

Ética reconstructiva ante la globalización

A reconstructive ethic in the face of globalisation

INGRID ÁLVAREZ OSSES
Red Pensamiento Crítico Ñuble, Chile

RECEPCIÓN: 19/05/2015 • ACEPTACIÓN: 03/12/2015

RESUMEN Este avance de investigación trata de exponer una ética crítica en relación a la globalización hegemónica. Así, se reflexiona con la ética del bien común de Franz Hinkelammert, los aportes del diálogo intercultural de Raúl Fornet-Betancourt, la ética de la liberación de Enrique Dussel, el pensar situado y contextual de Rodolfo Kusch. Al mismo tiempo es un escrito que reflexiona sobre los dilemas de la globalización, sobre todo, respecto a la polarización y el desencuentro entre unos y otros. Desde allí, se intenta avizorar perspectivas para una ética crítica y situada ante el orden cultural y económico que rige el mundo. La relevancia de otros supuestos que asientan cambiar la lógica de la negación y el no reconocimiento que han llevado a lo Mismo y la Totalidad. En esta perspectiva, se propone una éticareconstructiva para la rehabilitación del orden global que no escucha la voz de los que sufren el imperio del cálculo de utilidad y la ética funcional basada en el utilitarismo. Esto devela el vacío de solidaridad que clama responsabilidad con los sectores más postergados históricamente. Así, se propone una ética que potencie el diálogo hacia otras posibilidades humanas.

PALABRAS CLAVE ética reconstructiva, globalización, pensar crítico, diálogo intercultural.

ABSTRACT This investigation seeks to expound a critical ethic of hegemo-

nic globalisation. We reflect on the common good ethics of Franz Hinkelammert, the contribution made by the intercultural dialogue of Raúl Forner-Betancourt, the Ethics of Liberation of Enrique Dussel, and the situated, contextual thinking of Rodolfo Kusch. At the same time, the text reflects on the dilemmas of globalisation, especially with respect to polarisation and mutual incomprehension. We attempt to descry prospects for a situated critical ethic in the face of the cultural and economic order which governs the world. It is also important to consider the relevance of other assumptions which seek to change the logic of negation and non-recognition that have led to the Self and Totality. As part of this prospect, we propose a reconstructive ethic for the rehabilitation of a world order which has no ears for the voice of the victims of the profit imperative and a functional ethic based on utilitarianism. This reveals a void in supportive behavior which demands a more responsible attitude towards those sectors which have always been passed over. Thus we propose an ethic which will strengthen dialogue in pursuit of other possibilities for the human race.

KEYWORDS Reconstructive ethic, globalisation, critical thinking, intercultural dialogue.

¿Cómo re-pensar la ética en un mundo como el de hoy? Ciertamente, es un tema complejo, hondo de cavar. Si bien algunos sectores propugnan que el mundo camina hacia el desarrollo humano, en muchos escenarios no es palpable, persiste el colonialismo y la pobreza, la esperanza es una palabra que cuesta escuchar, a pesar de que está presente en el acontecer de los sujetos. En tal caso, re-pensar la ética ante las complejidades de la realidad cultural, política y económica, pareciera superficial ante todo lo que está sucediendo en América Latina, sobre todo, en Chiapas por el desdén y hostigamiento hacia los profesores, la violencia hacia los pueblos indígenas, pensemos en Gaza, Ucrania, Siria, Afganistán, Egipto, Libia, el norte de Uganda, el sur de Sudán, África y el ébola, Europa, tantos territorios que carecemos de espacio para mencionarlos, tantos seres humanos relegados a una injusticia silenciada; desaparecen para otros. Pueblos enteros en donde los divergentes a lo dominante se vuelven perseguidos, refugiados, migrantes, excluidos, colonizados: absolutamente otros como decía Lévinas (1977).

Por otra parte, Latinoamérica también vivencia grandes injusticias, la concentración del poder y la riqueza, la hambruna y la jerarquía racial, por mencionar algunas. Ahora bien, las complejidades son particulares en cada terri-

torio, sin embargo, el desencuentro, esa inconvivencia lacerante entre unos y otros, los aproxima. Pensemos en la migración, por ejemplo, en Honduras, El Salvador, Ecuador, donde muchos seres humanos eligen migrar en la incertidumbre. ¿Se puede perder el valor de la vida humana? Los que huyen de la pobreza y la marginación arriesgan su materialidad e integridad antes que la esperanza de otras oportunidades. En Chile, si bien hay mucha migración, los migrantes viven en situaciones muy precarias. Esto, por mencionar una tensión social, cultural, económica, política.

¿El odio ha ganado? Se han llevado la esperanza en grandes sacos donde reina el capital y el trabajo vivo. Hayek (1982) nos quiere convencer de que el orden social y económico no existe y, por ende, la catalaxia es un orden espontáneo del mercado. ¿En la catalaxia no hay responsables, no está determinada por intenciones éticas de nadie? Hayek propone hablar de dispersión y no de distribución. Lo más preocupante es que estamos hablando de la vida misma. Vidas expuestas a una desigualdad flagrante. Por lo mismo, la ética de la liberación de Dussel señala, claramente, la negatividad material destacada por la primera Escuela de Frankfurt y Marx, negatividad invalidada por el orden hegemónico. El ser humano es un sujeto ético-corporal y situado; por eso la ética con base material enfatiza la importancia de «la autorreproducción de la vida humana» (Dussel, 2001: 72).

De hecho, Ulrich Beck (1998) en el libro *¿Qué es la globalización?* expone que el problema de la globalización es que crea sus propias reglas y, de esta manera, también las establece para otros, los incentiva en el cálculo de utilidad. Política con prerrogativas sin deliberación ni mediación de ‘los otros’. Una globalización y orden colonial que restringe oportunidades de acción a los más excluidos.

