

Revista de Filosofía, N° 41, 2002-2, pp. 7-29
ISSN 0798-1171

Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural

Problems and perspectives in inter-cultural ethics
in the framework of cultural globalization

Ricardo Salas Astrain
Universidad Cardenal Silva Henríquez
Santiago - Chile

Resumen

En el debate filosófico actual sobre la ética, uno de los temas más discutidos ha sido el de los problemas sobre cómo justificar éticamente normas y valores que sean aplicables a todo un orbe humano. Especialmente frente al complejo proceso de la globalización, el presente trabajo plantea la conformación de una Ética Intercultural que facilite el debate sobre la racionalidad práctica, y que, respetando los valores locales de cada cultura, pueda proyectarse como un pensamiento ético universal.

Palabras clave: Hermenéutica de la acción, ética, interculturalidad, Ética Intercultural.

Abstract

In the present-day philosophical debate on ethics, one of the most debated themes has been the problem of how to ethically justify norms and values applicable to the whole human race. Within the complex process of globalization, this paper proposes the construction of an inter-cultural ethic that facilitates debate as to its practical practice, and that, while respecting the local values of each culture, can project itself as universal ethical thought.

Key words: Hermeneutics of action, ethics, inter-culturalism, Intercultural Ethics.

En la discusión latinoamericana actual existe una notable convergencia entre los estudios socioculturales de las ciencias sociales (en especial, la antropología, la sociología, y la historia), y los problemas concernientes a la justificación ética de normas y valores universales que preocupan a la filosofía¹. Esta convergencia teórica surge tanto de un diagnóstico histórico-cultural acerca de la consolidación de procesos de modernización en las culturas tradicionales como de una creciente “desregulación de las normas y valores”² asociados a los procesos complejos que genera lo que se da por llamar “globalización” o “mundialización” de la modernidad occidental. En este trabajo que se puede ubicar en el marco de una hermenéutica de la acción, intentamos dar cuenta de este cruce entre las ciencias humanas y la filosofía esbozando una Ética Intercultural, que permita comprender el debate acerca de una “racionalidad práctica”, de carácter latinoamericano y con manifiesta vocación universal. Tal propuesta debería responder teórica y prácticamente a los actuales nudos normativos y valóricos que afectan los imaginarios de nuestras complejas sociedades latinoamericanas³. Esto requiere explicitar brevemente al menos sus vínculos con otros debates y aportes recibidos del pensamiento norteamericano y europeo.

Se sabe que en el debate filosófico, al menos tal como se presenta en las obras anglosajonas y europeas, estos problemas valóricos y normativos aparecen claramente en la discusión del multiculturalismo, de la diversidad cultural, de su interpretación posmoderna, y del debate entre liberales y comunitaristas⁴. Existen indudables puntos de convergencia con los intelectuales europeos y norteamericanos porque en este plano es posible realizar una lectura multicultural y postmoderna de nuestros países. En el plano de los acuerdos, existe una clara dimensión teórica en el debate de la filosofía latinoamericana con las ciencias humanas y con la filosofía europea contemporánea. Ello se refiere al conocido debate en el mundo anglosajón sobre el universalismo y el particularismo de las normas y valores, que tiende a una justificación abstracta de unas

- 1 SALAS, R.: “Discurso, acción y contextos conflictivos”, en *Concordia* N° 41 (2002), pp. 117-129.
- 2 Cfr. DE MUNCK y VERHOEVEN, (Eds.), *Les mutations du rapport à la norme*, Paris-Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1997.
- 3 ARRIARÁN, S.: *La fábula de la identidad perdida*, México, Editorial Itaca, 1999, pp. 17 y 149.
- 4 TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 239.

y otros, y que se considera inevitablemente conducido al relativismo moral porque afirma los valores propios de cada cultura⁵.

Este trabajo, en el que explicitamos un acercamiento hermenéutico a estas temáticas valóricas y normativas, se enmarca en una discusión mayor, presente y recurrente, en el pensamiento latinoamericano, tanto en las ciencias sociales como en la filosofía. El marco general de este debate valórico que nos interesa, proviene desde los años 70, a partir de las investigaciones acerca de una “ética liberadora” que ha evolucionado hasta las formas más actuales que incorporan la problemática de la ética del discurso⁶. Resaltamos, que no se trata aquí, de entender los problemas filosóficos generales de la diversidad cultural en el planeta, porque ello nos pondría en una difícil posición de esclarecer puntos de vista y tradiciones reflexivas que recién comienzan a dialogar. En este caso, acotamos la discusión a una reflexión en el campo del pensamiento latinoamericano. Queremos principalmente ayudar a comprender, de un modo más acotado a los contextos culturales latinoamericanos, los problemas valóricos y normativos concretos que viven los sujetos individuales y comunitarios en nuestras sociedades complejas, heterogéneas y violentas.

Estos complejos procesos que afectan el imaginario latinoamericano conllevan una discusión fundamental acerca de “la crisis moral”⁷, pero distanciada de una visión conservadora. “Crisis moral” concebida por lo tanto como la pérdida de valores tradicionales y el nacimiento de nuevos valores asociados a la “cultura mediática y cosmopolita”, que nos plantea como problema básico la convivencia: “cómo volver conmensurable y convivible lo que entra con lo que no entra en la configuración cultural de cada uno”⁸. En este sentido, uno de los problemas principales radica en definir el papel de las tradiciones culturales y la relevancia de los denominados “procesos de destradicionalización”, que plantea una sociología de la globalización cultural⁹.

5 GUARIGLIA, O.: *Moralidad. Ética Universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE, 1996, p. 244ss.

6 Cfr. DUSSEL, E.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

7 Cfr. CULLEN, C.: *Fenomenología de la crisis moral*, Buenos Aires, Castañeda, 1978.

8 GARCÍA-CANCLINI, N.: *La globalización imaginada*, México, Paidós, 2000, p. 223

9 Cfr. BRUNNER, J.J.: *Globalización cultural y postmodernidad*, Santiago, FCE, 1998.

Las transformaciones culturales efectivamente pueden ser comprendidas desde una perspectiva “esencialista” o “historicista”, pero nos parece que el problema se plantea equivocadamente cuando se intenta justificar una explicación basada exclusivamente en uno de sus polos. De acuerdo a la teoría hermenéutica esbozada en un libro anterior, comprobamos que todos los procesos culturales, analizados desde una perspectiva semiótica y hermenéutica, son procesos dinámicos que presuponen una re-significación de las tradiciones, por las que ellas se van redefiniendo de cara a los nuevos contextos emergentes. Este es la importancia de la categoría de “innovación semántica” utilizada en nuestros estudios del imaginario religioso y cultural de las culturas tradicionales¹⁰. Se trataría, ahora, de extender esta noción al ámbito de la racionalidad práctica. Se trata entonces de captar los dinamis-mos valóricos y normativos en tensión, presentes en las tradiciones morales que señalaban criterios del “vivir bien”, del ser “una persona digna”, y estudiar su tránsito a otras formas de vida que dan cabida a procesos de mayor individualización e integradores de dimensiones mediáticas. En este plano, en las comunidades tradicionales la búsqueda del reconocimiento y de la plena autenticidad no se realiza hoy por la defensa de bienes simbólicos anquilosados, sino se articulan en medio de contextos culturales marcados por la diversas culturas, ya sea bajo las formas “híbridas” e interculturales, donde se requiere permanentemente la transacción y la tolerancia.

