



Antonio Sidekum y Raúl Fornet-Betancourt: Ética, reconocimiento y discurso intercultural¹

Antonio Sidekum and Raúl Fornet-Betancourt:
Ethics, Recognition and Intercultural Discourse

Ricardo SALAS ASTRÁIN
NEIII-UCTemuco/Chile.

RESUMEN

En este artículo destacamos algunos aspectos ligados a la perspectiva intercultural presente en la obra del filósofo brasileño Antonio Sidekum y del filósofo cubano-alemán R. Fornet-Betancourt. Haciendo referencia a ambos autores buscamos avanzar en una reflexión actual en torno a la ética, al reconocimiento y al discurso intercultural. A partir de las distintas trayectorias y posiciones existentes en América Latina, destacaremos especialmente la tesis de una alteridad radical defendida por Sidekum mostrando su relevancia para pensar los contextos asimétricos de vida como lo que caracterizan a América Latina. A partir de estas ideas nos asociamos a un pensar intercultural crítico que esté a la altura de una larga tradición emancipadora que le antecede y de los desafíos que el mundo global exige pensar.

Palabras clave: Ética, reconocimiento, interculturalidad, pensamiento crítico.

ABSTRACT

This article highlights some aspects connected to the intercultural perspective in the works of the Brazilian philosopher, Antonio Sidekum, and the Cuban-German philosopher, R. Fornet-Betancourt. Referring to both authors, the study seeks to advance a current reflection about ethics, recognition and intercultural discourse. Starting from the different trajectories and positions existing in Latin America, the thesis of a radical alterity defended by Sidekum will be especially highlighted, demonstrating its relevance for thinking about asymmetrical life contexts such as those that characterize Latin America. Based on these ideas, this study is associated with critical intercultural thinking on a level with the long, emancipating tradition that antedates it and the challenges that the global world demands be thought.

Keywords: Ethics, recognition, interculturality, critical thought.

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

INTRODUCCIÓN

En estas últimas década la discusión acerca de los particulares recorridos del pensamiento socio-cultural en el continente ha tenido avances notables y de aquellas figuras, grupos y discursos que le han dado vida, hay que reconocer el aporte relevante del brasileño Antonio Sidekum para animar este debate ético en diferentes congresos, seminarios y coloquios en América Latina, y que en los últimos años ha tenido una particular expresión en la línea editorial de la Editorial *Nova Harmonia*. Nos interesa aportar en homenaje al pensamiento de este colega brasileño y a su voluntad de apoyar las redes de pensamiento latinoamericano, con algunas ideas que permiten entrecruzar la ética intercultural, la teoría del reconocimiento y el discurso intercultural en el pensamiento latinoamericano actual.

La ponencia se inspira también en las tesis de la teoría del reconocimiento que se ha hecho conocida en la obra del sociólogo y filósofo Axel Honneth², lo que ha permitido avanzar las ciencias sociales en una tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Algunas de estas ideas se encuentran en el pensamiento latinoamericano de Roig³ y Fernet-Betancourt⁴. Tal propuesta es el resultado de una reconstrucción crítica que se inicia en el joven Hegel, en el que encuentra tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad. No es difícil descubrir allí un esquema inicial que prosigue el pensamiento dialéctico de Marx y de sus seguidores, que busca de etapa en etapa, la reconstrucción social de las luchas por el reconocimiento. La tarea de una tal reconstrucción crítica, desde Hegel a Habermas, hace patente a Honneth, afirmar el legado cuestionador de la corriente principal de las ciencias sociales actuales, y exige una crítica social que no sea solo contextual, sin un análisis que identifique las injusticias con cierto tipo de sociedad, y a la vez la conciencia de la pluralidad de las culturas y la experiencia de la disparidad de los movimientos sociales de emancipación que contribuyen a bajar la expectativa respecto al rol de una crítica total.

La hipótesis que esbozamos sostiene que algunas de estas ideas se encuentran en el pensamiento latinoamericano y permite exponer que las ciencias sociales actuales se encuentran frente a dos frentes: uno, para tener en cuenta lo que surgió en la modernidad tardía bajo los conceptos de multiplicidad o pluralidad o historicidad, hay que revisar críticamente el tipo de racionalidad que preconizó la Teoría Crítica, y otro, contra las tendencias actuales, neutralizar lo que ha sido el fuerte de la Escuela de Frankfurt. En este sentido, Honneth busca rescatar los rasgos fuertes de la Crítica social, oponiéndola el tipo de intelectual normalizado o funcional. Este tipo de intelectualidad comprometida que aparece en el pensar latinoamericano es la que refleja con maestría la obra filosófica de A. Sidekum y su práctica por el diálogo con las eticidades latinas.

