



REVISTA DE FILOSOFÍA

···MARTHA CECILIA JARAMILLO ACOSTA: **Epistemes Posmodernas y Racionalidad de la Educación Superior: Deconstrucción de sus Espacios Institucionales** ···ALEXANDER ORTIZ OCAÑA: **Epistemología y Metodología Configuracional en las Ciencias Humanas y Sociales** ···JORGE POLO BLANCO: **Mercantilización de la naturaleza, biocentrismo radical, extractivismo y desarrollo humano. Las inevitables paradojas de una política pública que reconoce derechos intrínsecos a la naturaleza** ···VICTOR MARTIN FIORINO Y AMPARO HOLGUIN: **Hacia un nuevo *Nosotros*: La Interculturalidad como espacio para la pregunta por el *Otro*** ···DANIEL ALBERTO SICERONE: **Rizoma, Epistemología Anarquista e Inmanencia en la filosofía de Deleuze y Guattari** ···EDGAR FERNÁNDEZ FONSECA: **Reflexiones sobre el Sujeto y los Derechos Humanos en la modernidad** ···RODRIGO CÁRCAMO AGUAD: **Pensamiento Intercultural y Filosofía Heideggeriana. Entrevista con Dina Picotti**

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 87
2017 - 3
Septiembre - Diciembre

Revista de Filosofía, N° 87, 2017-3, pp.71-82

Hacia un nuevo *Nosotros*: La Interculturalidad como espacio para la pregunta por el *Otro*

Towards a new We: Interculturality as a Space for the Question of the Other

Victor Martin Fiorino

Universidad del Zulia

Maracaibo – Venezuela

Universidad Católica de Colombia

Bogotá – Colombia

Amparo Holguin

Universidad Pontificia Bolivariana

Universidad Católica de Oriente

Medellín – Colombia

Resumen

El artículo aborda la problemática de la interculturalidad en contextos de interconexión global, distinguiéndola del multiculturalismo y profundizando en la conformación de espacios que posibiliten la emergencia del otro como persona y de la alteridad como dimensión constitutiva de la convivencia. En el marco de las concepciones sobre *el otro* en el pensamiento contemporáneo y de los antecedentes filosóficos en la concepción de la alteridad, el trabajo aborda las categorías del encuentro, entendido como crecimiento desde la diferencia; la palabra, como herramienta específicamente humana, especialmente en su dimensión cuestionadora como palabra-pregunta; la deconstrucción del otro como amenaza, a partir del enfoque transformador de la resolución de conflictos; la integración, como convergencia en la diversidad desde el aprendizaje de la diferencia desde la perspectiva intercultural.

Palabras clave: Interculturalidad; palabra; otro; alteridad; encuentro.

Abstract

The article addresses the problem of interculturality in contexts of global interconnection, distinguishing it from multiculturalism and deepening in the creation of spaces that enable the emergence of the other as a person and of alterity as a constitutive dimension of coexistence. Within the framework of the conceptions about the other in contemporary thought and the philosophical antecedents in the conception of alterity, the work deals with the categories of encounter, understood as growth from difference; the word, as a specifically human tool, especially in its questioning dimension as word-question; the deconstruction of the other as a threat, based on the transformative approach of conflict resolution; integration, as convergence in diversity from the learning of difference from the intercultural perspective.

Keywords: Interculturality; word; other; otherness; meeting

Introducción

La condición humana está intrínsecamente articulada a dos espacios de realización que constituyen al mismo tiempo experiencias fundantes de lo humano, conceptos centrales para construir la vida y herramientas prácticas para el ejercicio del permanente esfuerzo humanización: el primero de ellos está representado por la categoría del *encuentro*, como experiencia humana radical en la se ponen en juego todas las dimensiones de la persona, desde la corporalidad hasta la afectividad, la sensibilidad, la racionalidad y la espiritualidad. El segundo es el de la *palabra*, comprendida como dimensión a través de la cual el actuar humano se muestra capaz de no quedar determinado por la inmediatez de la cosa, de la necesidad y del impulso, y puede abrirse a una instancia de mediación reflexiva, significativa y de sentido. Ambos espacios de realización de lo propiamente humano se encuentran en estrecha relación y resultan mutuamente implicados e interdependientes.