En otras palabras, los individuos y las comunidades humanas ya no se encuentran frente a bienes simbólicos comunes basados en la “sangre y la tierra”, sino que, particularmente en el espacio urbano, surgen formas de vidas que des-localizan. Es lo que fomenta, por ejemplo, el multicultural espacio televisivo y la conexión a las redes virtuales. Parece, asimismo, que en ciertos sectores de América Latina tampoco se vive una común temporalidad, por ejemplo, la asociada al trabajo, del frenético trabajo que caracteriza la forma de vida de los integrados en el sistema económico a los modos de vida de los trabajadores parciales, desempleados e indígenas. Si consideramos los estudios de los imaginarios y prácticas culturales de los que habitamos en ciudades como Río de Janeiro, Santiago de Chile, Buenos Aires o Ciudad de México, por nombrar algunas de nuestras grandes ciudades en América Latina, se constata que existe una efectiva lucha de imaginarios, de

10 SALAS, R.: *Lo Sagrado y lo Humano*, Santiago, San Pablo, 1996, p. 36ss.

formas de reconocimientos y de prácticas. Estas tensiones valóricas se expresan no sólo en la vida pública, sino muchas veces en la vida cotidiana, ellas consolidan un campo creciente de disputa valórica donde entran en contacto muchos bienes plurales y divergentes, que ponen en cuestión las formas de vida conocidas y fomentan la aparición de otras. En ocasiones, estas divergencias valóricas pueden ser muy conflictivas y violentas, especialmente en territorios inter-étnicos, como en el Altiplano boliviano, en Chiapas y en el Mato Grosso. En estos territorios se expresa no sólo un imaginario basado en el racismo y la xenofobia, sino su plena justificación pública y mediática. Esta misma experiencia inter-étnica se vive, en estos últimos años, con la etnias, donde se establece una tensión entre identidad cultural, fundamentalismo y racismo¹¹.

A modo de preguntas orientadoras, se podría plantear: ¿no será que es preciso repensar los problemas valóricos y normativos desde una perspectiva contextual diferente que se plantee la dimensión conflictiva del imaginario, integre los contactos, las acciones y reacciones culturales presentes en nuestras sociedades? ¿No es aquí donde surge la necesidad de un planteamiento de tipo intercultural que exige una doble interpretación que muestre el movimiento integrativo y des-integrativo de nuestros imaginarios? y por último, ¿no será que esta Ética latinoamericana, al asumir este doble movimiento es conducida a mostrar una escisión en la vida íntima de nuestras subjetividades comunitarias y personales?. Consideramos que estas preguntas son cruciales para no repetir a críticamente estos debates del multiculturalismo y de la diversidad cultural de otras latitudes. Requerimos responder a problemas interculturales que son mucho menos teóricos. Por ejemplo, se ha discutido acerca de aspectos racionales y culturales del mestizaje y del sincretismo cultural¹², pero normalmente la discusión adquiere frecuentemente sabores agrios por la permanente conflictividad presente en el choque entre las minorías étnicas, sociedades y culturas disímiles que han sido obligadas a “vivir en común” en nuestros países por una historia heredada de 500 años. La conflictividad de cinco siglos es un rasgo inherente a nuestros tejidos interculturales que se han visto atravesados por una permanente

11 SALAS, R.: “Religión étnica, Modernización y Procesos identitarios en América Latina”, en *Revista Novamérica* N° 93, (2002) pp. 22-28.

12 MORANDÉ P.: *Modernización y Cultura en América Latina*, Santiago de Chile, Cuadernos de Sociología de la PUC, 1984, p. 149.

“dialéctica de la negación” del otro (del negro, del indio, de la mujer) en nuestra historia latinoamericana¹³.

El conflicto presente en nuestras sociedades no es sólo parte de un momento particular reciente de la historia política de la historia social latinoamericana, sino que aparece en la casi totalidad de los mundos de vida. Estos conflictos asumen frecuentemente un carácter discursivo que justifica prácticas de exclusión y de dominación en diversos niveles y ejemplos de la vida concreta que surgen al azar, como el convencimiento a los pueblos y comunidades indígenas para que reconozcan favorablemente el proyecto de la modernidad neo-liberal, la manipulación de las formas productivas de los campesinos y el discurso sobre su necesaria emigración, la manipulación de la opinión pública acerca de las políticas medioambientales, la retórica que pretende explicar las dificultades para hacer justicia en todos los casos de “atropellos” a los Derechos Humanos, etc.

Algunos ideólogos quisieran creer que “todos los conflictos y tensiones sociales podrán procesarse políticamente y disolverse por la vía del diálogo y la concertación”¹⁴, pero los diversos contextos socioculturales en que se inscriben los pueblos latinoamericanos, muestran que lo que prevalece, muchas veces, es la violencia, y la dominación, que ellas forman parte esencial de los mundos de vida de nuestros países¹⁵.

En este sentido, nos atrevemos a proponer un esbozo de respuesta en un programa no sólo de una filosofía intercultural, sino de una teoría intercultural de la acción. Nos parece que las posiciones teóricas de las grandes teorías morales clásicas no dan cuenta suficientemente de la acción contextualizada de los agentes morales y culturales de los procesos culturales complejos, pautas concretas de acción que puedan ser reconocidas efectivamente a través de contextos y que pueden universalizarse para ser parte de un mundo humano. Como lo indica Fernet-Betancourt: “...la filosofía intercultural propone rehacer la historia de la razón (filosófica) desde la relectura de esos procesos y de esas prácticas contextuales porque entiende que

13 CALDERÓN, HOPENHAYN, M. y OTTONE: “Hacia una perspectiva crítica de la modernidad”, Documento CEPAL N° 21 (1993), p. 22.