LA CUESTIÓN DE LA ÉTICA INTERCULTURAL

En la década de los 80 hubo un florecimiento relevante de la ética, en la tradición europea destacó la "ética discursiva" y entre nosotros la "ética de la liberación". Entre ambas se generaron varios encuentros decisivos en Europa y en América latina. Hace ya casi una década en el contexto filosófico marcado por esta ética del discurso florecieron una serie de reflexiones críticas en torno a la ética

2 HONNETH A (1992). *Kampf um Anerkennung-Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt. (Trad. Castellana, 1997).

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

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

y al diálogo. A. Sidekum y R. Fernet-Betancourt fueron artífices de un Congreso en Brasil al que asistió Karl-Otto Apel y destacados pensadores latinoamericanos como E. Dussel, F. Hinkelammert, etc.⁵.

Al escribir nuestra propuesta de una *Ética intercultural*⁶ varios años más tarde, tuvimos en cuenta muchas de las ideas ahí expuestas e indicábamos que por diálogo intercultural hay que entender aquél que no se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes).

Si se retoman las observaciones en el marco de una ética del diálogo intercultural, la ética discursiva tiene por una parte gran relevancia para una ética normativa, ya que como propuesta teórica asocia el vínculo entre la ciencia y la ética acerca de la derivación de normas, y plantea explícitamente los problemas generados por la racionalidad instrumental, que una crisis valórica de la modernidad⁷. Empero esta ética discursiva podría cuestionarse desde América Latina por suponer un logocentrismo, que ha caracterizado el pensar racionalista europeo⁸. La ética del discurso, al explicitar el vínculo entre ética y lenguaje, entrega una clave relevante, pero que aún no es suficiente. En la mayor parte de las observaciones, la cuestión refiere al modo como esta ética asume la intrínseca eticidad del mundo de la vida, y puede responder a una hermenéutica de la praxis. En este sentido, se exige elaborar, pensamos nosotros, una vía que articule la hermenéutica y la pragmática, que colabora para comprender los plurales discursos morales: tanto los que brotan en registros narrativos como los que se constituyen en registros racionales que justifican y reconstruyen normas universales.

En cualquier caso, cualesquiera sean los frutos efectivos de este diálogo filosófico-académico sobre todo con Apel, desde el punto de vista teórico esta ética pragmática hace una contribución relevante⁹. Estamos plenamente de acuerdo con Fernet-Betancourt, que este debate teórico contribuyó poderosamente a precisar lo que cabe entender por una racionalidad en contexto y demostró la relevancia de una ética discursiva para el diálogo intercultural¹⁰, en otras palabras, los diálogos filosóficos Norte-Sur permitieron sopesar bien las posiciones de la filosofía alemana, en su versión kantiana-hegeliana, y permitieron la confrontación con las éticas latinoamericanas articuladas o no a la eticidad hegeliana (*Sittlichkeit*), a precisar el carácter de los a priori propios de la vida moral y calibrar las posturas de la ética de la alteridad forjadas más bien en las categorías de Levinas, como lo ha desarrollado Dussel y Sidekum. En este sentido se avanzó en debates teóricos que forman parte del proyecto de una ética discursiva, entregando elementos centrales para el análisis del discurso argumentativo en el marco de los registros discursivos, y precisa el sentido de una genuina ética intercultural adecuada al dinamismo de los contextos latinoamericanos.

5 SIDEKUM, A (Ed.) (1994). *Ética do discurso e filosofia da libertação*. São Leopoldo, Editora Unisinos.

6 SALAS, R (2003). *Ética Intercultural*. Santiago de Chile, Ediciones UCSH.

7 SIDEKUM, A (Org.) (2003). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí, Editora Ijuí, p. 10.

8 DUSSEL, E (2003). "Europa, modernidad y eurocentrismo", in: LANDER, E (Ed.). *La colonialidad del saber*. Buenos Aires, UNESCO.

9 DUSSEL, E (2005). *Ética del discurso – ética de la liberación*, Madrid, Trotta.

10 FERNET-BETANCOURT, R citado en SIDEKUM, A (Ed.) (1994). *Op. cit.* p. 11.

En general, se puede volver a indicar que este intercambio intelectual contribuyó positivamente a ponderar los avances y fortalezas de las éticas basadas en la eticidad que responden a la discursividad de los mundos de vida en que se realiza la vida de los sujetos y comunidades concretas, y asimismo ayudó a repositionar la necesaria apertura universalista que se exige para comprender la conflictiva realidad socio-cultural latinoamericana en un mundo cada vez más interdependiente. Muchos temas teórico-prácticos han sido revisados y debatidos: la reducción de esta ética a una comunidad ideal de comunicación, los vínculos entre la primacía normativa de la eticidad y la primacía normativa de la reflexión trascendental y en forma especial las relaciones entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad, y las estructuras conflictivas de la vida moral.