Occidente imperial ha cercenado horizontes culturales y políticos, pueblos que se miran como extraños. Rodolfo Kusch (1976) decía que ha «cercado posibilidades». Esta es una arista angular, pues entonces habrá que abrir las posibilidades clausuradas por la lógica de lo ‘Mismo’ que desaloja lo humano en compartimentos distantes e inamovibles. Esto atraviesa la realidad cultural y política más que cualquier certeza en la práctica, donde muchas veces predomina la intervención de los intereses centralistas.

Acá se señala que es relevante repensar la ética en América Latina y/o realizar un diálogo intercultural en nuestro escenario histórico. Intentar fisurar la Totalidad desde una ética reconstructiva como condición de posibilidad fuera de las esferas del poder y el mercado. Y, para ello, es significativo pensar desde

lo negado. El que muchos no puedan vivir, realmente, alude a la ‘negatividad material’. Situación que Dussel (2001) nos ha dejado manifiesta. La ética en diálogo crítico permite re-construir otras formas de estar en el mundo o, mejor dicho, visibilizar esas otras formas en que se puede estar en el mundo. Por lo mismo, asiente reflexionar la ética ante la globalización desde un «despliegue de lo potencial», como diría el mismo Dussel (1973).

En Kusch, por ejemplo, esto se realiza desde el estar siendo. En el libro *Geocultura del hombre americano*, Kusch (1978) manifiesta «la cultura en búsqueda de su geografía» para enfatizar lo relevante de que sujetos y comunidades consideren su contexto para repensarse a sí mismos. Pensar desde lo negado como posibilidad para crear y cambiar la realidad social y política. En tal caso, aseveramos que la ética como parte de lo contextual, lo conviviente, lo que bordea al sujeto cultural y político en comunidad, es vital ante este escenario precario para las transformaciones políticas. Dussel expresa: «Cuando el hombre obra afirma la negatividad: se lanza hacia lo que no-es todavía y el obrar mismo es un internarse en vista de lo ad-veniente [...] El obrar humano es el modo de «ex»-»sistir»[...] se lanza al mundo y se trasciende en él» (1973: 91).

Si nuestro sistema-mundo está en crisis en un modo-de realidad-inhumano para la mayoría de sus habitantes, ¿algo sucede? Es un humanismo que ya está agotado, pero que desde otros saberes y obrar humano se puede reformular; más aún, considerando que nuestro contexto latinoamericano fue colonizado. En este sentido, el pensamiento descolonizador de Frantz Fanon propone un sujeto colonial político que asume su pasado hacia un futuro posibilitado, que entiende lo complejo de su situación epistémica y política. De esta manera, el reconocimiento y la revalorización del propio sujeto es parte central para transformar la objetivación realizada desde la violencia, la irrealización de los pueblos, su cosificación inhumana. En esta perspectiva, Fanon, en su libro *Los condenados de la tierra*, expone: «Debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, si tenemos el valor de hacerlo, para ver qué hay en nosotros. Primero hay que afrontar un espectáculo inesperado: el *striptease* de nuestro humanismo. Helo aquí desnudo y nada hermoso» (1963: 19).

Crítica a la globalización y ética del bien común

Hinkelammert (2001), en su libro *El nihilismo al desnudo*, expone tesis centrales para profundizar la crítica a una globalización avara desde una ética

del bien común. Destacando que el sistema quiere doblegar a toda resistencia humana, pero eso sería el final de la humanidad. En este sentido, comenta la crítica del economista Lester Thurow sobre cómo la economía globalizada coloca a prueba el sistema, «¿hasta qué cantidad puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema?» (2001: 163). Globalización pletórica de capital, tanto como su mezquindad.

En el pensamiento de Hinkelammert vemos que las diversas propuestas éticas influyen en los procesos culturales y, por cierto, en la globalización. No obstante, para este filósofo lo fundamental es que algo acontece con los principios y valores que ordenan el mundo. Claro está, Hinkelammert crítica la forma individualista y el cálculo de utilidad para encauzar la convivencia. La ética crítica se plasma en condición de posibilidad para la vida humana, advirtiendo que sin esto vamos a la destrucción. Por eso, para Hinkelammert la ética del bien común es una posibilidad para la vida futura, responsabilidad como deber ético.

En tal caso, estamos todos inmersos en el globo, está clausurado por todos sus rincones, no hay salida, hay que hacerle frente. Y la manera de hacerlo es fisurar el cálculo de utilidad y reconstruir la convivencia humana desde una ética del bien común. Si cavamos en la ética que nos azuza Hinkelammert, avizoramos que el debilitamiento de las relaciones humanas es la base del desencuentro entre unos y otros. Entre lo global y lo local. Lo universal y lo particular. Asimismo, el desencuentro es epistemológico: hay una incomunicación entre las formas de conocimiento.

La globalización al menospreciar, al excluir a los sectores en desventaja, no hace daño solamente a ellos, sino a sí misma y otros. Hinkelammert expresa: «La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro [...] No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio» (Hinkelammert, 2001: 156). Hay una invitación a ser más capaces en relación con otros.

A este tipo de globalización neoliberal le hace falta verse próxima a los otros, parte de la humanidad. En el discurso de Fernando Coronil (2000) vemos una crítica, sobre todo, a la versión neoliberal de la globalización que polariza y homogeniza al unísono: «Construye similitudes sobre la base de asimetrías. En resumen, unifica dividiendo [...] una visión inquietante de un mundo fracturado y dividido por nuevas formas de dominación» (Coronil, 2000: 89).

Lo que restringe situar los propios límites para no obviar el mundo del que

somos parte. Así, Hinkelammert crítica la abstracción sobre la globalización. Ciertamente, el mercado y las ciencias empíricas contribuyen a ello. La globalización soslaya parte de la realidad; por lo mismo, no es capaz de observar ni menos relacionar la complejidad que la circunda. Claro está que un observador distante, que no se involucra con la realidad en relación con otros, piensa distinto a los que están excluidos. Separa sujeto de objeto, pero, más aún, no logra comprender más allá, no asiente otros conocimientos, porque no es capaz, su episteme obstruye la cooperación hacia otras posibilidades, alejando nuevos horizontes. Por eso la crítica a lo deductivo del conocimiento cientifista. Por ende, a la globalización le es poco factible asumir desafíos ante tal irresponsabilidad y pretensión neutral. Esa forma débil de pensar insta a asegurar que el globo no posee límites, segmentando la realidad social y política.