14 VERGARA E., J.: “La cultura de la violencia en Chile”, en *Revista Nueva Sociedad* N° 105 (1990) p. 172.

15 Cfr. TOVAR, Le.: “Ética discursiva y Conflicto” en FORNET-BETANCOURT. R. (Ed.) *Diskurs und Leidenschaft*, CRM, vol., 20, 1996, pp. 305-316.

son el lugar donde se van cristalizando los modos en que el género humano aprende a dar razón de su situación en un universo concreto (dimensión contextual) y a razonar, 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)”¹⁶. De aquí, postulamos que lo más interesante no consiste sólo en considerar la cuestión valórico-normativa desde una oposición entre la universalidad o la particularidad de los valores humanos, sino en mirar los conflictos valórico-normativos de las sociedades latino-americanas, desde una perspectiva contextualizada de la acción humana. En este sentido, nos atrevemos a postular que existen en todas las culturas latinoamericanas las suficientes prácticas, creencias y valores morales que conforman la experiencia de lo humano de los hombres y mujeres. En este plano no existe una ruptura entre tradición y cambio valórico, ya que la innovación es inherente a las pautas sapienciales de las culturas tradicionales. Por lo tanto, un modo de ser, de valorar y de hacer humanos, que conforme parte del humus de nuestras culturas, requiere asumirse en una propuesta intercultural en la búsqueda de la necesaria universalidad de una nueva humanidad. Se trataría de mostrar que esta experiencia histórica del “encuentro-desencuentro” de lo humano es uno de los acervos de las culturas de América Latina, y que requiere ser reflexionada a partir de un saber teórico moral como el que exige la filosofía.

1. Una propuesta de ética intercultural

Los términos “intercultural” e “interculturalidad” son de uso reciente en las investigaciones en el campo de las ciencias humanas y en la filosofía en un marco latinoamericano. Se puede señalar que a fines de los años 80 comienza a difundirse su empleo en antropología, pedagogía, sociología, historia y filosofía¹⁷ y que su uso surge en el campo de la discusión sobre los problemas asociados al multiculturalismo, a la diversidad cultural y a la ampliación de una postura póstmoderna en las ciencias humanas y sociales.

Los actuales estudios en ciencias sociales y filosofía muestran que los sistemas culturales son esencialmente dinámicos, lo que implica dar cuenta

16 FOrNET-BETANCOURT, R.: “Supuestos, límites y alcances de la filosofía Intercultural” en *Diálogo Filosófico* N° 51 (2001), p. 418.

17 FOrNET-BETANCOURT, R.: art. cit., p. 413.

de nuevos problemas relativos al cambio cultural, a la interpenetración de tradiciones, a resistencias y a la emergencia de nuevas propuestas. Es así como surgen nuevas categorías, tales como re-etnificación, sincretismo, hibridismo. La profundización de estas nociones dinámicas ha llevado a elaborar una noción de inter-culturalidad que permite describir, precisar, explicar, y comprender que en las sociedades modernas en América Latina, nos encontramos con una creciente heterogenización de la vida humana en las grandes urbes y en un renacimiento de formas comunitarias, en relación a grupos generacionales, sexuales, religiosos entre otros.

A veces, en algunos usos más generales, se asocia la noción de interculturalidad con la de multiculturalidad. Entre ambas existen claras relaciones, pero consideramos que la interculturalidad admite ciertos sentidos que le son específicos. Interculturalidad significa, entre sus sentidos más importantes, que en las sociedades complejas las clases y los grupos humanos, participando de la estructura económico-social de la sociedad, generan procesos identitarios específicos que tienen lenguajes, símbolos, códigos, prácticas y ritos que llevan a sus miembros a identificarse entre sí. Interculturalidad no es simplemente dos culturas en contacto que se mezclan y se integran, sino que tiene que ver con múltiples procesos culturales que tienden a la hibridación como lo sostienen García-Canciani o Gruzinsky¹⁸, en otras palabras, que las clases y los grupos humanos pueden participar en varios sistemas o códigos culturales, pero tienden a identificarse diferenciadamente.

En síntesis, nos parece que la interculturalidad alude a un tipo de sociedad emergente donde las comunidades étnicas, los grupos y clases sociales se reconocen en sus diferencias y buscan su mutua comprensión y valoración del otro. El prefijo "inter" quiere decir, antes que nada, una interacción positiva que concretamente se expresa en una búsqueda de suprimir las barreras entre los pueblos, las comunidades étnicas y los grupos humanos, cualesquiera sean sus rasgos identitarios. Esto supone asimismo la búsqueda de instancias dialogales que estén enfocadas a la aceptación mutua y a la colaboración entre culturas que se entrecruzan. La interculturalidad debe ser, por lo tanto, una propuesta teórica destinada a responder a los desafíos de una sociedad pluri-cultural, pero por sobre todo a sentar las bases de una forma de convivencia humana.

18 Cfr. GRUZINSKY, S.: *El Pensamiento mestizo*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 17.

Siguiendo una línea esbozada en otro libro, la tesis central de este trabajo consiste en mostrar la permanente dinámica de los valores culturales insertos en las texturas simbólico-rituales y prácticas de las complejas sociedades latinoamericanas, de forma que toda comprensión ética de lo humano supone hacerse cargo de esa empresa vital de proponer para diversos contextos y vicisitudes la necesario a un “vivir humano”. La reelaboración por parte de la filosofía supondría la articulación de un saber moral. El supuesto indicado permite descubrir el nexo entre las temáticas de lo sagrado y lo humano, de forma que la ética y la filosofía de la religión se recubren de cierta forma, porque ambas remiten hacia una racionalidad práctica¹⁹. Esta recuperación de la “racionalidad práctica” es lo que subyace como trasfondo filosófico a una propuesta de una “ética intercultural”.

Pero esta perspectiva de una “ética” no es sólo filosófica, sino que, en buena parte, corresponde también a lo que se ha llamado, a veces “ética social y política”, o “ética económica” y últimamente ha estado asignada a algún capítulo de la “ética aplicada”. Empero, la diferencia mayor con las temáticas estudiadas, radica en que la Ética Intercultural plantearía sobre todo el desafío de reflexionar la compleja problemática ético-valórica inherente a los imaginarios culturales comunes a nuestros países latinoamericanos, en vistas a explicitar el tipo específico de “saber moral” que nos caracteriza. Se trata así de asumir una reflexión profunda sobre el “saber vivir”, “el saber convivir”, el “saber de nuestra comunidad”. En este plano, de lo que se trata es de una búsqueda de los valores identitarios, de los diversos tonos y matices que asume “un nosotros latino”, “un nosotros nacional” o un nosotros “comunitario” que se enfrenta a la creciente fragmentación y diversidad cultural que irrumpe en la casi totalidad del planeta.

