formalismo. La interculturalidad en cuanto es acción tiene que ver con las disposiciones de un estar situados en el mundo, que deja emerger una propuesta ética. Por

tanto, el diálogo de las inclinaciones de los sujetos y grupos, enmarcados en ethos diferenciados pero relacionados, constituye los espacios con identidad intercultural, condiciones para no excluir y legitimar sistemas. Para ejemplificar, se puede considerar que las democracias liberales tienden a propiciar espacios homogéneos careciendo de la posibilidad de acoger la diversidad. Varios de los elementos de las democracias se presentan al sujeto como imposición, legitimando posturas y hasta valoraciones morales. Por eso, una tarea urgente es la interculturización de la democracia, lo que se encaminaría a crear condiciones para que los sujetos emerjan con alternativas frente a las mayorías establecidas, que silencian el potencial y la sabiduría de aquellos que son invisibilizados por la institucionalidad

En esta perspectiva, Latinoamérica pide a gritos una reflexión sobre el sujeto ciudadano, pues la realidad latinoamericana está homogenizada por una inclinación de ciudadanía que reduce las variadas posibilidades de ser ciudadano. La cimentación de ciudadanía necesita espacios en los cuales se reconozca los diversos ethos; es decir, poseer la libertad para actuar coherentemente con la identidad cultural a la cual se pertenece, ejercer de manera autónoma su ser y no estar sujeto- subjetivizado al sistema social que establece una hegemonía.

Para terminar, esta investigación incita a nuevas posibilidades de trabajo en el marco de la interculturalidad. Al dar el giro a la intersubjetividad relacional nos encontramos con un camino que tiene diversos terrenos, pero solo pudimos centrarnos en el de la ética. Existen otros terrenos como la fenomenología, la gnoseología, la epistemología, la psicología, la

lógica, la educación, la pedagogía, la política, entre otras, que requieren de su estudio y de posibles investigaciones. Sin embargo, se esbozan algunas pinceladas que pueden servir de punto de partida. En el terreno fenomenológico tenemos la tentativa de la reflexión intersubjetiva del mundo de la vida en sus múltiples espacios. En el campo gnoseológico y epistemológico el punto de trabajo puede ser las tentativas para fundamentar el conocimiento del otro que reposa sobre las formas del reconocimiento.

Otros campos pueden ser la educación y la pedagogía intercultural; la política y sus procesos de subjetivación, tema de muy pocos referentes; la inclusión y la interculturalidad; la epistemología y su marco intercultural; los nuevos marcos antropológicos para dejar emerger los procesos de subjetivación; el diálogo intercultural en la formación de maestros de filosofía; la interculturalidad, como posibilidad de reconstrucción del tejido social de cara a un pos- acuerdo; la ética intercultural y la bioética; la interculturalidad y el sincretismo religioso, entre otros.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1988). *La política*. Traducción Manuela García Valdés. Madrid. Editorial Gredos.
- Beauclair, Nicolás. (2013). La reciprocidad andina como aporte a la ética occidental: un ejercicio de filosofía intercultural. En: *Cuadernos Interculturales*, Vol. 11, pág. 39-47. Universidad de Playa Ancha. Viña del Mar Chile.
- Boal, Augusto. (2008). *A estética do Oprimido*. Rio de Janeiro. Editora Garamont.
- Boff, Leonardo. (2012) *¿Vivir mejor o el buen vivir?* Agenda Latinoamericana. Servicios Koinonia. Disponible en:
<http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=757>.
- Cerezo Barredo, Maximino. (1983). *Lo que hemos visto y oído: apuntes en la revolución de Nicaragua*. Bilbao, España. Desclée de Brouwer.
- Cruz Vélez, Danilo. (2001). *Filosofía sin supuestos*. Manizales, Editorial de la Universidad de Caldas. (Colección artes y Humanidades).
- De Vallescar, Diana. (2000). *Raúl Fonet- Betancourt. El hombre y su obra*. En línea. Disponible en: <http://ensayistas.org/filosofos/cuba/fonet/introd.htm>. Fecha de consulta: 20 de noviembre de 2015.
- Descartes, René. (1987). *Meditaciones metafísicas*. Trad. E. López y M. Graña. Madrid, España, Gredos.
- Dussel, Enrique. (1985). *La producción histórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo veintiuno editores.