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

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

Para resguardar este espacio plural es clave ejercitar la tolerancia y la apertura a las otras formas de ver, valorar y crear. Para hacer un buen camino del reconocimiento y tratar de obtener el adecuado resultado de estos diálogos plurales en pos de reconocimientos múltiples es preciso asumir que no tenemos toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro intercultural en forma efectiva. En muchas situaciones descritas por los grandes medios de comunicación en estos días, y que son por todos nosotros conocidas, existe a veces una mirada unilateral y prejuiciado a los "conflictos interculturales", esto se hace patente en la forma de informar acerca de lo que acontece en el país mapuche u de otra regiones de América¹¹, lo que no permite reconocer las diferentes voces en juego y menos aún se logra comprender estas problemáticas que son análogas a las que afectan a muchos otros territorios multiétnicos.

11 SALAS, R (2006). "Ética, Políticas del Reconocimiento y Culturas Indígenas", in: *Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos*. Ediciones UCSH, Santiago de Chile.

EL RECONOCIMIENTO EN TENSIÓN

En la filosofía contemporánea no existe una teoría unificada del reconocimiento. Tenemos varias obras importantes acerca de la cuestión de la lucha del reconocimiento en la actualidad y estas diferentes tradiciones se desprenden de las teorías filosóficas de la modernidad europea. Por ello nos parece que se hace preciso realizar un trabajo de diálogo acerca de las posiciones en disputa y de las raíces respectivas, y ver como se confrontan a otro estilo de pensar que aparece en la obra de A. Sidekum y R. Fernet-Betancourt.

En la actualidad en la filosofía del norte destacan las perspectivas teóricas abiertas por textos de Honneth, Taylor y Ricoeur. Una hermenéutica contextual y crítica que defina claramente los contornos principales del reconocimiento, necesita entender que la conceptualización de la *Annerkennung*, a la que hacen referencia Honneth, Taylor y Ricoeur se hace en diálogo con la tradición hegeliana y no es la única existente.

En los diferentes contextos de pensamiento existe una larga tradición para pensar este encuentro-desencuentro entre tradiciones, religiones, subjetividades y cuerpos. Entre nosotros existe también una tradición latinoamericana tal como aparece en los textos de Fernet-Betancourt, Roig y Sidekum. Una primera lectura entrecruzada pone de manifiesto diferentes acentos y matices que son de algún modo parte del *status questionis* de la teoría contemporánea del reconocimiento cuando se lo observa desde la evaluación del pensamiento predominante o se lo considera desde un pensar instalado en la periferia¹², por ello la cuestión no es solo encontrar el modo diferenciado de clarificar el concepto, sino el *locus* de enunciación. Para efectos de este trabajo nos quedaremos en el margen de la tradición europea y avanzaremos en los modos propios de enunciación.

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

12 SALAS, R (2009), reseña del libro editado por GÓMEZ-MULLER. *La reconnaissance: réponse á quels problèmes?*, Revista *Sociedad Hoy*, n° 16, pp. 109-111.

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

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

Otro planteamiento es el del filósofo francés Paul Ricoeur que desarrolla su tesis en un libro tardío¹³. Al lado del reconocimiento es preciso proponer al don, como una manera de amortiguar el sentido fuerte que se le da a la lucha por el reconocimiento. El don implica un estado de paz y su mutualidad se basará en la idea del reconocimiento simbólico. Esta idea implica una dinámica donde el verbo reconocer, pasa de la voz activa a la voz pasiva: reconozco algo o a personas, me reconozco a mi mismo y quiero ser reconocido por los otros.

En el reconocimiento de sí, Paul Ricoeur retoma temas desarrollados en sus anteriores libros y en particular en su libro *Sí mismo como otro*, considera como la capacidad del hombre de reconocerse responsable de sus actos. Identidad, memoria y promesa son abordados aquí desde la perspectiva del reconocimiento. Finalmente, desde las relaciones con el otro, y más allá de la mutualidad y la disimetría originarias entre el yo y el otro, el autor nos invita a preservar la justa distancia, garante de la alteridad. En esta su última obra, Ricoeur intenta elevar el reconocimiento al estatuto del filosofema desde una perspectiva fenomenológica. La exploración así emprendida concluye que la conciencia tiene como horizonte al otro y es necesariamente reciprocidad.

Las ideas de Ricoeur confirman en términos generales su cercanía a las tesis de Honneth, en cuanto a las tesis del carácter insuperable de la pluralidad humana en sus transacciones intersubjetivas, de una teoría social de base normativa, y de que las luchas o los conflictos sociales tienen motivos morales. Es decir, que existen al mismo tiempo un paralelismo entre las formas positivas y negativas de las luchas sociales.