La experiencia del encuentro es experiencia de lo nuevo, de lo diferente, de lo inédito: en rigor, no es encuentro con lo mismo, con lo ya poseído o con lo que se es. En este último caso, más bien se hace referencia a la experiencia y al concepto de *reencuentro*, cuyo contenido evoca o remite a una cierta comunidad de origen y parte de la suposición de poder recrear las condiciones que se dieron en determinado pasado. El concepto de reencuentro presupone la continuidad de ciertos valores compartidos que le dieron contenido a una experiencia pasada: en alguna medida ello presupone que seguimos siendo *lo mismo*, o más bien *los mismos*, hecho que no coloca en el centro de la experiencia humana el concepto de *aprendizaje* –en este caso aprendizaje de lo humano– que por definición es siempre encuentro con lo nuevo, con lo otro de lo ya sabido o experimentado.

El valor del encuentro: crecer desde la diferencia

A diferencia de la experiencia del encuentro, el *reencuentro* como categoría de pensamiento frecuentemente ha sido asociado a experiencias de reconquista, reconstrucción o reafirmación de lo propio, y en tal sentido como afirmación *identitaria* fundada en la valoración de lo perdido. En los procesos históricos contemporáneos, especialmente en América Latina, esta perspectiva ha tenido un cultivo relativamente importante, principalmente asociada a la recuperación de una concepción de identidad cultural afectada por los procesos de transculturación y aculturación originados en experiencias coloniales. Sin negar los aportes provenientes de esta perspectiva de los estudios históricos de la cultura, en el contexto actual de un mundo intercomunicado y enfrentado al reto de construir colaborativamente relaciones de interdependencia constructiva, aparece con particularmente la necesidad de resignificar la categoría del encuentro como experiencia, pensamiento y estrategia práctica para la convivencia.

Desde una visión del hecho cultural que, ante las serias situaciones de riesgo para la vida, llama la atención sobre la recuperación de la capacidad humana de hacerse cargo del futuro como exigencia ética, se abre el camino para un necesario proceso de corresponsabilización acerca del conocimiento, valoración y cuidado de la vida, a través del desarrollo de iniciativas de encuentro y diálogo intercultural, sostenibilidad y armonización de las posibilidades de una vida más humana para todos. En tal sentido, la categoría del encuentro apunta fundamentalmente al futuro, como desarrollo de posibilidades del presente —interpretadas desde las fortalezas del pasado— mediada por la palabra que puede construir acuerdos.

El encuentro es experiencia de lo nuevo, de lo nuevo humano en el sentido de responder inteligentemente a los grandes desafíos de hacer viable y de mejorar la vida —gobernar el futuro— y encuentro de nuevas interconexiones entre los problemas, el poder para resolverlos científica y tecnológicamente y los valores para poder establecer las prioridades en relación con el bien que es posible alcanzar. En el encuentro se produce la constatación de lo diferentes que son los seres humanos y las culturas, pero, al mismo tiempo, se abre la posibilidad de proponer, acordar y ejecutar iniciativas para realizar la convergencia en ciertos mínimos valorativos necesario para convivir y mejorar la vida en común. El encuentro se hace real en la convergencia de dos o más alteridades que se reconocen y respetan mutuamente, aprenden y se enriquecen a partir de la diferencia, deliberan, negocian y deciden trabajar juntos por algo común considerado valioso.¹

1 CAPUTO, D. *Gobernando el futuro*. México, FCE, 2013. OJEDA, A. *Convivencia y globalización*. Bogotá, UPN, 2001.

El encuentro entre diferentes – personas con diversa historia, experiencias y pensamientos—puede cumplirse en tres principales niveles: en primer término el nivel del diálogo, presente, abierto, respetuoso y sin condicionamientos, entendido en el sentido de ir creando una polifonía convergente; en segundo término, el nivel de la responsabilidad en el manejo presente de situaciones del pasado; y, en tercer término, el de proponer proyectos de futuro que respondan a prioridades para la no afectación de los más vulnerables y el mejoramiento de la calidad de vida para todos. El nivel del encuentro se valoriza, además de la perspectiva racional, los campos del afecto y la amistad como parte de una comunidad de destino común, plural, abierta, lúcida y responsable.