Hinkelammert explica que esto sucede porque la globalización hegemónica está bajo la racionalidad medio-fin que parcializa la realidad, por lo tanto, la episteme que sostiene la globalización neoliberal no ve interconexión ni ve interrelaciones entre centro y periferia. «El método científico usual se encuadra a la perfección en esta globalización. No proporciona sino conocimientos aprovechables en el ámbito comercial. No puede proporcionar otros conocimientos, porque su propio método no le permite siquiera conocerlos» (Hinkelammert, 2001: 158).

Como se mencionó, tanto el método científico y la acción medio-fin influirían en la forma sesgada de la globalización, establecen una abstracción de los desafíos, eludiendo la crisis para la vida humana. Hay una realidad que es negada y postergada. Así, los corolarios del progreso técnico y los riesgos globales para la autorreproducción de la vida son cubiertos por la delación de una razón inhabilitada ante otros. La certidumbre es su sentencia y la acción medio-fin disuelve los límites en felices preclaros para las élites.

Por todo ello, Hinkelammert afirma que los límites de la globalización se extienden desde la resistencia humana; sobre todo, desde los movimientos de resistencia. Este pensador nos impele a reflexionar que la complejidad de la globalización no se devela a sí misma. Se necesita de otros, sus formas de habitar y estar para dialogar críticamente y comprender otras formas que remezcan la estructura del orden global. Debemos resistir y señalar que estamos y pensamos: desafíos, posibilidades, sabidurías. De hecho, Hinkelammert propone actuar como ‘interruptores’, pues son las personas y comunidades de vida que resisten las que ensanchan los límites humanos donde la acción de la racionalidad económica no puede alcanzar.

En este sentido, autores como Gustavo Ribeiro (2012) proponen que la globalización popular intenta considerar y/o visibilizar agentes sociales discriminados de las riquezas del mercado hegemónico. «Esta globalización no hegemónica brinda alternativas de consumo, de supervivencia a través del empleo» (Vega, 2012: 81). Sacar algunas prebendas del flujo del capital, generando otras relaciones y asociaciones desde abajo para introducir sus mercancías, poniendo de ejemplo los fayuqueros en México. Precisamente, se trata de que «los sistemas y modelos económicos se mantienen mientras no cambien los comportamientos y las relaciones de fuerza que los configuran. La difusión de comportamientos humanos diferentes, y la estructuración de nuevas relaciones de fuerza, obliga a nuevos desarrollos» (Razetto, 1994: 41).

Relaciones culturales, sociales, económicas que inciden en la producción, el consumo y el trabajo del orbe. Proceso que, como alude Vega (2012), no es independiente de la globalización hegemónica. No obstante, esos flujos que transitan entre lo geográfico y lo mercantil no son críticos del capitalismo global, sino una afrenta a lo establecido y normado por las élites económicas y políticas. Ribeiro (2012) menciona que esto asienta la movilidad social, la participación de los sectores más excluidos en otro tipo de economía popular, donde llega parte de la riqueza global. Al mismo tiempo, estipula otra organización y asociación de la globalización popular bajo una dinámica desde abajo.

Por otro lado, Hinkelammert sobre la globalización dominante destaca la habitualidad del ser humano de conocer *ex-post*, que significa rebasar los márgenes permitidos y morigerar luego de lesionar la vida. Inclusive, estar estático frente a lo destruido, es un conocimiento inerme. Actuar desde una ética *ex-post* significa obrar cuando el menoscabo a la vida humana es irreversible. Las relaciones humanas puestas a prueba en el fuego de la caldera. Por ello, este escenario de la globalización neoliberal es un momento propicio para la inflexión ante el porvenir. Pensar de un modo más ético en relación con otros. De esta manera, es inalienable realizar una crítica a la predominancia de la ética utilitarista que dilata, aún más, la distancia entre unos y otros, ya que no ha asumido las consecuencias de su accionar. Es como si el pensamiento no pudiera dar la distancia reflexiva a la praxis para re-hacer otro horizonte, anclándose en la inmediatez de la ética y el interés propio. La utilidad revestida de felicidad. Hinkelammert propone una utilidad que sea un aporte a la vida humana, «es útil mantener las relaciones sociales vivas, aunque haya menos ganancias. Es útil conservar la naturaleza, aunque las tasas de crecimiento sean

más bajas» (2001: 166). Hinkelammert asevera que esta globalización rehúye de un presupuesto básico para la convivencia, «el reconocimiento del otro como sujeto más allá de cualquier cálculo de utilidad». (2001: 166). Reconocer al otro como sujeto in-instrumental es una apertura ética porque está libre del cálculo y el interés. Como dice Hinkelammert, tenemos que basarnos en la afirmación del otro y, claramente, esto es una preocupación ligada al no reconocimiento en la globalización. Hinkelammert advierte: «El otro implora: no me mates. Al no hacerlo, no se salva solamente al otro; uno también se salva a sí mismo. Y el otro es también la naturaleza [...] Me afirmo a mí mismo tanto como afirmo al otro» (2001: 178).