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

Empero estas dos miradas del Norte, dejan de algún modo en evidencia como la filosofía contemporánea ha desplegado categorías que parecen convergentes con el pensamiento crítico e intercultural, empero nuestra tradición surge frente a otros contextos culturales latino-americanos que son marcados profundamente por la lógica de la negación. Mencionemos solamente y de un modo muy breve tres pensadores que nos aparecen emblemáticos para esclarecer esta categoría del reconocer entre nosotros: uno que proviene de la tradición crítica argentina, y el otro de la tradición crítica cubano-alemana, nos referimos a A.A. Roig, a R. Fernet-Betancourt y a A. Sidekum.

El filósofo mendocino Arturo Andrés Roig, ha marcado la teoría y la crítica del pensamiento latinoamericano, a partir de sus tesis a propósito de un a priori antropológico: *queremos a nosotros mismos como valiosos, y como consecuencia, tener como valiosos el conocernos a nosotros mismos*, donde él considera que el tener como valioso el conocernos a nosotros mismos exige una forma de reconocimiento. La respuesta a la pregunta qué hemos de hacer los americanos, el responde: "Pues volvemos hacia nosotros mismos, ejercer una forma de reconocimiento, de lo que nos negamos a reconocer"¹⁴. Ese ejercer, una forma de liberación, podría llamarse sencillamente una lucha por el reconocimiento, aquí en términos de Martí, la lucha por el reconocimiento de Nuestra América. Siguiendo las palabras de Hegel, el reconocer aparece como un verbo reflexivo, como justamente una forma de reconocimiento: *para querernos a nosotros mismos como valiosos, nosotros tenemos que reconocernos*. Pero en este sentido, Roig hace una relectura de Hegel, defiende a Hegel en contra de Hegel; criticando la lógica y la ontología hegelianas, Roig insiste en la subjetividad porque insiste en los entes históricos como sujetos empíricos, sujetos capaces de hacer sus experiencias, lo que es la vida.

Por su parte el filósofo cubano Raúl Fernet-Betancourt ha propuesto un vasto proyecto de filosofía intercultural, donde tal filosofar no tendría que renunciar a la universalidad y a la comunicación, donde la interculturalidad aparece como una "exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica, y del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles"¹⁵. En su libro *La transformación intercultural de la filosofía* aparece fuertemente la temática de una filosofía que se hace bajo una forma universal y contextual definiendo una constitución dinámica de la subjetividad humana. "La cuestión de la intersubjetividad no es otro que el de tomar procesos reales de solidaridad, como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales"¹⁶. En otras palabras, Fernet-Betancourt quiere abrir la filosofía a la "práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia"¹⁷.

A partir de estas ideas, él critica la fuerte tendencia de la filosofía europea occidental en cuanto quiere dominar a los contextos: "Las contextualidades son topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad"¹⁸, y por ello aboga con fuerza por una des-occidentalización de la misma, pero donde lo esencial es avanzar hacia una actividad política emancipadora consecuente con los verdaderos sujetos reales. Nos dice: "Reformulando la política como la praxis comunitaria de sujetos contextuales,

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

15 FERNET-BETANCOURT, R (2006). *La interculturalidad a prueba*. Aachen, p. 51.

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

17 FERNET-BETANCOURT, R (2003). *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*. Aachen, p.141.

18 *Ibid.*, p. 26.

la filosofía la asume como la dimensión en que su exigencia ética se hace mundo, es decir se concretiza en mundos justos que responden a las necesidades de vida digna de sus sujetos¹⁹.

Aunque Fernet-Betancourt no hace casi referencias explícitas a Honneth, aparece en sus textos la mención a la lucha por el reconocimiento en una sociedad multicultural, y considera que con ella se acierta en cuanto responde al hecho de la pluralidad humana y la exigencia de buscar mejores formas de convivencia humana, pero cuestiona si su política del reconocimiento puede separarse del marco jurídico de la democracia formal liberal. Nos dice acerca de la filosofía intercultural: "Como toma de conciencia de los límites y de la medida de lo que culturalmente podemos expresar, el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles"²⁰.

En este mismo sentido uno podría recoger algunos de los planteamientos ético-antropológicos de Sidekum acerca de la necesidad de asumir la crisis radical de la modernidad. Inspirándose en las ideas de Levinas acerca de una ética de la alteridad y de la trascendencia rompe con las ideas del cogito y del ensimismamiento que hace que el yo se sienta desligado de responsabilidad frente al otro²¹. Por ello este planteo tiene que confrontarse con esta idea de la totalidad que predomina en la modernidad. Esta crisis excluye la alteridad y legitima un reino de injusticia y de violencia. Nos dice: "este es el origen fundamental de la crisis universal que se arrastra en todos los sentidos de la experiencia humana de hoy. Y como tener esperanzas y promover el reconocimiento de la alteridad ética, negada por el estado de cosas del caos cultural?"²². La cuestión del reconocimiento de la alteridad absoluta es la única que permite sacar a los seres humanos del predominio de una racionalidad instrumental que nos reduce a cosas y a cálculo.