Encuentro y Relacionalidad

La relacionalidad inherente al ser humano, estudiada desde múltiples perspectivas como la biología, la psicología, la sociología o la filosofía, ha permitido considerarlo no como un *ser-para-si* sino constitutivamente un *ser-en-el mundo*, mostrando que su espacio efectivo de realización es un espacio comunicativo, bien diverso del mero medio ambiente del animal entendido como conjunto de objetos accesibles a los sentidos y condicionados por las necesidades. El ser humano, más allá de sus necesidades vitales, puede *sentir-ver-interpretar* el mundo como una totalidad, sustituyendo un mero conglomerado sin significado por una unidad significativa a la que llama mundo. La interacción del ser humano con el mundo, como expresión de aquella constitutiva condición relacional, está profundamente ligada a su libertad y se construye a través de la palabra como su principal dimensión de realización. En tal sentido, ser humano es existir en una correlación en que se articulan, de modo complejo y conflictivo, mediante un encuentro entre espacios de indeterminación –posibilidades, potencialidades, relaciones- – y acciones determinativas: fines, propósitos y objetivos de las conductas libres de la persona. Este encuentro está mediado por la palabra, como espacio de escucha y de expresión que puede instaurar el abordaje comunicativo de la conflictividad, propiciando el diálogo y desterrando la violencia.

En una de las expresiones que constituye una referencia del pensamiento filosófico sobre la alteridad, Martin Buber había afirmado que el principio de ser del ser humano es una actitud en relación con el mundo, principio que se la persona realiza determinando libremente su actitud ante el mundo². Se trata de un principio fundamentalmente dinámico, de un potencial relacional cuya gestión incide claramente en la vida de la persona como inserta en una compleja red de vínculos con lo otro que sí: los otros seres humanos, el conjunto de los vivientes, el ambiente

2 BUBER, M. *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.

y, en la experiencia espiritual, el *otro* absoluto. En el plano efectivo de la experiencia, el ser humano se muestra como espacio de articulación entre lo indeterminado y las determinaciones; sus actuaciones libremente elegidas – aunque siempre insertas en relaciones de interdependencia – lo convierten en sujeto de determinaciones que, si bien condicionadas por contextos específicos, él mismo puede contribuir a establecer con las personas, las instituciones y las cosas, mediante el ejercicio autónomo de su actitud ante lo *otro-que-sí*, que es siempre una realidad interpersonal.

Esta actitud puede responder, por una parte, al establecimiento de una relación de estudio, aprovechamiento o manipulación, en una consideración reductiva de *lo otro* como *objeto*, o, por el contrario, a una apertura a lo otro en una relación de interlocución, considerándolo como un *tu*. Cada una de estas actitudes inciden en la relación ser humano-mundo y en la propia condición existencial del ser humano, ya sea disponiéndolo para actuar *sobre* el mundo – como sistema de objetos, vinculado a necesidades – o interactuar *con* el mundo, – como sistema de relaciones entre personas, vinculado a construcción de sentido. Como resultado del tipo de actitud adoptado, será posible considerar al ser como un ser de relaciones inserto en contextos socio-interaccionales de poder o de convivencia. En tal sentido, el proceso de devenir persona, que representa un avance de sentido en relación con el contenido de la noción de “ser humano”³, requiere del acto de pronunciarse, de ejercer la palabra, acto comunicativo que se cumple en las relaciones que son permeadas por el diálogo como dimensión relacional propiamente humana y humanizadora.