Ahora, en este contexto Hinkelammert propone una ética del bien común surgida por el apremio en que vivimos. Una ética que se opone a la relación mercantil totalizadora que trasgrede todas las esferas de la vida diaria. Una ética arraigada en lo cotidiano donde el bien común está resistiendo desde abajo, desde los contextos golpeados, desde lo popular, desde lo indígena al alero de la experiencia humana e histórica. Hinkelammert dice: «Ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones del mercado [...] no se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e inclusive, de entender experiencias de otros» (2001: 168). Una ética del bien común que es histórica, no se basa en leyes estáticas, sino en el dinamismo de la sociedad que le va mostrando los desafíos. Hoy, son las distorsiones del sistema las que corren el velo de una ética tradicional para dilucidar una ética del bien común que se opone a la inmoralidad del mercado. Por ello, los dueños del mundo globalizado no sienten la necesidad de una ética del bien común porque no sufren las lesiones que causan (ellos piensan eso), no padecen las distorsiones que agobian a las periferias del globo. Claro está, la ética del bien común se opone a los valores doblegados a un solo criterio. La idea es generar otros criterios desde la ética-política, desde la sabiduría y el estar de los pueblos, siempre en diálogo y apertura con otros. Por lo tanto, Hinkelammert en su propuesta ética cuestiona la ética funcional inmersa en cada trazo del sistema, sobre todo por perjudicar muchos contextos. En este sentido, argumenta que la ética funcional es una ética de la voluntad al poder. Es una voluntad del ser humano que no le interesan los derechos humanos. Precisamente, en el pensamiento de Hinkelammert destaca «la situación conflictiva entre el proyecto de globalización y el bien común» (2001: 174). De hecho, «el sistema consiste de normas institucionalizadas [...] no hay distinción posible entre el sistema y sus normas éticas» (2001: 170). Un sistema que

responde a una lógica funcional institucionalizada por las élites económicas y políticas. Una felicidad elegida por pocos, pero no para todos.

Otra característica de la ética del bien común es que es necesaria e interpela desde la exclusión, pues no ha sido escuchada por la jerarquía de las ciencias empíricas. De esta forma, esta ética tiende al equilibrio y la mediación y, en consecuencia, la inquina al cálculo de utilidad por interrumpir la relación entre los «valores de reconocimiento mutuo» (Hinkelammert, 2001: 177).

No obstante, no es suficiente con estos valores como una especie de discurso moralista y/o ingenuo. Se trata de interpelación y resistencia de los sujetos históricos, criterios desde lo negado de los sujetos situados. Criterios sobre leyes y normas institucionalizadas. Es una crítica a la abstracción de un sector de la humanidad para poner al ser humano en el centro de la reflexión ética donde la naturaleza y la tierra están incluidas. De este modo, la ética del bien común es una ética de la responsabilidad en relación con otros.

Premisas en la filosofía intercultural y la ética de la liberación. Hacia una ética reconstructiva

Una cualidad en la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt es la contextualidad de los sujetos, así desde el reconocimiento de nuestro suelo desplegar puentes de diálogo. O sea, según la perspectiva de Fornet-Betancourt desde el reconocimiento de nuestros contextos, del estar situados se camina hacia la interconexión con los mundos de otros mediante el diálogo intercultural, un «interlogos en la comunicación» (Fornet-Betancourt, 1994: 55). Entonces, será poco plausible generar otros horizontes políticos y económicos sin la «afirmación de la contextualidad» (Fornet-Betancourt, 2004a), de nuestra instalación en el mundo invisibilizada por la lógica de la negación. Allí, es inalienable tanto la interpretación como la interpelación para generar la ruptura frente a lo dominante por excelencia. «La filosofía intercultural apuesta por el diálogo con y entre estas culturas [...] para ampliar nuestro horizonte» (Fornet-Betancourt, 2004a: 137). En tal caso, el diálogo intercultural transgrede parte de la constitución de sí mismo porque no se puede pensar ni obrar sin otros. Supuesto central que concuerda, en algún modo, con la «ética de la interpretación» de Vattimo (1991) en cuanto a la traducción para una ética en el bosquejo vivo de la interpretación, considerando que ésta significa actos de traducción, sentidos que interactúan en la densa esfera práctica. La definición mutua emanará en la traducción de los sujetos y las comunidades. Vattimo

argumenta, precisamente, que el diálogo auxilia la historicidad de los valores y, por lo mismo, niega la cerrada universalización para contextos que son plurales. Así, la ética de la interpretación desafía el canon de la moral-normativa, pues la realidad inaprehensible de los mundos de vida desborda los valores pre-definidos. Por lo tanto, la ética de la interpretación es una ética de la abertura desde la traducción.

En esta perspectiva, de diálogo e intercambio con otros:

Por el momento, se puede señalar la idea de una reflexividad ‘entreculturas’ que refuerza Maliandi acerca del diálogo y del intercambio de discursos culturales: Para que la reflexión en sentido estricto, y, sobre todo, la reflexión deliberada se haga posible, tiene que haberse producido la contraposición con otras perspectivas, el intercambio comunicativo con ellas. Es decir, tiene que haber diálogo (Salas, 2006: 64).

El diálogo intercultural es traducción e interpelación al desencuentro humano en la convivencia, pero, sobre todo, es un medio de reconstrucción de lo humano entre ‘lo propio’ y ‘los otros’. «Diálogo que fomenta el conocimiento y la capacitación interculturales y que, por lo mismo, hace del diálogo de las culturas el medio para realizar procesos de transformación» (Fornet-Betancourt, 2004a: 138). Es este diálogo el que extiende la comprensión y la relación dialógica hacia la ruptura de lo asentado monológicamente. El diálogo potencia la reconstrucción de lo humano.

La apertura de las mismas a la crítica de sus miembros, pues es ruptura de la inercia que genera la habitual normalidad cultural y, con ello, inicio de procesos críticos de apropiación cultural. Y no hace falta decir que con esta ruptura se facilita, por otra parte, el diálogo entre culturas (2004a: 141).

Por otra parte, el diálogo hace posible la interconexión, una de las aristas más relevantes en la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt. Este momento de interconexión re-construye, no es re-productor de lo Mismo, del Yo, del individualismo. Abre surcos donde se han estancado pueblos en compartimentos comunicables. Fragmentación insoslayable en el orden colonial tal como lo plantearon Kusch (1976) y Fanon (1963). Por lo tanto, esta interconexión que señala Fornet-Betancourt es un momento dinámico, ético, político, en contextos complejos, potencialmente se construye cuando hay una

interrelación recíproca. Claro está, la relación con la ética, Salas menciona: «La interculturalidad aparece como una categoría ética inherente a la época de globalización, época en que tomamos mayor conciencia de vivir y convivir ‘entre’ tiempos y espacios propios, pero que requiere generar los caminos de reconocimiento para establecer algunos comunes» (Salas, 2006: 61).