El saber que busca desplegar la ética intercultural no sólo responde a los diversos contextos de la experiencia moral, sino que aspira a discernir las conflictividades tradicionales y nuevas. Se trata de analizar las amenazas y las posibilidades de vida en común cuestionados todos los días en las grandes ciudades en que habitamos. Por ello, consideramos -al igual que Bernardo Subercaseaux- “que lo latinoamericano no es algo hecho o acabado, sino algo que estaría constantemente haciéndose. Desde esta perspectiva, el concepto de identidad se desustancializa y pierde su lastre ontológico,

19 CORTINA Y MARTÍNEZ, E.: *Ética*, Madrid, Akal, 1996, p. 13.

apuntando a una dialéctica continua de la tradición y la novedad, de la coherencia y la dispersión, de lo propio y de lo ajeno, de lo que se ha sido y de lo que se puede ser"²⁰. Esta problemática de las identidades plantea la formulación de una categoría de contexto que permita clarificar los valores y normas en culturas donde las identidades están en movimiento.

Esta tensión de la conflictividad, propia del campo de la acción en las culturas latinoamericanas diversas, es la que nos lleva a considerar la relevancia de una noción de contexto para desentrañar los sentidos de las acciones. Se podría considerar un contexto como una estructuración dentro de la cual se van configurando vínculos entre identidades. Serge Gruzinsky desde un análisis del caso mexicano, señala: "Cada ser está dotado de una serie de identidades o provisto de puntos de referencia más o menos estables, los cuales activa sucesiva o simultáneamente según los contextos"²¹.

En otras palabras la acción humana, generada por actores mestizos, sin el contexto cultural del que brotan normas y valores resultaría ininteligible. Se sabe que la noción de contexto proviene de los análisis del discurso de la acción. Esta noción proviene en parte de los trabajos de los lingüistas que se han ocupado de la pragmática, y se ha hecho usual el distinguir entre contextos lingüísticos y extralingüísticos. Para avanzar en su clarificación dicha noción remite a una dinámica del discurso y a una dinámica de la realidad sociocultural. No se pueden precisar las normas y valores afirmándose sólo en uno de ellos. Serrano señala acerca de la legitimidad política que: "Se genera así una nueva esquizofrenia a causa de la fractura y separación de dos universos: el universo de la práctica y el universo del discurso. Se crea así una especie de regla implícita, una suerte de 'ética' política tácita en la que el discurso no sirve para expresar sino para encubrir."²² Los dos principales contextos que afectan la acción moral tienen que ver con los sentidos humanos propios que definen las constelaciones discursivas y culturales. Propondríamos definir el contexto en este trabajo como aquel determinado grupo de pautas semántico-culturales que permiten que las acciones cobren sentido para una determinada comunidad humana. Con todo, la maduración

20 SUBERCASEAUX B.: "Elite ilustrada, intelectuales y espacio cultural", en Garretón (Ed.), *América Latina: un espacio cultural en un mundo globalizado*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1999, p. 187.

21 GRUZINSKY, S.: ob. cit., p. 53.

22 SERRANO, A.: "Política" en *Boletín de Filosofía-UCSH* N° 9, vol. 2 (1997-8), p. 51.

del problema teórico de los contextos ha llevado a establecer mediaciones más finas que permiten incorporar en el marco de la ética del discurso las diversas búsquedas históricas y culturales, incorporando los diversos conflictos en juego. En esta ética, hay una evolución hacia un nexo mucho más tenue entre la pretensión universalista y la necesidad de incorporar los contextos culturales para comprender el sentido de la acción humana.

En este sentido, quisiera prevenir de un cierto malentendido, que podría provenir de la sociología del cambio, en el sentido que la Ética Intercultural reduciría las transformaciones valóricas a los cambios sociales. Esto sería preconizar un cierto 'sociologismo' de los valores que está lejano a una concepción filosófica de los valores y normas porque pensar la acción desde su contexto requiere un tratamiento de las formas de la mutación social, pero no se reduce de ninguna manera a ello. Los valores y las normas que pone en juego la acción humana, empero, no sólo son sociales, sino que son también históricas y culturales, pero más fundamentalmente ellas son parte de una dinámica del ser humano. 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 vida", que en términos cognoscitivos exige una mediación del conjunto de las ciencias humanas que se ocupan de las normas y los valores sociales tales como la antropología, la sociología, la economía, el derecho, la política y la historia. Mostraremos que una parte importante de los problemas de una ética intercultural ya ha sido visualizada, al menos en parte, por los teóricos de las ciencias humanas que han buscado comprender la acción humana y son precisamente algunos de estos aportes de las ciencias humanas los que no hemos logrado hacer fructificar en un tipo de ética en medio de las mutaciones normativas y valóricas.

2. Las transformaciones culturales y su interpretación post-moderna

El punto de partida de una ética intercultural refiere siempre, desde la perspectiva propuesta, a una forma particular de conectar con los contextos que están en juego en un modo de vida de un sujeto, de comunidades y pueblos sometidos desde su origen a diversas tradiciones. En este sentido, nos parece que el ser humano se encuentra, desde sus orígenes, enfrentado a las preguntas relevantes del sentido de la existencia en común. Por ello no se

pueden exagerar los desafíos vitales de nuestros ancestros y de nuestros contemporáneos. El modo de vida de los sujetos y de las comunidades sufre modos de re-adequación, de entrecruzamiento de las formas tradicionales y formas modernas, pero los cuales no logran superar de un modo definitivo las diversas tensiones valóricas entre los mismos ciudadanos y entre las diversas comunidades de vida. La Ética Intercultural buscaría mostrar el “sentido profundo” de la re-articulación de los cambios de los diversos imaginarios y su vinculación a las complejas formas de “vida” que han surgido en las grandes ciudades. En este sentido, cobra interés el estudio de los nuevos imaginarios que operan en la vida cotidiana de sujetos y comunidades, donde se integran formas tradicionales y formas mediáticas que reproducen la vida de “otros mundos” por los grandes Medios de Comunicación Social.