La palabra como pregunta

A través de la palabra el ser humano puede establecer una distancia crítica frente a lo dado. Esta distancia, por una parte, se apoya en la capacidad de escuchar, como acto humano capaz de instaurar con el otro una relación de *valor-respeto-cura*⁴, y, por otra, supone el desarrollo de la capacidad de cuestionar, de preguntar por qué las cosas son como son y por qué no pueden ser diferentes. Escuchar, cuestionar, preguntar, significa abrirse a lo que no se conoce y abrir la posibilidad de reconocer y valorar lo diverso; ello permite pensar que en el caso de un ejercicio responsable de la palabra, la escucha y la pregunta se está en presencia del régimen más humano de la palabra, propia de un ser que es siempre inacabado, siempre en construcción, permanentemente en proceso de humanización.

- 3 CAÑAS FERNÁNDEZ, J.L. *Las ciencias de la persona*. Universidad Complutense de Madrid (en prensa), 2017.
- 4 LAIN ENTRALGO, P. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid, Anthropos, 2005.

La acción de preguntar expresa un rasgo fundamental del existir, que se concreta en tres sentidos principales. Primero, el preguntar de la idea: “*qué es*”, en el sentido de entender, aprender, conocer la causa de algo, buscar la fundamentación, explicar, como primer paso para valorar y cuidar la vida. Este sentido ha sido considerado como intrínsecamente humano desde la filosofía griega clásica y en el pensamiento por la Modernidad ocupó un lugar central, impregnando todas las demás espacios de la vida. En segundo término, el preguntar de la persona: “*quién eres, cómo estás*”, en el sentido de comprender la intención y la vivencia del emisor, inquirir no solamente por el contenido de los mensajes que intercambian las personas, grupos sociales o culturas, sino por el mensaje completo, es el preguntar de la empatía, del ponerse en el lugar del otro. En tercer término y en buena medida como sensibilidad acerca del otro humanamente empobrecido, el preguntar de la protesta⁵: “*por qué ha de ser así y no de otro modo*”, la acción discursiva de poner en cuestión, el cuestionar en el sentido de la contestación, del rechazo, preguntar que ha incomodado a regímenes, saberes o culturas que, desde el poder, se han sentido amenazados por la pregunta y, más aún, por *quien* pregunta: *el otro*. El otro que pregunta *¿por qué?* frente a una situación humanamente injusta, establece una distancia, introduce la diferencia, y ello, desde el poder autoritario – la educación tradicional, las culturas autorreferentes, las sociedades rígidas--es considerado como algo conflictivo, disfuncional, que debe ser evitado, y en definitiva una patología que ha de ser eliminada.

El esfuerzo por ampliar progresivamente los espacios (culturales, sociales, políticos) para preguntar y por avanzar en la protección del derecho a preguntar (instituciones políticas, derechos humanos) ha marcado historia de los seres humanos. Ello puede ser vista desde la perspectiva del desarrollo, no continuo sino más bien espasmódico y paradójico, de dos líneas complementarias de capacidades: por una parte, las que corresponden al conocimiento eficaz y transformador, necesario para el dominio de los elementos que amenazan la supervivencia globalmente considerada. Por otra parte, las que se relacionan con el desarrollo del saber, que se apoya en el poder del conocimiento pero lo transforma desde una perspectiva prudencial, permite la comprensión de los límites (de las culturas, las sociedades, los sistemas políticos) y de las diferencias, puede aprender de éstas y, en ese sentido, resulta valioso para la vida, más allá de la sola supervivencia. La perspectiva de un escenario cada vez más complejo e incierto para el intento de asegurar, por una parte, la calidad de la vida humana, pero por otra parte la perduración misma de la especie en el marco de las amenazas a la vida del planeta, remarca la importancia del enfoque prudencial

5 ROIG, A. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2001.

propuesto desde el surgimiento de la bioética⁶ y enfatizado por personalidades y organismos internacionales⁷.