Dejarse asombrar y permear por otros es creer que no se detenta la verdad absoluta sobre sí mismo, es pensar y actuar fuera de la dominación, desde una praxis liberadora. «Lo nuevo viene del otro [...] constituye en mí lo inesperado; se trata de la alteridad» (Dussel, 1973: 125).

La ética reconstructiva que se plantea en este escrito y que es palpable en la filosofía intercultural y la filosofía de la liberación, entre otros postulados relevantes, se re-define más allá de lo constituido por la capacidad de re-hacer desde los mundos de vida que manifiesta la alteridad. Esto nos mueve a rediseñar lo impuesto desde la irrupción con otros y a cuestionar el monólogo cultural que es parte de la Totalidad, que obstaculiza el devenir de la convivencia como curso y proceso. Uniformidad falaz, porque entre desencuentro y encuentro el dinamismo y aporte entre culturas no se puede soslayar, se puede parapetar tras el racismo, la exclusión y la incompreensión humana, pero existe en la relación.

La filosofía intercultural se esfuerza por mostrar que filosofar bajo las condiciones que requiere e impone la realización de ese diseño neoliberal del mundo es ante todo un ejercicio de compromiso con las fuerzas sociales y culturales que practican la resistencia; para, con ese respaldo de realidades posibles, contribuir a rediseñar el mundo (Fornet-Betancourt, 2004b: 133-134).

El diálogo intercultural es una oportunidad de re-humanizarnos fuera de lo egológico, un ir de camino hacia el comienzo de un Yo que se abre a los otros sujetos negados. Arista de apertura e irrupción que también está manifiesta en la ética de la liberación de Enrique Dussel. «Oír la voz-del-Otro como otro significa una apertura ética, un exponerse por el Otro que sobrepasa la mera apertura [...] de la Totalidad [...] anonadamiento y disponibilidad al Otro. La voz-del-Otro como otro re-voca la pretensión de absoluto que tiene la Totalidad y la con-voca [...] en la promoción de la justicia» (Dussel, 1973: 53). Por eso existe irrupción ética que quiebra en parte la Totalidad con la solidaridad, la responsabilidad y el reconocimiento con otros. Ejes que Dussel

dialoga con Lévinas. Apertura crítica invita a considerar al otro como parte de una comprensión y praxis más amplia, un sentido de esperanza ante valores, sensibilidades y corporalidades vueltos inhumanos. «Apertura es esperanza y no mera espera; es respeto que hace lugar a la revelación en el diálogo. De esta manera [...] es el ‘corazón que sabe escuchar’ la voz-del-Otro» (Dussel, 1973: 53-54). Ahora bien, la apertura en Dussel también se relaciona con el momento analéctico que es cuando los sujetos y exterioridades se ven en alteridad, un proceso ético-político que construye otra forma de actualidad que no termina en la mera justicia o la validez formal de la ética, sino en un nuevo horizonte de comprensión y praxis compleja con otros. O como expone Zygmunt Bauman (2004), «el yo puede nacer únicamente de una unión». Pero Fernet- Betancourt diría «proceso de convivencia dialogante» (Fernet- Betancourt, 2004a: 52) y, en tal caso, esta aseveración dilucida la importancia de abrirse hacia otro horizonte del hegemónico. Proceso que se prolonga en la espera mientras millones de seres humanos sufren en su negatividad material la hambruna, la racialidad, la concepción del bien y el poder. «La analéctica [...] adopta como punto de partido la trascendencia absoluta del otro [...] está más allá del horizonte de lo ya experimentado y comprendido» (Dussel, 2001: 19).

Curso de convivencia dialogante que potencia lo humano, lo crítico, lo ético hacia otras posibilidades inesperadas frente a un sistema adscrito a la mezquindad humana. Esto será medular para distanciarse, por ejemplo, de la globalización neoliberal. Proceso humano que puede romper la uniformidad y la primacía del orden económico.

La globalización en curso del neoliberalismo nos ofrece, por tanto, una clave contextual de primera importancia para comprender el carácter de la filosofía intercultural como una «filosofía para nuestro tiempo» [...] es o intenta ser una respuesta a los desafíos de la globalización del neoliberalismo a partir de la reactivización y movilización de las potencialidades de la humanidad (Fernet-Betancourt, 2004b: 133).

El diálogo crítico pensado desde la filosofía intercultural es motor para la reconstrucción de un mundo dividido e indolente con los considerados extraños y periféricos. Por eso, la recapacitación es otra arista central en el diálogo intercultural. Recapacitación con otros que aporta hacia un giro antropológico que es menester en este escenario histórico y político. «Ese giro antropológico significa, antes que cualquier otra cosa, tomar conciencia, justamente por

el diálogo intercultural, de que la humanidad necesita reaprender a plantear la pregunta por el ser humano» (Fornet-Betancourt, 2004b: 135). Por lo mismo, esta re-capacitación es una contribución ética y práxica para la ampliación de lo existente, irrumpir en lo Mismo y romper la jerarquía cultural y racial vuelta irremisible. «Se trata de adquirir nuevas capacidades humanas para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas» (Fornet-Betancourt, 2004b: 137). Lejos de una interculturalidad condicionada que cierra posibilidades y abre funcionalismos, sobre todo, cuando la reflexión intercultural se fija en fronteras y no ve aperturas como es el caso de la interculturalidad instrumental fomentada por el Estado.

