

ÉTICA INTERCULTURAL, EL GIRO HACIA LA INTERSUBJETIVIDAD

Gregorio Cuellar Carrera

gregocueca@hotmail.com

Magister en Filosofía Latinoamericana-USTA

Resumen

Para nuestra ética 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 subjetividad, asume el reto del reconocimiento de los sujetos en el marco de la intersubjetividad. Entender este camino es el que lleva a preguntar 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 vislumbrar 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. Este ejercicio se realiza desde una lectura de las categorías en juego a través de la hermenéutica, dando cuenta de la razón en la dimensión teórico- práctica.

Palabras Claves: Ética, Intersubjetividad, Interculturalidad, Subjetivación.

Abstract

For our Latin American ethics, reflection on the subject has been given in a different way to the Eurocentric tradition. The concern has its roots in the emergent historical processes of Latin America, since in its condition of another face of modernity, in front of the forms of negation of the subjectivity, it assumes the challenge of the recognition of the subjects in the frame of the intersubjectivity . Understanding this path is the one that leads us to ask about subjectivity and intersubjectivity, especially to formulate the question: what is the turn of subjectivity towards intersubjectivity in Latin American intercultural ethics?

The problem focuses on seeing that in interculturality there is a turn, then in it, subjectivity is not the starting point but rather the result of socialization, dialogue and the relationship of man with the world. The turn is marked when we leave the abstract category of subjectivity to arrive at a content of subjectivity that would be intersubjectivity itself. This exercise is carried out from a reading of the categories in play through the hermeneutics, giving an account of the reason in the theoretical-practical dimension.

Introducción

El pensamiento latinoamericano ha construido un discurso de emancipación, asumiendo la de-construcción como un proceso de discernimiento. Asimismo, realiza 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. Salimos 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.

Los procesos de subjetivación desde la interculturalidad

La filosofía intercultural viene haciendo 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.

Estas características 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” (Fornet, 2001, 40), en la no reducción del otro a nuestros esquemas particulares, lo que implica “aceptar al otro desde mi posición originaria” (Fornet, 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” (Fornet, 2001, 42).

En este marco Fornet- 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” (Fornet, 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” (Fornet, 2001, 310). Con ello queda de manifiesto la fuerza de la dimensión intersubjetiva de la subjetividad desde la cual toma sentido (Fornet, 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” (Fornet, 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 continúa 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 re-direccionar 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).

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.

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).

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).

Toda esta reflexión intercultural y de los procesos de subjetivación desemboca en una cuestión, a veces mal comprendida, como es el de la pedagogía. Fornet 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, Fornet 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.

El diálogo de las eticidades

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, 2002a, 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 globalizado (Salas, 2002a, 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, 2002a, 117-129).

El marco de este debate proviene de los años setenta 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, 2002a, 118).

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 Astraín 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 conducida 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.

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 Astraín 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, 2002b, 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.

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 Astraín 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.

Conclusión

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.

Por último, 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 subjetivizados. 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.

Referencias

- 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.
- 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.
- Roig**, Andrés Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Salas** Astraín, Ricardo. (2002a). Discurso, acción y contextos conflictivos. En: *Concordia*. No. 41. pp. 117-129.
- Salas** Astraín, Ricardo. (2002b). 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** Astraín, Ricardo. (2002c). Religión étnica, modernización y procesos identitarios en América Latina. En: *Novamerica*. No. 43.

- Salas** Astraín, 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** Astraín, Ricardo. (2006). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*. Quito, Ecuador, Ediciones Abya – Yala.
- Salas** Astraín, 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.