Vamos a explicitar tres aspectos de la actual transformación cultural en este marco intercultural: por un lado precisamos la forma de mirar estas nuevas formas vida, la reflexión del sentido de la crisis valórica presente, y por último, sus repercusiones sobre el *ethos* de una comunidad determinada y su eventual vinculación con otros *ethos*.

a) El “lugar” que habitamos y de donde miramos

La Ética que proponemos responde a la pregunta teórica de un “saber” que surge de un “saber vivir o no vivir” que es propio del hombre. La ética en cuestión pretende la explicitación de este saber cotidiano. Por ello, una de las primeras cuestiones tiene que ver con las cuestiones que permiten acceder a la comprensión de las formas de vida. Es frecuente que las éticas contextuales, que responden a los cambios socioculturales, tienden a definir una mirada de la acción humana desde las grandes concepciones prevalecientes y hegemónicas que no ponen en cuestión las formas de segregación de lo corporal y de lo urbano. Por ejemplo, para entender la Gran Ciudad se podría insistir en una visión antropológica desde “arriba”, desde los grupos acomodados, de los que “viven bien”, de los que llevan “vida bien, linda” (*nice*), pero sabemos, y las ciencias sociales nos lo han enseñado, que en el pensamiento popular e indígena hay tensiones y juegos polivalentes entre las tradiciones en contacto, tal como lo muestra García-Canclini. Otro ejemplo proviene de la historia: Gruzinsky nos enseña que no podemos considerar la historia de las formas artísticas indígenas a partir de las formas “civilizadas” de los Conquistadores. La ética intercultural no presupone que un sujeto o un grupo esté viviendo una “vida buena”, sino una mirada que postula la ‘problematicidad’ de este vivir bien. En el primer ejemplo, se trata de

entender la Gran Ciudad a partir de los otros “mundos de vida” de los que no tienen voz, de los que no aparecen en los grandes medios, de otros mundos que son marginales. En el segundo ejemplo, se trata de entender que existen puntos de vinculación entre las tradiciones.

No se trata de partir de una ingenua “convivencia urbana”, según el concepto defendido por las elites liberales, sino de reconocer que todos los espacios están teñidos de una historia de quiebres, de dominaciones y de memorias que han sido acalladas, y que perviven de cierto modo en los herederos. No se trata tanto de reflexionar sobre la convivencia en un marco espacial común, sino de reconocer que, desde los orígenes de nuestra historia, estamos enfrentados a un proceso de delimitación de territorios y espacios propios, que son defendidos en contra de los “otros”, o al menos separados de ellos. Pero no se trata sólo de discutir las miradas prevalecientes para comprender la apropiación de la Urbe, y de precisar las diversas formas de ocupar y demarcar el gran territorio urbano, sino de repensar las contradictorias y mezcladas figuras de mundo en los que vivimos. La discusión de los imaginarios del territorio y de la espacialidad es relevante en tanto que ilustra empíricamente sobre las formas en que los habitantes se sienten parte de ese territorio o se sienten segregados o distanciados de él.

Pero el tema es más de fondo. La cuestión del territorio y del espacio urbano nos lleva a una discusión sobre una “comunidad de cuerpos”, donde el sentido de vivir juntos se da en coordenadas que no son empíricas o naturales, sino político-morales. ¿Tiene sentido hablar de localización y de regionalización cuando los grandes medios que trae consigo la globalización me seducen —ideológicamente— a vivir virtualmente en otros espacios? Tanto en el espacio urbano como en los espacios nacionales y los espacios imaginados, los individuos y las comunidades enraizadas en culturas diferentes están obligados a distinguirse, a reconocerse o no, unos al lado de los otros, a coexistir en conjunto, a tolerarse, a repelerse o a eliminarse. Esta mirada contextualizada de las normas y valores es indudable que acelera hoy una mayor conflictividad sobre las formas espaciales de reconocimiento de la ciudadanía, como lo muestra Kymlicka.

Todas las formas de territorio y de espacialización de las culturas tradicionales, como las culturas urbano-modernas, experimentan una creciente “perplejidad” acerca de las diversas formas de encontrarse y des-encontrarse en medio de la pérdida de unos valores y el nacimiento de otros, de la anomia juvenil, de la inseguridad creciente de los que habitan la vida urba-

na y de la imposibilidad de estar seguro en “su propia casa”, de la presencia amenazante de la mujer en una vida social cada vez más competitiva. La perplejidad y el desencanto es parte de lo que algunos conciben como decadencia y otros como “crisis moral”, y ello nos remite a una discusión sobre el tema del sentido del cambio y por tanto nos lleva al problema de la temporalidad.

b) El sentido histórico de la crisis moral

Algunos autores conservadores latinoamericanos han reivindicado, al igual que sus homólogos europeos, que esta problemática tiene que ver con un malestar profundo por la pérdida de las antiguas formas valóricas que aseguraba la tradición; para ellos lo que ha arribado es una catástrofe. Por otro lado, los posmodernistas han tematizado esta situación de pérdida como una “crisis de certezas”, “pérdida de sentidos”, etc., de la vida en común, festejando la pérdida de los grandes relatos. Entre la catástrofe y el pesimismo, y la fiesta del capitalismo internacional, consideramos que hay otras alternativas. Alejandro Serrano nos indica que: “La crisis de nuestro tiempo es esencialmente una crisis ética y cultural. Después y como consecuencia es una crisis política, económica y social. Padecemos la adulteración de los fines mediante la suplantación de una conciencia moral por el consumismo y la inautenticidad”²³.

Podríamos partir de un acuerdo inicial con los postmodernos, en cuanto que una mirada no universalista, ni contextualizada, de la acción en las culturas latinoamericanas, donde ha primado históricamente una “dialéctica de la negación del otro”, hace surgir serias dudas de que haya habido “tiempos mejores” en nuestro pasado próximo y remoto, como sostiene el conservadurismo. La afirmación de que *todo tiempo pasado fue mejor* tendría que ser interpretada como parte de un mecanismo ideológico en el cual se vacía la tradición de su dinámica inherente, de la que hemos hablado más arriba, y que termina anquilosando las tradiciones morales. La mirada instalada por la Ética Intercultural asume la pérdida de valores y normas en una tensión con el surgimiento de otros valores y normas, por lo que nunca el ser humano se encuentra desprovisto de unos y otras, porque es en todas ellas que se despliega y encuentra sentido o no a su existencia. Lo que ocurre es que debemos referir los valores a una existencia en los que se han desplegado y

acrisolado. Es en el tiempo humano de las culturas, que hemos aprendido a valorar y vivir en el mundo, por tanto “lo humano” siempre está definido y situado a partir de tradiciones dinámicas. Esta indicación vuelve difícil y complicada una noción como la que propone Brunner de “destradicionalización” de los valores y de las normas. Si no es cierto que el tiempo humano pueda ser excluido, esto implica aceptar que los valores y normas se definen temporalmente, lo que nos llevaría a aceptar parte de la tesis de los conservadores, sobre el irremplazable papel de las tradiciones en la vida en común, en el convivir juntos, que es cultural y por lo tanto siempre ético.