En consecuencia, la idea es transitar hacia aquello que la filosofía de la liberación destacó en los años sesenta: «La historia como novedad». Una interculturalidad crítica que asuma la complejidad de la comunicación, el discurso crítico y la interrelación en un orden global, que no «reduce la interculturalidad a un diálogo horizontal y a un espacio neutro de relaciones» (Boccara, 2012: 18). La construcción de la realidad se hace desde un lugar y esta situialidad permite asumir que las epistemes y éticas lidian a la hora de confluir diversos contextos. De hecho, para Kusch la dominación trata de no advertir la realidad cultural y política diversa, porque existe una negación desde lo vivencial, la experiencia histórica y lo contextual, desde el estar siendo arraigado de los otros. Por lo mismo, el predominio cultural centralista realiza una «descalificación del estar» (Cullen, 1978: 118) de otros pueblos. Cullen dice: «Aquí es donde surgió la idea de crisis moral, como juicio absoluto [...] de edificarse al margen de los pueblos [...] Justamente, la sabiduría popular aparece fenomenológicamente como resistencia» (1978: 117).

Kusch (1976), Fornet-Betancourt (2004b), Salas (2006), Cerutti (2010), Boccara (2012) lo que proponen es un pensamiento renovador y/o una interculturalidad crítica que afrente el dominio geopolítico del conocimiento para extender las diversas potencialidades de lo humano. Si bien la interculturalidad no tiene la última palabra ni la respuesta a los dilemas en contextos colonizados porque allí hay que tensionarla con los propios sujetos y la descolonización, no concordamos con Pozo cuando expresa: «Es necesario partir de la premisa que al utilizar la palabra interculturalidad inmediatamente estamos situándonos en una representación occidental que no necesariamente permite comprender la diversidad de posturas epistemológicas» (Pozo, 2014: 39). Esto no es acertado, porque la interculturalidad en la fricción cotidiana lo que anhela desde la filosofía intercultural es deconstruir ese desencuentro ético, epistemológico, polí-

tico. Pero esa desconstrucción emerge de la misma interacción entre los sujetos y las culturas, en el relacionarse recíprocamente, no por la interculturalidad en sí misma. Más todavía, si consideramos la interculturalidad cooptada por el Estado. En palabras de Boccara (2012: 16), «la interculturalidad se encuentra así extraída del campo de las luchas políticas anti-hegemónicas indígenas [...], incorporada al dispositivo retórico-conceptual de las consultoras y agencias de cooperación y desarrollo. Se transforma en la ideología y metodología dominante». Más bien, esa postura se refiere a la interculturalidad funcional, inclusive, ésta no sería interculturalidad. «Proceso abierto hacia lo siempre nuevo, que nos lleva a transgredir fronteras» (Fornet-Betancourt, 1994: 78). Por lo tanto, no se relaciona con la filosofía intercultural ni pensadores como Fornet-Betancourt (1994), Salas (2006), o Durán (2004). Autores que han aportado pensamientos contrahegemónicos en nuestros contextos colonizados hacia otras formas de investigar y actuar como sujeto ético e histórico. Por lo mismo, destacan sus propuestas ante lo que subyace desde los contextos negados por la clase política y las elites globales. De los que están en primera fila como diría Fanon (1965) ante el colonialismo. De hecho, para Kusch el vivir y el estar permiten la indeterminación de esa realidad adjudicada como la única posible. Asienten re-crear hacia otro horizonte que cuestiona la ética y la política como dada y admitida desde la totalidad. Inclusive, Beck (1998) cuando se pregunta *¿qué es la globalización?* menciona que la globalización significa politización. Además, existe según él una subpolitización que genera la globalización. Una política adscrita al centro de la economía neoliberal global que merma, aún más, los pedazos de vida que jamás volverán en tantos seres humanos que sufren, que regalan su trabajo vivo con su cuerpo, sus estómagos, sus hígados, sus corazones. Consecuencias que no tienen vuelta atrás. Corolarios que encorvan hasta el fango la ya inexistente moral de la política de la Totalidad. Por eso, Beck alude a que la política es un «conjunto de oportunidades de acción y de poder suplementarias más allá del sistema político, oportunidades reservadas a las empresas que se mueven en el ámbito de la sociedad mundial [...] se traspasan a la autogestión de la actividad económica» (1998: 20).

Crítica al utilitarismo y ética crítica

Han existido muchas concepciones donde el bien propende a la felicidad del ser humano, desde los pensadores griegos como Aristóteles, Epicuro, Epicte-

to, etcétera. Posteriormente, San Agustín y los modernos Kant, Mill, Hobbes tendrán lo suyo. Ciertamente, las ideas están aunadas a la ideología, comprendiendo ésta en términos de Ricoeur (2001), es decir, la ideología como deformación y legitimación en una función integradora. Así, toda postura detenta ya una mediación simbólica. La ideología está integrada en todo imaginario sociocultural.

Ahora bien, incluso Hayek detenta una concepción del bien común. Para Hayek el bienestar común de una ‘sociedad libre’ se delimita como orden abstracto.¹ Ningún fin concreto en particular intentando la mejor oportunidad, orden que llama nomocrático gobernado por la ley. La relevancia del concepto nomocracia radica en que extiende la posibilidad de la coexistencia «pacífica» de los hombres para su mutuo beneficio. Según los liberales, el orden del mercado no da lugar a correspondencia, siendo imposible hablar de justo o injusto en una economía. Consideran sólo las consecuencias de las acciones que se pueden prever.

O sea, como señaló Hinkelammert, la globalización está bajo la lógica del utilitarismo que confunde la utilidad con la felicidad. El utilitarismo como propuesta ética tiene como grandes referentes a Bentham y John S. Mill. El problema no es que el utilitarismo proclame la mayor felicidad para la mayor parte de personas, sino que lo que entiende por felicidad y/o bien cambia en relación al contexto sociocultural. La pretensión del utilitarismo es con los resultados, anclándose demasiado en los fines. El utilitarismo es conocido como una ética consecuencialista. Deja de lado los medios, evade cómo se logran los fines y a quiénes afecta. Soslaya la cualidad y calidad por la cantidad y la utilidad. Y, por lo tanto, existe un problema para prever consecuencias y actúa *ex-post*. Para uno de los grandes exponentes del utilitarismo como John S. Mill hay una primicia al momento de la mayor felicidad: «utilidad». Hedonismo universalista que es una contradicción, porque también establece que la felicidad de los demás está por encima de las particularidades, así la felicidad sería un deber y la utilidad su imperativo categórico.