- Dussel, Enrique. (1994). Conferencia 5: Crítica del mito de la modernidad. En: *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz- Bolivia, Plural Editores UMSA. Disponible en:
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218120118/6.conf5.pdf>
- Dussel, Enrique. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. En: Revista Pasos No. 84. Segunda Época. Julio - agosto.
- Eguez, Pavel. (2014). *Grito de la memoria*. Quito, Ecuador. Procuraduría General del Estado PGE.
- Estermann, Josef. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ediciones Abya- yala.
- Ferrater Mora, José. (1964). *Diccionario de Filosofía*. Tomo III. Buenos Aires. Editorial Suramericana.
- Fornet- Betancourt, Raúl. (1992) *Estudios de filosofía latinoamericana*. México. Universidad Autónoma de México.
- Fornet- Betancourt, Raúl. (1994) *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, Costa Rica, DEI.
- Fornet- Betancourt, Raúl. (2001) *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, España, Desclée de Brouwer.
- Fornet- Betancourt, Raúl. (2003). *Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural*. Missionwissenschaftlichen Institut, Aachen- Alemania.
- Fornet- Betancourt, Raúl. (2004) *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, España, Trotta.

- Fornet- Betancourt, Raúl. (2009) *Interculturalidad en procesos de subjetivación*. México, Consorcio Intercultural.
- Foucault, Michel. (1994) *Hermenéutica del sujeto*. Traducción Fernando Álvarez- Uría. Madrid, Ediciones de la piqueta.
- Gallardo, Helio. (2005). *Siglo XXI, militar en la izquierda*. San José, Costa Rica, Editorial Arlekin.
- Habermas, Jürgen. (1999). *Teoría de la acción comunicativa I*. Traducción española Manuel Jiménez Redondo. Madrid, España, Taurus.
- Heidegger, Martin. (1958). La época de la imagen del mundo. En: *Anales de la Universidad de Chile*. No. 111. Julio- Septiembre. Disponible: <http://www.anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/viewFile/10863/11118>
- Herrera Restrepo, Daniel. (2002). La persona: concepto y realidad. En: *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá, Editorial Universidad San Buenaventura.
- Kant, Immanuel. (2007). *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Biblioteca de obras maestras del pensamiento. Buenos Aires, Argentina, Editorial Losada.
- Kusch, Rodolfo. (1976). Geocultura del hombre americano. En: *Estudios latinoamericanos*. No. 18, García Cameiro, Buenos Aires.
- Marx y Engels. (1966). *La ideología alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. La Habana, Cuba, Edición Revolucionaria.
- Platón. (1966). Obras completas. Madrid, Aguilar Ediciones.
- Roig, Andrés Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Salas Astrain, Ricardo. (2002). Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural. En: *Revista de Filosofía*. No. 41. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 7-29.
- Salas Astrain, Ricardo. (2003). Problemas y perspectivas de la filosofía como diálogo intercultural. En: *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*. No. 27. Universidad de la Rioja. España. pp. 275- 294.
- Salas Astrain, Ricardo. (2006). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*. Quito, Ecuador, Ediciones Abya – Yala.
- Salas Astrain, Ricardo. (2012). Intersubjetividad, otredad y reconocimiento. Diálogos fenomenológicos para pensar la cuestión del otro en la filosofía intercultural. En: *Revista Cuadernos UNJujuy*. No. 42. Universidad Nacional de Jujuy. Argentina. pp. 83-104.
- San Martín, Javier. (2015). Intersubjetividad, Interculturalidad y política. En: *Revista Themata*. No. 52. Julio- Diciembre. UNED España. Pág. 129-145
- Scannone, Juan Carlos. (1998). Normas éticas en la relación entre las culturas. En: *Filosofía de la cultura*. David Sobrevilla. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, España. Editorial Trotta. pág. 225- 241.
- Sobrevilla, David. (1998). *Filosofía de la cultura*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Valladolid, España. Editorial Trotta.
- Sobrevilla, David. (2007). *Introducción a la filosofía de la cultura y al estudio de las culturas en el Perú*. Lima, Perú. Universidad Ricardo Palma. Editorial Universitaria.