El siglo XX estuvo marcado, en Occidente, por algunas preguntas radicales que, cabe ciertamente pensar, en el siglo XXI siguen aún sin respuesta: *¿Podrá sobrevivir el hombre?* se preguntaba Eric Fromm en los años 50⁸. *¿Podremos vivir juntos?* preguntó, en los años 70, Alain Touraine⁹; *¿Debemos tolerarlo todo?*, preguntaron en los 2000, entre otros, César Tejedor y Enrique Bonete¹⁰, poniendo el énfasis en el complejo problema de los límites de la tolerancia. Estas preguntas y otras que van en el mismo sentido y cuyo programa de trabajo permanece abierto, parten de dos interrogantes fundamentales: el primero, de carácter reflexivo, que interroga acerca de si podemos elegir nuestro futuro¹¹, expresado por G.R. Urban en el inicio de los años 70 del llamado “nuevo siglo político”¹²; y el segundo, de carácter comunicativo se pregunta sobre cómo vivir juntos. Aprender y avanzar en la capacidad de vivir juntos no se presenta, para los humanos, como una opción más entre otras, ni mucho menos como una obligación sólo formal o, aun peor, una condena, sino una decisión, un acto de responsabilidad y una oportunidad.

Conflicto y palabra: más allá del otro como amenaza

Los estudiosos de las neurociencias, entre otros, indican que la progresiva constitución del conocimiento humano permitió el surgimiento de una inteligencia que se vio estimulada en su desarrollo por las dificultades de adaptación a medios difíciles¹³. La inteligencia para la supervivencia condujo a una significativa ampliación de la capacidad de dominio ejercida a través del conocimiento, lo que permitió someter, en primer término, la naturaleza a los designios humanos, haciendo énfasis en la diferencia entre naturaleza y voluntad. Posteriormente esa misma capacidad se

6 ABEL, F. *Bioética: orígenes, presente y futuro*. Madrid, Instituto Borja, 2006.

7 UNESCO. *Éducation à la citoyenneté mondiale*, Paris, 2015; *L'Éducation en vue du développement durable*, Paris 2015; BERGOGLIO, J. (Papa Francisco), *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas*, Nueva York, 2015.

8 FROMM, E. *¿Podrá sobrevivir el hombre?* Madrid, Paidós, 2000.

9 Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos?* Madrid, PPC Ed, 1997.

10 TEJEDOR, C. Y BONETE, E. *¿Debemos tolerarlo todo?*, Madrid, Desclee, 2006.

11 URBAN, G.R. *¿Sobreviviremos a nuestro futuro?* Barcelona, Plaza y Janes, 1973.

12 Ver: MARTIN, V. “La memoria política de un nuevo siglo”. En: *Revista de Filosofía*, N° 70, Vol. 1, Maracaibo, 2012, pp.18-30

13 MARINA, J.A. “La transfiguración de la inteligencia”, en: *La inteligencia ejecutiva*, Barcelona; Ariel, 2012. GARDNER, H. *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples*. México, FCE, 1994.

ejerció para colocar bajo su dominio lo que se consideraba como factores de anarquía y de conflictividad social: protestas, cuestionamiento sociales, protestas, rebeliones¹⁴ utilizando para ello las instituciones y el poder del Estado, y, con el gran avance de la tecnología, comenzó una nueva fase del proceso de someter las mentes y las conductas por medio de los mecanismos de la ideología, los sistemas morales rígidos, los diversos tipos de fundamentalismos y los prejuicios raciales, culturales o religiosos.

En el marco del espacio pre-político configurado por el abordaje violento de la diferencia, las luchas por la supervivencia – política, cultural, religiosa – han exacerbado los elementos que pretenden interesadamente dar sentido a las acciones humanas desde un determinado “nosotros” –político, cultural, religioso– negador de lo diferente, del *otro diferente*, que en nombre de la protección del grupo, es considerado como amenaza. En el espacio pre-político de la violencia, “lo diferente” como justificativo de la agresión (cultural, política, religiosa) se concreta en *los diferentes*, seres humanos concretos, quienes, en la medida en que sean considerados como obstáculo a dominar para la realización del proyecto de un determinado “nosotros”, son discriminados y excluidos, negándoseles toda posibilidad de ser considerados como interlocutores y, en consecuencia, desplazados de todo posible diálogo. En la interpretación del otro como amenaza, en su “absorción hermenéutica” por un yo autoritario propia de una lógica pre-política, desaparece toda posibilidad de encuentro entre diferentes (culturas, civilizaciones, religiones) y se impone una determinada lógica de confrontación como ejercicio de poder, fundada en la construcción del diferente como amenaza, su exclusión por medio de una muy amplia serie de instrumentos (coactivos, discursivos o simbólicos, pero en todos los casos violentos) orientados, en última instancia, a la efectiva eliminación del diferente¹⁵.