En la antigüedad occidental lo útil era considerado para hacer la virtud, los griegos lo llamaban *érgon*. Es un obrar que se basa en la prudencia. Es esta perspectiva ética la que custodia que los fines y los medios sean los adecuados en cada acción humana. Este vivir en base a la virtud y la sabiduría práctica

1. Lo que coincide con la abstracción de la globalización mencionada por Hinkelammert.

provee la felicidad. Los griegos a los fines lo llamaban *télos* y este debía encauzarse hacia la *eudaimonía* (felicidad). Entonces, el bien del ser humano pretendía la felicidad, pero se orientaba hacia la virtud, ésa era su finalidad. O sea, el fin de la acción ética sería el bien en virtud con otros, premisa central en la ética teleológica de Aristóteles. En cambio, en la ética utilitarista lo principal es ponderar las acciones que causan mayor placer a la mayoría y el menor daño. No obstante, hemos avizorado que esto no se ha concretado, menos aún, en la globalización neoliberal. La felicidad económica ha beneficiado a pocos y los deteriorados por el peso del orden político son muchos. El dolor es negado. ¿Acaso ese dolor irrumpe en algún lugar? ¿Qué sucede en el horizonte de los otros que no decidieron su felicidad? Expresión de la falta de reflexión sobre la ética y los medios para lograr prerrogativas de las élites. Por eso, es significativo pensar con sentido ético en la acción como fin es sí mismo, lejos del cálculo/beneficio de la lógica utilitarista que inunda al sistema-mundo. Sentido que fulgura en la complacencia de las injusticias sociales, la racionalidad instrumental, el sistema económico y el mercado. Dilemas relacionados con la tierra, los territorios, el ecosistema y la democracia. Lo cual cuestiona el vacío ético dentro la convivencia humana en relación con otros. La desigualdad crece en el mundo real, estridente y débil en amor al próximo, hechos concretos del que la globalización se abstrae escuchar. Paradoja en el utilitarismo, sobre todo, si pensamos en los inicios de esta teoría; por ejemplo, en Bentham se desprende: «no se dará más importancia a los intereses de una persona o grupo de personas que al resto de los afectados» (Rodríguez, 2001: 115).

Conclusiones

La ética del bien común en Hinkelammert y su crítica a la globalización insta a reflexionar lo importante de abrirse a otros horizontes para intentar comprender sentidos y praxis de renovadas posibilidades en la convivencia. Develando los complejos desafíos éticos ante la polarización y la desigualdad en el mundo. Por otro lado, tanto la ética del bien común, el diálogo intercultural, la ética de la liberación y el pensamiento situado dilucidan que el sistema-mundo no cambiará mientras no exista una recapacitación de los seres humanos. Diálogo crítico entre los diversos sujetos históricos y sus contextos, asumiendo que existes otros. Son puntos de vista que potencian el encuentro y la convivencia. En tal caso, se trata de una rehabilitación de lo humano frente a la ferocidad neoliberal y la cosificación del ser humano. Posibilidad creadora que

se expande desde la ética crítica y situada en apertura con otros. Ética hacia una reconstrucción, una transformación profunda ante la racionalidad instrumental y el cálculo de utilidad. En esta perspectiva, el sentido creador de una ética latinoamericana es un atributo inalienable. Premisa que ha sido expuesta como: «Hacia una ética con sentido creador» (Alvarez, 2014).

La ética necesita reflexionar profunda y críticamente, y aunque no se puede pronunciar un pedazo de la vida, de corporalidad, de esperanzas, es decir, no logramos traducir totalmente la situación en el mundo con los otros, podemos situarla para comprenderla y reconstruir la vida ética.

Respecto de las aristas expuestas entre la filosofía intercultural y la ética de la liberación, se asevera que en Fernet-Betancourt, a diferencia de Dussel, lo nuevo no vendría solamente del otro, sino de la interconexión copartícipe. Frente a esto se piensa que podría existir algún problema, en cuanto lo nuevo no viene sólo del Otro, el Otro también es un Yo. Dussel expone, «lo nuevo viene del Otro» (Dussel, 1973: 125), «el Otro que provoca el movimiento ético» (Dussel, 1972: 155), o cuando fundamenta: «El Otro como distinto y exterior al horizonte trascendental de lo Mismo puede proponer, en cambio, algo nuevo» (Dussel, 1973: 125) Aquí se propone que lo inesperado, lo nuevo, necesita de todas las partes, no una por sobre otra. Pareciera que Fernet-Betancourt en su propuesta intercultural, al enfatizar lo relacional y lo copartícipe de las culturas, es más atingente frente a nuestro contexto sociohistórico. Sobre todo, considerando que el eje apropiación/violencia del orden colonial está vivo y delimita la cartografía inscrita a partir de las líneas abismales del sistema-mundo. América Latina es una cartografía fisurada por el pensamiento abismal que menciona Santos (2010).

Por otro lado, algunas cualidades de una ética reconstructiva como la que acá se propone son: la apertura, la traducción, la irrupción del otro, la interconexión, el reconocimiento recíproco en la praxis, el sentido creador y la acción potencial frente a la realidad propia y ajena para no establecer ninguna por caducada, ni superior ni inferior, sino en relación la una a la otra. Una ética crítica y creadora que se re-plantea más allá de lo políticamente constituido por la capacidad de re-hacer, re-crear desde los mundos de vida.

Una fisura que devela la ética crítica al pensamiento ético totalizante es que no es plausible imponer un pensamiento ético unívoco o leyes universales como lo planteaba Kant en la modernidad. Las posturas universalistas y eurocéntricas son escuálidas ante la diversidad de culturas, del medio ambiente donde se fusiona lo geográfico con lo cultural, como diría Kusch. En otro

sentido, Samaniego (2005: 14) explicita que, «por el contrario, la imposibilidad de que las diferentes éticas, como propuestas edificantes, puedan orientar la globalización y su ideologización hace que, en términos de Amartya Sen, Occidente se parezca a un Titanic que ha perdido su rumbo». Pero, más que edificar y orientar, la ética que está en los sujetos históricos y políticos revela que existen otros horizontes y posibilidades, que se puede irrumpir por medio del discurso y la acción creadora. La orientación es más una cualidad de la ética deontológica o de la moral que trata de las normas.