EL DISCURSO INTERCULTURAL

Este marco dialógico y comunicativo ha sido relevante para precisar la hipótesis de investigación en este campo que entrecruza hermenéutica y pragmática. Esta tesis general queremos desarrollarla en el marco de una filosofía inspirada por el modelo del "diálogo intercultural"²³. Se podría decir que la discursividad intercultural se basa en dos componentes, uno de tipo hermenéutico y otro de tipo pragmático. La postura hermenéutica alude a la comprensión de un sentido narrativo asociada a la afirmación de valores asociados al mundo de la vida; en este sentido el discurso intercultural está profundamente asociado a una historicidad propia del mundo de la vida. Los valores interculturales aprendidos por los sujetos en los mundos de vida son parte de soportes simbólicos y narrativos que nacen de los contextos.

El planteo de un discurso intercultural, en tanto es parte de una pragmática discursiva, exige acoger la dimensión procedimental de la pragmática puesto que requerimos un proceso argumentativo y universal que contribuya a precisar las reglas concretas que se requieren para resolver los conflictos inherentes a la acción en sus contextos. Esto entrega la indicación pragmática elemental de

19 *Ibid.*, p. 58.

20 FORNET-BETANCOURT R, A (2003). *Op. cit.*, p. 58.

21 SIDEKUM, A (2005). "Alteridad", in: SALAS, R (Coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago, Ediciones UCSH, tomo I., pp. 22-25.

22 SIDEKUM, A (2003). *Op. cit.*, p. 259.

23 SALAS, R (2003). "Problemas y perspectivas de la filosofía como diálogo intercultural", *Revista Brocar*, n° 27, pp. 275-294.

que todo discurso intersubjetivo exige el planteamiento de razones. Por lo tanto en el terreno de las relaciones humanas se exige un tratamiento razonado en que debemos ponderar e incorporar al máximo número de involucrados. Empero esto exige que las razones no se definan desde una visión deformada de la racionalidad hegemónica. Las razones de las que se trata aquí, no son aquéllas inherentes a un sistema monocultural sino que son las que se conforman a partir de prácticas reflexivas asociadas a las diversas formas discursivas existentes en cada cultura: por ello cabe distinguir el auténtico diálogo del diálogo inauténtico.

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

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

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

El diálogo intercultural que implica la aceptación de la categoría de las 'razones de los otros' supone aceptar entonces, que la reflexividad humana no es algo exterior a los procesos productivos

de los contextos, sino que ella se vuelve operante internamente a través de la articulación de las formas discursivas, y exige aceptar acuerdos básicos sobre las reglas y procedimientos. Este nexo entre reflexividad contextual y procesos de mediación normativos no puede ser puramente localizados de acuerdo a los usos específicos de cada cultura, pues ello no aseguraría el entendimiento de unos con otros, y en forma especial entre aquéllos que no comparten los mismos mundos de vida.

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

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

En síntesis, por diálogo intercultural entenderemos aquél que no se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes). Este diálogo plantea una modalidad, más paciente, para entender a los otros desde las propias articulaciones discursivas, lo que implica sostener que en el ejercicio para alcanzar las razones de los otros existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos. Es un diálogo intercultural aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. El ideal moral de con-vivir con otros, en el respeto de las distintas manera de vivir y que asegure una vida moral plural, exige este re-conocimiento de las reglas discursivas. Este esfuerzo teórico exige definir la dinamicidad de los procesos discursivos que forjan los recíprocos reconocimientos, se trata, entonces, de un diálogo universal y contextual, que asume las dificultades históricas de la convivencia humana cargadas de a-simetrías y de discriminación. Por ello, lo que cabe entender por la 'razón discursiva' en este modelo del diálogo intercultural hay que entenderla en el sentido de la hermenéutica crítica antes referida, es decir, de un proceso de constitución del sentido de una vida y de un conjunto de prácticas significativas para el propio mundo de vida, como eventualmente para los otros.

Empero, esta tesis no va de suyo ya que es preciso distinguir entre el comprender a un otro al interior de mi mundo de vida y que comparte rasgos relevantes de mi misma matriz discursiva cultural y la comprensión de un otro que forma parte de una cultura totalmente diferente. Pensamos que en ambos casos, con diferencias notorias por cierto, se está obligado a aceptar una cierta tensión entre unidad-diversidad de la modalidad intersubjetiva, que justamente pueden resolverse si apelamos al concurso de una discursividad propia del diálogo intercultural.