En este sentido, nos encontramos con un cierto acuerdo en el “diagnóstico cultural” de las sociedades latinoamericanas, de lo que, desde diversas perspectivas, autores muy diversos e instituciones disímiles (Estado, Iglesia, Universidad, ONG), denominarían una “crisis” social, cultural, y en nuestra opinión “ética”. Empero sería inadecuado considerarla, como ya lo hemos argumentado, como algo solamente de las culturas de hoy; una afirmación de esta naturaleza esconde una filosofía de la historia discutible. En términos filosóficos es discutible una inflación de la crisis como un fenómeno exclusivo de nuestra cultura latinoamericana. Las “crisis” son siempre variadas. Por ejemplo, la de la vía de fundamentación de las ciencias o la del fracaso de las formas sociopolíticas universales para regir las diversas civilizaciones en el Planeta. Quizás nuestra dificultad cultural mayor es comprender hoy esta falta de certezas después de un proceso histórico que absolutizó las creencias en el progreso de la certeza propugnada por el racionalismo y el positivismo. Se trataría de eliminar la metáfora ilustrada de la “mayoría de edad” de la Ilustración, por una metáfora más humilde, de esta época post-ilustrada: de ir aceptando lentamente que “la actual crisis de certezas” corresponde a un estado de ruptura de una creencia que nos impide avanzar para lograr la vida adulta. Sólo superando las infantiles creencias, como diría Ricoeur, podríamos arribar a una creencia post-crítica.

En este plano, en medio de una inevitable crisis del sentido histórico de la civilización que formó la modernidad, la ética intercultural se ubica en un terreno donde se requiere afirmar la crisis del “mundo occidental”, para abrirnos a la riqueza de un mundo multipolar. Esta crisis conlleva la apertura y el reconocimiento de otros mundos de vida. La *Ética Intercultural* considera que esta forma de asimetría actual no es solo parte de una globalización económica de los conglomerados mundiales que se distribuyen hoy el mundo, sino que es parte también, como nos enseña la historia, de la domi-

nación de los Estados nacionales y de las diversas etnias poderosas que han impuesto, muchas veces en forma abusiva y aberrante, la construcción de un mundo de vida asimétrico donde se autoconciben y buscan reproducir miradas y modalidades de vida autodefinidas desde una humanidad abstracta, como las más apropiadas a un “único” mundo humano.

Los problemas de una ética intercultural tienen que ver con los conflictos valóricos de sociedades latinoamericanas que han interactuado, desde sus orígenes, desde una lógica del poder, de la asimetría, y donde no ha existido, en forma permanente, entre sus intelectuales, un verdadero debate sobre los valores y las normas aceptables para instaurar sociedades auténticamente humanas. Se podría citar un texto de Carlos Fuentes en *Valiente Mundo Nuevo*: “algún día, quizás sabremos ver nuestra historia como un conflicto de valores en el cual ninguno es destruido por su contrario sino que trágicamente, cada uno se resuelve en el otro. La tragedia, será así, prácticamente, una definición de nuestro mestizaje.”²⁴ La ética intercultural surge del diagnóstico de un mundo herido por las guerras, la violencia y el poder, y muestra que la crisis cultural que afecta a la totalidad de culturas tradicionales y modernas, es parte de una crisis de una humanidad, como no idéntica a la de la sociedad moderna, que ha impuesto una lógica común en estos últimos siglos con relación a las “verdades” y los “bienes públicos”, y que ha intentado “civilizar” a los otros, a “los bárbaros”, a los que no tienen el saber ni el actuar correctos.

Dicho de este modo, el gran problema que se plantea en este tipo de ética es la reinterpretación de la memoria de las víctimas, de los que sufrieron y de los que ya no están para narrar su propia experiencia del horror. La ética en este sentido no es sólo la discusión de un saber vivir para el presente o un proyecto de convivencia, sino que exige la recuperación, al menos parcial, de aquellos acontecimientos trágicos que se ha buscado acallar u olvidar, por razones de conveniencia o de utilidad. La voz de las víctimas no es posible de acallar, ya que sin ellas quedamos en una conversación trunca.

c) La dinámica del *ethos*, clave de una discusión de la globalización cultural

Nos parece que desde este punto de vista de la memoria, se podría interpretar en una clave valórica una parte importante del debate identitario

24 Citado por SERRANO, en art. cit., p. 54.

que se ha dado en el pensamiento latinoamericano, con relación al carácter impuesto por la modernización y la modernidad durante en estos últimos veinte años en América Latina. Los autores latinoamericanos más relevantes en este punto, desde nuestra perspectiva (Morandé, Scannone, Hinkelammert, Dussel, Brunner, García-Canclini)²⁵, a pesar de las múltiples y disímiles cuestiones que proponen en sus textos, discuten un gran problema valórico de fondo: las transformaciones culturales propias de sociedades que se modernizan en la periferia. Esta discusión tiene una vinculación fundamental con el problema que nos ocupa aquí, a saber, cuál es el papel de los valores en la vida social, o, si se quiere en un lenguaje más hermenéutico, cuál es el peso de las tradiciones morales en la conformación de un orden moral que permita superar la desregulación económica, erótica y pedagógica de las comunidades que conlleva la globalización.

En esta perspectiva de la globalización cultural, sabemos que los valores culturales tradicionales no son incorporados sino en una forma tangencial y utilitaria: se consideran en la medida que ellos pueden dar origen a nuevos “productos culturales” elaborados por las industrias culturales. “Por industrias culturales entendemos todo el sector de bienes y servicios culturales que son producidos, reproducidos, conservados o difundidos en serie y aplicando una estrategia de tipo económico.”²⁶ Lo relevante es que estas industrias tienen una influencia decisiva en proponer valores y pautas de comportamiento en el imaginario de las poblaciones que consumen valores de otros, y en el cual la Televisión, por ejemplo, permite ver la riqueza y pobreza de los otros. Lo que importa es que este tipo de empresas tiene una doble lógica donde con frecuencia se encuentran tensiones que deben resolverse apelando al contexto. Por ejemplo, en el tema de la violencia y del sexo que obsesiona a educadores y moralistas entre otros.