Pero tampoco se trata de caer en un particularismo acérrimo, un esencialismo o un culturalismo totalitario, sino re-conocer un ethos diverso que se re-encuentra en la relación con los otros. Espacio intercultural que afronta los paradigmas de la dominación. Aparecen los otros no como verdad encapsulada, sino en la constitución de Sí Mismo y la alteridad, como diría Ricoeur (1996).

No se podría, entonces, realizar una crítica al condicionamiento del pensar y no pensar, sin cuestionar la epistemología y el orden social. Y, en efecto, el diálogo intercultural y la traducción desde la vivencia de la relación nos azusan a asombrarnos, a una acogida que aporta el re-pensar la teoría del conocimiento anclada a la certidumbre y la desconfianza frente a los otros rostros que sufren y que demandan reconocimiento. Extender nuestro horizonte teórico-práctico impele a un diálogo fecundo, no es un proceso unilateral a diferencia de los creen las élites políticas y económicas. ¿Cómo podríamos renovarnos como seres humanos sin otros que nos interpelen radicalmente, que nos enseñen otras visiones de mundo?

Por otro lado, la incomunicación permanente, base de la crisis antropológica de nuestros tiempos posmodernos, es parte de una incomunicación más fundamental como seres humanos que no nos ha permitido vivir en plenitud. La ética en esta dirección nos azusa a reflexionar necesariamente sobre los espacios comunes. La ética es inalienable de lo político. Sin embargo, es menester nuevas conceptualizaciones ante la complejidad actual.

Referencias

- ÁLVAREZ, Ingrid (2011). «Interculturalidad: aproximación conceptual en los actuales contextos históricos y políticos de un sistema globalizado y neoliberal». En Ana Rochietti (comp.), *Las bases histórico-políticas de la interculturalidad* (pp. 17-23). Córdoba: Centro de Investigaciones Precolombinas.
- . (2012). «La frontera de los otros en territorio ancestral mapuche. Desafíos

- y crítica a la integración como control geopolítico desde el pensamiento crítico latinoamericano». *Revista Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos* (Universidad Nacional de Río Cuarto), 4 (6): 67-81.
- . (2014). «Hacia una ética con sentido creador». *Perspectivas* (Universidad Silva Henríquez), 25: 55-65.
- BAUMAN, Zygmunt (2004). *Ética pos-moderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BECK, Ulrich (1998). *Qué es la globalización*. Barcelona: Paidós.
- BOCCARA, Guillaume (2012). «La interculturalidad como campo social». *Cuadernos Interculturales* (Universidad de Valparaíso), 10 (18): 11-30.
- CERUTTI, Horacio (2010). «Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural». *Revista de Filosofía*, 65: 77-96.
- CORONIL, Fernando (2000). «Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo». En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.87-112) Buenos Aires: Clacso.
- CULLEN, Carlos (1978). *Fenomenología de la crisis moral: sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Buenos Aires: Castañeda.
- DURÁN, Teresa, Marcelo BERHO y Felipe HIRIARTE (2004). «Contextualizando el concepto de interculturalidad en el marco de procesos sociales interétnicos». En Mario Samaniego (comp.), *Rostros y fronteras de la identidad* (pp.79-98). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- DUSSEL, Enrique (1972). *Caminos de liberación latinoamericana: interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros.
- . (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Dos tomos. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . (2001). *Ética de la liberación: en la edad de globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- FANON, Frantz (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (1965). *Por la revolución africana: escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2004a). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- . (2004b). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Alemania: Concordia.
- . (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: DEI.

- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (2004). *Todo Calibán*. Buenos Aires: Clacso.
- HAYEK, Friedrich (1982). *Los fundamentos de la libertad*. Buenos Aires: Centro de Estudios sobre la Libertad.
- HINKELAMMERT, Franz (2001). *El nihilismo al desnudo*. Santiago: Lom.
- KUSCH, Rodolfo (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- . (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- LÉVINAS, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- POZO, Gabriel (2014). «¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto de interculturalidad». *Revista Polis*, 38: 1-13.
- RAZETO, Luis (1994). *Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento*. Santiago: PET.
- RIBEIRO, Gustavo (2012). «Globalización popular y el sistema mundial no-hegemónico». *Revista Nueva Sociedad*, 241, disponible en <www.nuso.org>.
- RICOEUR, Paul (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- . (2001). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- RODRÍGUEZ, Leonardo (2001). *Ética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SALAS, Ricardo (2006). *Ética intercultural*. Quito: Abya-Yala.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- SAMANIEGO, Mario (2005). *Condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: un proceso incierto*. Barcelona: CIDOB.
- TUBINO, Fidel (2004). «Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico». En Mario Samaniego (comp.), *Rostros y fronteras de la identidad* (pp.151-165). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- VATTIMO, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- VEGA, Carlos (2012). *La calle para quien la ocupa*. *Revista Nueva Sociedad*, 241, disponible en <www.nuso.org>.

Sobre la autora

INGRID ÁLVAREZ es Licenciada en Trabajo Social por la Universidad Católica de Temuco. Diplomada en Filosofía y Sabiduría Ancestral Mapuche. Magíster en Ética Social por la Universidad Jesuita Alberto Hurtado. Trabajó como profesora de ética y filosofía latinoamericana en la UCT en Temuco, también

como investigadora y coordinadora del diplomado para dirigentes sociales en La Araucanía. Investigó sobre mujeres bicentenarias con la Dibam. Integrante de la Red de Paisajes Integrados sobre Estudios Sudamericanos en Córdoba. Ha participado en el Grupo del Pensamiento Filosófico en Chile. Su correo electrónico es <ingridal2009@gmail.com>.