Por esto la cuestión ya debatida de las 'razones de los otros' no puede ser radicalizada a partir de un modelo de su diferencia ni subsumidas bajo un mismo logos universal ya predefinido por la propia tradición occidental. Esto supondría como ha indicado Dina Picotti, "reconocer explícitamente la construcción histórica del logos humano como inter-logos"²⁴, es decir, la posibilidad de entender a los otros en sus razones a partir de una poli-fonía de logos, por el que somos conscientes de la modalidad de mi logos cultural y de cómo podemos abrirnos a otros logos.

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

La novedad y la dificultad de la filosofía intercultural consiste en que no existe una plataforma metacultural desde la que realizar una interpretación de las culturas, debido a que toda interpretación es *nuestra* interpretación. Es verdad que este intento para interpretar otra cultura es un paso intermedio que nos abre a influencias externas y nos ofrece un cierto conocimiento del otro. Pero el 'otro' no se sabe a sí mismo como 'otro'. El 'otro' para la otra cultura es 'nosotros'. Nos encontramos delante de una aporía: ¿Cómo preservamos nuestra racionalidad al trascenderla?, ¿Cómo podemos entender al 'otro' si no somos el otro?²⁵.

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

Nuestra teoría del entender tendría que hacerse cargo del otro, precisamente por ser sujeto histórico de vida y de pensamiento, no es nunca constituible ni reconstruible desde la posición de otro sujeto. Frente al otro no cabe entonces la reconstrucción teórica desde mi forma de pensar, sino la reserva teórica del que se pone a escuchar el discurso de otro forma de pensar, y ya vislumbra en esa escucha el comienzo de la trans-formación recíproca. La tarea consistiría entonces en emprender la reformulación de nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón o de las culturas en el marco de la comunicación abierta, y por la reconstrucción de teorías monoculturalmente constituidas²⁶.

Estas observaciones plantean como problema central la cuestión de la ecuación entre racionalidad y lenguaje, que nos parece que está en el centro de este gran debate levantado por Apel y Habermas en la ética de la discusión, pero que está contenido en el problema del problema del sentido de la racionalidad hermenéutica en Gadamer y Ricoeur. Nos parece que el resultado decisivo del diálogo intercultural es ganar en el terreno de una crítica pragmática y hermenéutica de la razón monocultural. Habría que concluir que, tal como la ha practicado una filosofía occidental, hemos elaborado una construcción frecuentemente hegemónica, que no acepta 'las razones' de aquellos que no han alcanzado el nivel de racionalismo de nuestra cultura. Este racionalismo que proviene de la anti-

24 PICOTTI, D (1996). "Sobre "Filosofía Intercultural", *Stromata*, n.º. 52, p. 298.

25 PANIKKAR, R (2002). "La interpelación intercultural", in: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G (Coord.,) (2002). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, p. 47.

26 FORNET-BETANCOURT, R (2001). *Op. cit.*, p. 42.

güedad griega, se ha desarrollado en una parte importante por la cultura occidental. Algunos pensadores piensan que este racionalismo está graficado hoy en la ampliación del proyecto de la racionalidad científico-técnico a todos los mundos de vida. Este es el aporte del *Diskursethik* que señala la necesaria disputa entre ciencia y técnica, y sus respectivas mediaciones normativas y valorativas.

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

En un plano ético-político, la cuestión del reconocimiento no remite tanto a un procedimiento racional para establecer la comunicación simétrica de interlocutores, sino a establecer las bases conceptuales mínimas para asumir la diversidad de razones que se enfrentan en una “disputa de reconocimientos” en una situación dada. Esta perspectiva ético-política reconoce que las voces a-simétricas no pueden reconocerse nunca en un saber universal totalmente transparente. Este era el adiós definitivo a la tesis hegeliana del saber absoluto desde la que parte el problema del reconocimiento.

UNA ALTERIDAD RADICAL PARA UNA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA

Estas ideas generales esbozadas acerca de la ética, del reconocimiento y del discurso intercultural nos muestran la relevancia del paradigma del diálogo que está en el centro del *Diskursethik*, y a la vez nos muestra las dificultades efectivas existentes cuando se lo considera desde los mundos de vida. En otras palabras, la cuestión levantada por el planteo de una interculturalidad crítica²⁷ tal como aparece en la filosofía de Fernet-Betancourt y la alteridad radical reinterpretada latinoamericanamente por Sidekum para hacerse cargo de una ética que responda a la humanidad del otro en nuestros contextos de asimetría. Esto nos demuestra que un diálogo en contextos de asimetría con el otro en un sentido fuerte, se puede volver solamente una apelación retórica que puede usarse y abusarse hasta perder su significado, puede incluso transformarse en una nueva ardid del sistema para perpetuarse y no modificar las estructuras sobre las que se basa la negación del otro, en este sentido la reconceptualización de alteridad propuesta por Sidekum es muy fecunda para penetrar el áspero camino del reconocimiento en contextos interétnicos específicos en América Latina²⁸.