La Ética Intercultural no plantea el tema de la dinámica de los valores desde la perspectiva religioso-moral o de una mirada conservadora del pasado, sino que intenta mostrar como la crisis conlleva convergencias y divergencias valóricas que dependen de los contextos culturales en que se ubiquen los individuos y las comunidades. La tesis que está implícita es que, en la medida que no somos atentos al tipo de aceptación o rechazo va-

25 SALAS R.: “Hermenéutica y Modernidad en América Latina”, en *Teología y Vida* 1-2 (1997), pp. 39-56.

26 SUBERCASEAUX, B.: Art. cit., p. 185.

lórico de las comunidades, nos podemos ver confrontados con conductas cada vez más rupturistas con el "orden económico mundial" de los conglomerados poderosos. La Ética Intercultural es justamente una forma reflexiva que expone el despeñadero de violencia y fundamentalismo al que cae una cultura que se niega a asumir ese juego de "intercambios" al que nos empuja la globalización. Pero los intercambios remiten, de acuerdo a los datos que nos proporcionan las teorías sociológicas, antropológicas y económicas, no sólo a los bienes simbólicos sino a la conformación de un proceso de producción y distribución de los bienes materiales.

En la medida que los valores de las culturas y sus formas de apreciación de lo que es necesario para sus vidas no son considerados, algunos autores piensan que el orden neoliberal es el espejismo de un orden, y que en verdad es un des-orden económico superlativo, de suyo irracional y profundamente excluyente (Hinkelammert). Si este diagnóstico ético es correcto, hay que indagar por el modo como las personas y las comunidades aseguran la sobrevivencia de su vida a través de la satisfacción de las necesidades que permitan la vida en común. La Ética Intercultural es un saber de la vida limitada y precaria, del dolor y de la fuerza de los sobrevivientes, que deben pensar en las nuevas condiciones básicas para reproducir la vida humana comunitaria y personal: esto es válido para las generaciones precedentes que han sobrevivido en un país devastado por las guerras, y será probablemente válido para las generaciones futuras que "vivirán" en un planeta que se degrada cada vez más. No es entonces una ética "resentida" ni una opción de derrotados, sino una ética esperanzadora de las víctimas que sobreviven a las limitaciones y a la tragedia de lo humano, tal cual nos lo muestran las víctimas de los horrores del siglo XX.

En este sentido el primer problema que se plantea es cómo "con-vivir bien" en interacción con la hegemonía de las formas culturales dominantes de facto, que hoy son las mercantilistas que preconizan el consumismo desenfrenado y la competencia desigual, pero que pueden llegar a ser diferentes. Otras formas culturales dominantes que comienzan a surgir lentamente son: la xenofobia, la senefobia, la ecofobia. El salvajismo de estas formas no es sólo producto de un poder exterior, sino que su irrupción en sociedades como las nuestras -que no han vivido siempre todas las etapas como en los grandes conglomerados- ha sido posibilitada por los propios dinamis-mos internos de nuestras comunidades y subjetividades y conduce a situa-

ciones éticas, cada vez más complejas²⁸, porque cuestionan la bondad natural del *ethos* popular (*Volk*) y de un hombre naturalmente sano.

El debate valórico sobre la modernización y la modernidad resume en parte el problema económico y cultural que han vivido las sociedades latinoamericanas en las dos últimas décadas. La reflexión se desarrolló en un ámbito teórico que conducía a la primacía de la racionalidad instrumental por encima de la racionalidad práctica. No se detectó la gruesa consecuencia cultural del modelo económico neo-liberal en América Latina sino en los trabajos pioneros de Morandé, Hinkelammert, Brunner y García-Canclini de los años 80 por mencionar algunos de los teóricos que nos parecen más agudos. Son ellos los que nos han puesto en la pista de que el problema central de una Ética Intercultural consiste en las interrelaciones del *ethos* y de la Identidad cultural en el marco de la globalización cultural.

La discusión sobre el *ethos* en América latina ha generado diversas polémicas. Una de ellas es la que enfrentado en Argentina a una hermenéutica de las tradiciones (Kusch) y una teoría crítica (Roig), que puede ser analizada también en otros países. En Chile, es el debate que ha enfrentado a Morandé y Brunner. Pero lo relevante de la cuestión hoy en día consiste en asumir el tema del *ethos* como el fenómeno de la moralidad efectiva del individuo y de la comunidad. Por ello asumimos la indicación de Ricardo Maliandi, que considera que "*Ethos* alude, en primer lugar, al conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta, ya sea de una persona individual o de un grupo social o étnico."²⁹ La noción de *ethos* no lleva implícita, necesariamente, una postura esencialista, como critica con razón Larrain³⁰, sino simplemente alude a la facticidad normativa que acompaña ineludiblemente a la vida humana, pero que en culturas como las nuestras, que asumen el marco de la modernidad, y donde han irrumpido diversos procesos modernizadores en el seno de las culturas tradicionales, remiten a una pluralidad de códigos o sistemas de valores. Por lo tanto, el *ethos* debe ser de-substancializado y analizado bajo una idea plural o multi-forme, siguiendo la noción dinámica de la identidad citada al inicio.

28 HOLENSTEIN E.: "L'herméneutique interculturelle", en *Revue de Théologie et de Philosophie*, N° 126 (1994), p. 33

29 MALIANDI Ricardo: *Ética, conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 1991, p. 14.

30 LARRAIN: *Razón y Modernidad en América Latina*, Santiago, Ed. Andrés Bello, 1996, p. 176.

La tematización del *ethos* y de los *ethos* conlleva, en principio, que todo ser humano (y que toda comunidad) puede ajustar su obrar a determinadas normas, y puede asimismo juzgar los actos humanos (propios o ajenos) de acuerdo a la adecuación de tales actos a aquellas normas y a los valores aceptados. Esto significa que existe un saber moral de carácter pre-filosófico que se puede tematizar.³¹ La Ética Intercultural no se reduce empero a ese saber pre-teórico, ya que si es ética, remite a una reconstrucción, a un saber sapiente. Entre ambos saberes existe una permanente interrelación. Se podría decir que existe una circularidad entre la reflexión filosófica del *ethos* de una comunidad y la experiencia moral concreta. Como indica Maliandi, la ética tiene que interpretar la experiencia moral, pero necesita a su vez ser interpretada porque ella misma forma parte del *ethos*³². Con esta indicación se recoge el problema de Gadamer, lector de Aristóteles, al considerar que éste había aceptado que la aclaración de los fenómenos le permite a la conciencia moral aclararse a sí misma.

Esto conduce a considerar que el problema propio de una ética hermenéutica es el de la mediación histórica de lo normativo/valorativo con la respectiva situación práctica y el saber moral. Hay que procurar una mediación entre estos hechos y las exigencias morales generales. El agente tiene que llegar a comprender que su acción es un hecho del cual él es a la vez productor y producto, porque se “efectúa en un horizonte de sentido” que él no ha puesto. Por ello mismo la razón es insuficiente para una pretensión de justificación universal bajo la cual podamos “subsumir” el particular³³.