En el marco de la lógica de poder, la reducción de la “amenaza” representada por el *otro* como diferente ha sido presentada en muchos casos bajo la forma de “integración”, entendida ésta en un sentido negativo y reductivo, que en los hechos se ha concretado en el hecho de obligar al otro a adaptarse acríticamente – *integrarse* – a una totalidad cerrada (económica, ideológica, religiosa) que se considera a sí misma como “verdadera”, “superior”, “única” o, en todo caso “inevitable”. Integrarse, en este caso, significa en realidad someterse y ello pone en la discusión el valor que se puede ver en el otro, en el diferente, así como el grado de compatibilidad considerado “admisible” entre personas, costumbres, hábitos o prácticas que se percibe encierran un potencial de confrontación con aquellos habitualmente admitidos. Dicho potencial de confrontación, sin embargo, no necesariamente debe interpretarse como generador

14 ROIG, A. *Ética del Poder y moralidad de la protesta*. Op. Cit.

15 ARENDT, H. *Orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza, 2006.

de violencia intercultural¹⁶: el desarrollo de mecanismos de diálogo a través, por ejemplo, de la propuesta de comunidades deliberativas¹⁷ puede, como se analizará más adelante, trazar un camino de superación de los niveles de contradicción potencialmente violenta, conduciéndolos hacia niveles de contrariedad potencialmente complementaria.

El desconocimiento e irrespeto del otro han llegado en los tiempos que corren a extremos que afectan dramáticamente la vida de poblaciones enteras: los hechos de terrorismo y el drama de los procesos migratorios traumáticos producidos en varias regiones del mundo –los más notorios en países europeos, pero también en América Latina y otros continentes– ponen en discusión, por una parte la real vigencia de los derechos humanos y de las disposiciones de los tratados internacionales¹⁸ y, por otra, la fragilidad de los procesos de integración y las relaciones de cooperación y solidaridad muchas veces proclamadas. En América Latina, la historia reciente ofrece abundantes ejemplos de ello, presentes en los escenarios actuales de los procesos de integración entre países y también al interior de los países y regiones¹⁹.

Integrarse: la convergencia en la diversidad

El concepto de integración, manejado solamente dentro de lógicas de poder y sin abordaje crítico de las asimetrías entre países, regiones o sectores sociales, y sin abordar la necesidad de integrar desde el respeto a la diversidad (de personas, valores, culturas), se ha reducido a sostener iniciativas jurídicas y administrativas para la firma de tratados en los Estados y a nutrir planes educativos y comunicativos orientados a fundamentar su aceptación como conveniente o, en todo caso, inevitable en el contexto global. No cabe ninguna duda acerca de la importancia que adquiere, particularmente en estos contextos, el vincular los planteamientos de la ética intercultural a los esfuerzos encaminados al desarrollo de una educación para la integración latinoamericana con sentido crítico y plural²⁰, como espacio de encuentro entre diferentes que se reconocen, se complementan y construyen en común, a través

16 BELLO REGUERA, G. *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

17 QUINTERO, M.P. “Ética intercultural y comunidades de diálogo y argumentación intercultural. En: *Consciencia y Diálogo. Historia, cultura y subjetividad*. Mérida, 2011, pp. 29-50.

18 CACCIATORE, F. *L’Ospite inquietante*. Napoli, Carocci, 2011.

19 MARTIN, V.R. *Un enfoque ético de la integración latinoamericana*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2016.