Este nuevo modo de recoger los aportes de la fenomenología permite injertar los nuevos desafíos ético-políticos de la filosofía intercultural. Así nos ha parecido que puede demostrarse que las categorías levinasianas del Otro son pertinentes y fecundas para repensar una fenomenología de lo interhumano, y que ella misma refiere específicamente a la resistencia de los seres humanos frente a lo Mismo y demuestra el papel significativo del reconocimiento de las culturas frente al predominio de lo Mismo. La fenomenología interpretada por Levinas se vuelve un instrumental teórico pertinente para elaborar una ética de la alteridad que asume la exigencia ética de actuar en el mundo, de un modo encarnado y donde lo esencial es respetar la interacción con el otro, y posibilita el inter-mundo.

27 CLAROS, ESTERMANN, FERNET-BETANCOURT, GARCÉS, QUINTANILLA, TICONA & VIAÑA (2009). *Interculturalidad Crítica y Descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz, Instituto Internacional de Integración del Convento Andrés Bello.

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

En todo lo dicho hasta aquí, aparece que la crítica radical a la subjetividad moderna definida por el Ego Cogito, permite redefinir una vía de un Nosotros que articula un acercamiento entre los propios sujetos y sobre todo permite asumir decisivamente la obligación que tenemos unos seres humanos frente a otros e instala la necesidad de repensar la cuestión de la alteridad con la del reconocimiento en que ontología, epistemología, ética y política conforman una gran cuestión disputada. Esto aparece dicho explícitamente por Levinas: "La superación de la existencia fenomenal o interior, no consiste en recibir el reconocimiento del otro, sino en ofrecerle su ser. Ser en sí es expresarse, es decir, servir ya al otro. El fondo de la expresión es la bondad"²⁹. En este sentido, lo que queremos afirmar aparece subrayado ya con fuerza en el artículo «El Yo y la Totalidad», en el que sostiene explícitamente Levinas que la idea del reconocimiento es central en esta filosofía: "Esta existencia tributaria del reconocimiento por parte del otro, se torna insignificante cuando carece de él, se percibe como una realidad sin realidad, se convierte en puramente fenoménica"³⁰.

En otras palabras, en la obra de los autores referidos hay un replanteo del sentido de la historia humana, que hoy aparece claramente asentado en la propia obra de Husserl, y por la que la construcción del sentido de lo humano, implica necesariamente la preocupación por la suerte de los otros. En otras palabras, en los autores analizados los hombres y mujeres fenoménicos, son aquellos y aquellas que interpelan con sus rostros, y esto es esencial para desencubrir un tipo de historia de facticidad donde los hombres y mujeres terminan siendo solo instrumentos de las relaciones de los que dominan, de los que tienen el poder, de los que no reconocen a los otros, sino solamente a los mismos que gozan del mantenimiento del sistema de lo Mismo.

Empero asumir la convergencia del reconocimiento y la reciprocidad, que aparece siendo el tema subyacente que hemos perseguido a la largo de este trabajo, permite entender además que asumir la reciprocidad o el don es lo único que permite construir un mundo interhumano o un intermundo. Nos parece relevante que estos filósofos franceses que han vivido circunstancias dramáticas en el mundo histórico real de la Europa del siglo XX, apelaran a una preocupación efectiva por los otros, desde un punto de vista ético-político. Es así como en ellos la relevancia de la preocupación ético-política exige asumir una historia de relaciones de no reciprocidad. Nos dice al terminar Totalidad e Infinito: "Humanidad de hombres intercambiables, de relaciones recíprocas. La sustitución mutua de los hombres, falta de respeto original, hace posible la explotación misma... la justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra"³¹. En otras palabras, la justicia se presenta como el ideal ético de que no se puede entender el mundo histórico desde la facticidad del poder: "Toda relación social, como derivada, se remonta a la presentación del Otro al Mismo, sin ningún intermediario, imagen o signo, por la sola expresión del rostro"³².

Nos parece que la idea de reconocimiento definida por Levinas conlleva afirmar con fuerzas al mismo tiempo la idea de la justicia. La cuestión de la justicia es justamente la medida concreta de la reciprocidad y la única que permite afirmar la vida humana más allá de las astucias del poder: «Es así porque la injusticia –reconocimiento y, a la vez, desconocimiento- es posible gracias al otro que fuer-

29 LEVINAS, E (1977). *Totalité et Infini*, Paris, Vrin, 1961 (citado por traducción castellana de 1977, Sígueme, Salamanca, p. 200).