Todas estas indicaciones generales ayudan a esclarecer la relación existente entre el *ethos* y la problemática de la identidad cultural. Los textos latinoamericanos que se han consagrado a la temática de la “identidad latinoamericana”, retoman un denominador común: hacerse cargo del imaginario de los años 60, que a juicio de Subercaseaux “tuvo como eje una vocación para la construcción histórica de utopía, vocación que tuvo como portavoces privilegiados a los intelectuales y creadores”³⁴. En los Encuentros sobre Identidad en América Latina en los que hemos participado en estos últimos años, se podría indicar que uno de los problemas importantes tiene

31 MALIANDI R.: ob. cit., p. 23.

32 MALIANDI, R.: ob. cit., p. 83.

33 MALIANDI, R.: ob. cit., p. 84.

34 SUBERCASEAUX, B.: Art. cit., p. 183.

que ver con el reconocimiento y el des-conocimiento que tenemos los intelectuales de la vida efectiva de nuestros pueblos. No me refiero sólo a una dimensión histórica, sino eminentemente cultural de los *ethos* desde los que se constituyen los sujetos y las comunidades históricas en América Latina.

La crisis moral que afecta a nuestros países es una crisis de los sujetos, de los individuales y comunitarios, pero es también una crisis de los intelectuales que no logran plasmar un discurso que exceda la experiencia de sujetos individuales. Dicho de esta manera, el problema de la identidad tiene que ver con lo que nos ha constituido y nos constituye como comunidades (=la identidad cultural de nuestros países), pero el problema es cómo articularlos con nuestros procesos identitarios (identidad personal). Pareciera, que a juicio de algunos intelectuales, perseverar en una vocación de cambio y de protagonismo cultural es imposible en la actual situación de crisis. Estos intelectuales del apocalipsis esconden detrás una concepción del saber moral de nuestros pueblos y que repercute también con los otros valores culturales que le son asociados: respeto, autenticidad, justicia, solidaridad, que tienen relevancia en la conformación de un *ethos*. Valores que al ser desconocidos o menguados impiden clarificar los niveles de conciencia y protagonismo que aún podemos alcanzar en la vida comunitaria y personal.

La discusión de una Ética Intercultural no consiste, pues, en abogar por la recuperación de un nuevo papel de los intelectuales en la vida social, sino en argumentar sobre la necesidad y pertinencia de elaborar un saber reflexivo sobre dicha experiencia moral. El “nosotros” no puede separarse de una forma concreta de valorar. Ser uno mismo es decidir lo que lo es propio y no valorar las cosas a través de los “lentes” de los otros. En este ejercicio constatamos una ausencia de los intelectuales que hayan decidido emprender la discusión intelectual no sólo en la academia, sino en el *Ágora*. Nos parece que un nuevo discurso fresco y vigoroso en América Latina debiera asumir estas contradicciones culturales en que viven los sujetos y las comunidades y ejercer una perspectiva interdisciplinaria, que en vez de ceder al derrotismo y al desánimo, genere un esfuerzo reflexivo más animoso, como el que hemos esbozado en una ética como la propuesta.

3. A modo de conclusión: proyecciones de la ética intercultural en el pensamiento latinoamericano

Las proyecciones de una Ética Intercultural son de una gran actualidad y pertinencia para dar cuenta de los tipos de acción que generan las comunidades humanas y los sujetos al interior de los contextos culturales específicos. Para resumir diríamos que, intentando una primera aproximación unitaria al tema y contextualizándolo a partir de nuestros desafíos actuales de una economía, una erótica y una pedagogía, nos parece que la interculturalidad alude a un tipo de sociedad donde las comunidades étnicas y los grupos sociales se reconocen en sus diferencias y buscan su mutua comprensión y valorización. El prefijo “inter” expresa, antes que nada, una interacción positiva que concretamente se expresa en una búsqueda de suprimir las barreras entre los pueblos, las comunidades étnicas y los grupos humanos cualesquiera sean sus rasgos identitarios, esto supone asimismo la búsqueda de instancias dialogales que estén enfocadas sobre la aceptación mutua y a la colaboración entre culturas que se entrecruzan.

Este modo de caracterizar la interculturalidad nos permite proponer que una visión intercultural no está necesariamente dirigida hacia los grupos étnicos, campesinos u otros sectores que aparecen “folkloricos” para los habitantes de la Gran Ciudad. Esta propuesta intercultural de comunidades humanas, grupos etarios y sexuales, etc. que coexisten en las grandes ciudades y en territorios interétnicos, es una propuesta ética destinada a responder con protagonismo y esperanzas a los desafíos de una sociedad pluri-cultural.

La idea clave aquí es avanzar hacia una noción de interculturalidad como una forma de acción/reacción en medio de situaciones culturales conflictivas. Se trata de responder a la cuestión central de una teoría de la decisión y del protagonismo moral y cultural de los sujetos. En un marco de un cierto desaliento cultural que tiende a contagiarse a todos los ámbitos, estas ideas pueden parecer extrañas, pero parece que son las únicas que pueden resolver el inmovilismo, el *laissez-faire* y “la moral del camaleón”. Sabemos que esta noción de interculturalidad está en proceso de gestación y sabemos que son muchas las preguntas que se abren a una ética que asume con franqueza la acción en contexto. Pero visualizamos que esta contextualización exige necesariamente la mediación histórica de los valores en cada cultura concreta.

Empero no se trata de defender cualquier forma de utopismo o decisionismo, como lo ha conocido la historia política reciente de América Latina, sino de una hermenéutica pragmática que intenta dar cuenta del sentido de la acción para los sujetos concernidos en decisiones morales que son siempre decisiones culturales. En este sentido se podría afirmar que no sólo en América Latina nos encontramos frente a la necesidad de una Ética Intercultural, sino que también es fundamental elaborarla para el conjunto de otros humus culturales, en especial en Africa y en Asia. Pero reconocemos que existen temáticas culturales de otros contextos sobre los cuales no tengo competencia para hablar con cierta seriedad.

Frente a los defensores de una ideología del predominio del “Mundo Global”, reivindicamos, pues, para las comunidades humanas y sujetos, el proyecto de articular tipos de acción en el protagonismo y en el conflicto en vista a la formación, no sólo a retazos de humanidad, o sistemas culturales híbridos sino de “mundos interculturales de vida”.