20 HERNÁNDEZ, C. Y M. MARTÍNEZ, M. “Ética Intercultural y educación para la educación latinoamericana”. En: *REDHECS*, Universidad Rafael Bellosó Chacín, N° 18, Maracaibo, 2015, pp. 315-335.

de iniciativas y proyectos concretos, bases de cooperación para alcanzar mejores niveles de vida, con atención especial a la situación de los sectores vulnerables.

La inteligencia necesaria para convivir en la diferencia, no entendida como mero ejercicio de tolerancia pasiva sino como diálogo, aprendizaje y enriquecimiento en la relación con el *otro* diferente: cultural, ideológico, religioso, tiene fundamentos bioéticos, interculturales y prudenciales²¹. Se trata del ejercicio inteligente de deconstrucción del *otro* como amenaza, condición que lo reduce a *enemigo* real o potencial, y de inicio de su reconstrucción, en primer término como *interlocutor*, condición que introduce ciertas reglas de respeto y reciprocidad y, en segundo término, como *socio*, como actor asociado en proyectos de convivencia en aspectos específicos, que pueden ser inicialmente puntuales y de alcances modestos pero que se constituyen en puntos de apoyo para proyectos más ambiciosos y de mayor alcance²²

Las amenazas a la vida que en el mismo siglo XX se han hecho evidentes y en gran medida atribuibles a la actuación humana, como el hambre y la pobreza derivadas de sistemas económicos inequitativos y deshumanizantes; el creciente deterioro del ambiente como resultado de actuaciones irresponsables; la intolerancia y el fanatismo como fuente de conflictos y guerras. La educación, en todos sus niveles pero más específicamente la educación superior por ser formadora de decisores, está ante el urgente desafío de impulsar con nueva fuerza la necesidad de la construcción colectiva –pero con responsabilidades personales– de un saber prudencial para el abordaje de la diferencia, el reconocimiento del otro, la transformación pacífica de los conflictos, la transformación de las víctimas en ciudadanos y en personas y la construcción de convivencia; todo ello como condición necesaria que permita responder, de manera reflexiva y al mismo tiempo efectiva, a aquellos interrogantes mencionados más arriba acerca de si podrá sobrevivir el hombre o si podremos vivir juntos, que marcaron el siglo XX, siguen abiertos en el siglo actual y comprometen seriamente la capacidad de *gobernar el futuro* o, aún más, la posibilidad misma del futuro.

La perspectiva intercultural: aprender de la diferencia

Desde instituciones como UNESCO y otros organismos internacionales han surgido iniciativas dirigidas a activar programas educativos que convoquen a los actores sociales –tanto a los actores educativos como a la ciudadanía– a conformar de redes de información y de trabajo capaces de poner el inmenso poder del

21 FRANCO, Z.R. *Desarrollo humano y su relación con la bioética*. Manizales, Universidad de Caldas, 2011.

22 MARTIN FIORINO, V.R. “De la violencia a la palabra. Hacia la recuperación del espacio político”, en: *Cultura Latinoamericana*, 2017, Vol. 25, N° 1, pp. 123-135.

conocimiento al servicio de la gestión inteligente de la diversidad, la complejidad y la conflictividad²³. Para ello, además de la construcción de alianzas efectivas²⁴, y como lo muestran numerosos estudios críticos²⁵, es necesario impulsar una educación de calidad que permita avanzar en la conciencia de los límites de la propia verdad, así como en la comprensión de las culturas diferentes, no sólo para respetarlas sino también para aprender de ellas y buscar, a través del diálogo intercultural, un aprendizaje que contribuya a la convivencia en la diversidad.

La ética intercultural, en la expresión de sus diferentes expositores²⁶ ofrece elementos reflexivos, estratégicos y prácticos para la progresiva construcción de un tejido de valores compartidos, es uno de los puntos de partida para pensar y activar un proyecto de vida – y no solamente de supervivencia – común a todas las culturas y realizado en todos los sectores, especialmente los más vulnerables, y en definitiva en cada una de las personas que los integran. Otros puntos de partida, todos ellos convergentes y complementarios, provienen de los encuentros de teólogos de diferentes credos que están proponiendo una ética mundial o de los encuentros de diálogo entre culturas promovidos por la UNESCO a nivel global²⁷.