30 LEVINAS, E (2001). *Entre nosotros: Ensayos para pensar el otro*, Valencia, Pre-textos, p. 38.

31 LEVINAS, E (1977). *Totalidad e Infinito*. Sígueme, Salamanca, España, p. 302.

32 *Ibid.*, p. 277.

za y tiente como instrumento de la astucia »³³. En este ejercicio del reconocimiento, se encuentra el valor del lenguaje como instancia que permite esa relación de reciprocidad. Hablando del interlocutor: "Le reconozco, es decir, creo en él. Pero si este reconocimiento fuese mi sumisión a él, esa misma sumisión retiraría todo valor a mi reconocimiento: el reconocimiento por la sumisión anularía mi dignidad, que es lo que dota de valor al reconocimiento"³⁴. Aquí aparece el valor pleno del mandato: "Pero somos nosotros cuando nos damos un mandamiento, gracias al cual precisamente nos reconocemos"³⁵.

Pero estas ideas del reconocimiento suponen un desmontaje completo de la vieja teoría hegeliana del reconocimiento, la lectura genial que hace Levinas de esta concepción es que más de lo mismo, sin apertura a ninguna exterioridad: "La relación con el Otro –absolutamente otro– que no tiene fronteras con el Mismo, no se expone a la alergia que aflige al Mismo en una totalidad y sobre la que reposa la dialéctica hegeliana"³⁶. En otro texto se lee: "Si la resistencia al asesinato no fuese ética sino real, tendríamos de ella una percepción con todo lo que en la percepción se vuelve subjetivo. Permaneceríamos en el idealismo de una conciencia de la lucha y no en relación con el Otro, relación que puede convertirse en lucha, pero desborda ya la conciencia de la lucha. La epifanía del rostro es ética. La lucha con la que este rostro puede amenazar presupone la trascendencia de la expresión"³⁷.

Estas ideas acerca de una alteridad radical es un buen aporte teórico para indagar en nuevas zonas son relevantes para pensar las luchas y las resistencias de los contextos tanto en nuestros países latinoamericanos como en el territorio mapuche³⁸. La política de la identidad y de la diversidad se vuelve problemáticas en muchos territorios por una larga historia de asimetrías y de negación que cruza completamente el campo societal. Es en la lucha social y cultural por la identidad donde se encuentran todas las pequeñas y grandes historias de las comunidades de vida, sus encuentros y desencuentros entre diversos sujetos y comunidades históricas, y en donde muchos sectores sociales, y las etnias originarias reclaman un inter (re) conocimiento que sigue siendo parte de una necesidad moral y política de sociedades plurales.

Estas nuevas relaciones al identitarismo si bien ha pasado por diversos momentos históricos producto de interacciones sociales, económicas y políticas que nunca han sido fácil, pero hoy a causas de procesos globalizadores genera un movimiento fuerte basado en las demandas identitaristas, que a veces se cierran y niegan el encuentro alterativo con los otros *ad intra* y *ad extra*. A veces estos movimientos identitaristas caen en su repliegue endógeno y no logran que sus demandas asuman aspectos exógenos que permitan evitar el desencuentro efectivo con los otros. Lo que se evidencia desde estas ideas de la convivencia y del dialogo intercultural es que no se puede alcanzar un nivel de horizonte interreligioso para este siglo XXI si no es a partir de una verdadera instancia dialogal que supere un identidad que no asume la riqueza del encuentro con la diferencia, donde no se trata solo de ideas, sino de valores y de prácticas sociales verdaderamente interhumanas, que pro-

33 LEVINAS, E (2001). *Op. cit.*, p. 43.

34 *Ibid.*, p. 48.

35 *Ibid.*, p. 49.

36 LEVINAS, E (1977). *Op. cit.*, pp. 216-7.

37 *Ibid.*, p. 213.

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

pendan al reconocimiento efectivo del otro (a) y de los otros. En este sentido, lo político presupone claramente una dimensión ética y política.

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

Nos parece que para resguardar y proyectar el pensamiento intercultural de A. Sidekum en este espacio plural latinoamericano es clave no solo hacer un ejercicio de tolerancia, sino una apertura a las otras formas de ver, valorar, crear, razonar y pensar. Para hacer un buen camino del reconocimiento y tratar de avanzar en una crítica de estos diálogos plurales en pos de reconocimientos múltiples es preciso asumir que no tenemos toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro intercultural en forma efectiva. En muchas situaciones descritas por los grandes medios de comunicación en estos días, y que son por todos nosotros conocidas, existe a veces una mirada unilateral y prejuiciado a los "conflictos interculturales" del país mapuche u de otra región, lo que no permite reconocer las diferentes voces en juego y menos aún se comprende estas problemáticas parecidas a la luz de otras situaciones análogas que afectan a muchos otros territorios multiétnicos de esta América.