La revisión crítica del actual proceso de globalización, concentrado en el ámbito financiero, lo muestra como propulsor de visiones reductivas y homogeneizadoras que dejan de lado la riqueza de la diversidad cultural, se concentran principalmente en la globalización de los mercados y dificultan o imposibilitan la valoración de la diferencia en todas sus expresiones. En tal sentido, la globalización de los mercados ha sido parte de un proceso de “occidentalización” del mundo que representa, en la teoría y en la práctica, una dificultad efectiva para la construcción de espacios de encuentro y diálogo entre culturas.

Desde visiones críticas de la globalización se ha propuesto insertar las iniciativas de diálogo en el marco del concepto de “mundialización”, entendido como más amplio que el de globalización, en la medida en que recoge otros sistemas de intercambio y no sólo el del mercado, incluyendo totalidades de sentido conformadas por símbolos, valores y significados. Sin embargo, sin desvalorizar esta perspectiva, cabe señalar que “mundo” remite a una totalidad de sentido expresada desde los modos de sentir-valorar-pensar de una cultura determinada, desde la cual se proyecta esa “visión del

23 *Ibid.*, p 128 – ss.

24 ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. *Objetivos de Desarrollo Sostenible*, Objetivo N° 17, Agenda 2015-2030.

25 ENGEL, P. Y RORTY, R. *Para qué sirve la verdad*. Buenos Aires, Unesp, 2006.

26 FORNET BETANCURT, R. (2001) *Ética y diálogo intercultural*. Madrid, Trotta, 2001.

27 UNESCO. *Educación para una ciudadanía mundial*. Paris, Documentos UNESCO, 2015.

mundo”; en tal sentido, se trata de un concepto acotado culturalmente, como las “visiones del mundo” que marcaron el pensamiento de la Europa moderna y su crítica en la filosofía contemporánea²⁸.

En todo caso sería necesario hablar del encuentro entre múltiples “mundos”, no solamente el “mundo” occidental europeo-norteamericano, ni islámico o el budista, sino también el náhuatl, el maya o el quechua y otras múltiples unidades culturales, actualmente en estrecha conexión a través de herramientas tecnológicas que no sólo son útiles para alcanzar niveles de información necesarios para sobrevivir (intercambiar, comerciar, aprender), sino que pueden ser también oportunidades valiosas para ampliar el sentido del “nosotros”. Se trata de una oportunidad de superar la estrechez de un sentido del “nosotros” como refugio a defender, pues éste es un significado que se ubica entre los más básicos y antiguos, pero todavía presente en las expresiones contemporáneas de un *neotribalismo*. Ampliar esta visión reductiva hacia la progresiva afirmación de un “nosotros” fundado en la convivencia posible entre diferentes —personas, grupos, culturas— es posible a través de un proyecto para la construcción no sólo de condiciones mínimas de supervivencia sino de vida de calidad realizada en común por medio del diálogo, de la tolerancia y del aprendizaje de la diferencia.

Desde el horizonte de la ética intercultural, la filosofía latinoamericana actual²⁹ propone una reflexión crítica dentro de la cual, y en el marco de contextos culturales conflictivos, el *otro* que no puede ser reducido a lo mismo y su radical alteridad se plantea desde una ineludible condición de necesario reconocimiento y respeto. En la relación entre los seres humanos y las culturas, es la diferencia la que hace posible la comunicación (basada en el hecho fundante de la convergencia de diferentes): comunicar es poner en común, replanteando de nuevo un sentido integrado de lo que constituye convivir (desde un origen, un vida, un destino plurales pero compartidos) en la diversidad.

28 HEIDEGGER, M. “La época de la imagen del mundo”, en: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

29 Cfr. SALAS, R. *Ética, conflicto e interculturalidad*. Lima, PUCP, 2011.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 87-3

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2017, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve