

LOS DISCURSOS PRÁCTICOS Y LOS DESAFÍOS FILOSÓFICOS DE LA INTERCULTURALIDAD Y LA UNIVERSALIDAD

DORANDO J. MICHELINI
(UNRC)

Resumen

El artículo tematiza los desafíos que presentan la interculturalidad y la universalidad a la reflexión filosófica. Se busca mostrar que los discursos prácticos, tal como los comprende la ética del discurso, pueden hacer aportes significativos para la solución de los problemas que surgen con motivo de la tensión conflictiva entre universalidad e interculturalidad.

Palabras clave: Interculturalidad, universalidad, discursos prácticos

Abstract

The article is concerned with the challenges posed by interculturality and universality to philosophical reflection. It seeks to show that practical discourses, as understood by discourse ethics can make significant contributions to solving the problems that arise because of the tension between universality and intercultural conflicts.

Key words: interculturality – universality – practical discourses

Las ideas de multiculturalismo y de una sociedad multicultural han surgido en Estados Unidos, en los años sesenta del siglo pasado, como respuesta al fracaso de la homogeneización cultural y racial de la sociedad norteamericana y del ideal del desarrollo de una cultura común a partir de los diferentes aportes culturales de los inmigrantes, que ya estaba presente en la fundación de ese país. El *multiculturalismo* se inspira

filosóficamente en la idea ilustrada de *tolerancia* y en principios liberales como los de *igualdad* y *diferencia*. La idea de *multiculturalidad*, aunque en muchos casos ha contribuido a una convivencia razonable en la diversidad, no se ha perfilado como un fenómeno incompatible con una homogeneización de las culturas (la cual se expresa, por ejemplo, en los conceptos de “crisol de razas” y “mestizaje cultural”) ni ha resuelto la problemática de una integración justa y pacífica de la sociedad en el respeto mutuo de las diferencias. A su vez, la tolerancia, como idea articuladora de la multiculturalidad, puede cumplir un papel importante en determinadas situaciones o etapas históricas de una sociedad, pero encuentra límites infranqueables cuando se trata de comprender al otro en su alteridad y de valorar las diferencias de forma creativa y equitativa.¹ Es por ello que la noción de *multiculturalidad* ha sido criticada y suele ser reemplazada por la de *interculturalidad*.²

A diferencia del multiculturalismo, la idea de *interculturalidad* es más amplia y creativa: refiere al enriquecimiento mutuo entre las diversas culturas, y se refleja en diversos ámbitos de la interacción social.³ Así, por ejemplo, la *educación intercultural* surge como una propuesta que permite concebir a cada individuo como sujeto de respeto

1 La idea de *multiculturalidad* se inspira en los principios liberales de la *individualidad*, la *igualdad* y la *tolerancia* hacia el otro. (W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1995; Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, FCE, 1992). Sin embargo, esta noción oculta la existencia de desigualdades e inequidades sociales, las cuales no permiten a los diferentes grupos relacionarse de forma equitativa en la sociedad, y dejan intactas las instituciones, las estructuras de privilegio y las relaciones de poder. (C. Walsh, *La interculturalidad en la educación*. Lima. DINEBE, 2001; *Ibid.*, *Propuesta para el tratamiento de la interculturalidad en la educación. Documento base*. Instituto del Bien Común, Lima, 2000, disp. en. URL: <http://www.ibcperu.org/doc/isis/12953.pdf>, 13-12-2012). En tal sentido, la consideración de la diversidad cultural desde la perspectiva del multiculturalismo se limita a la constatación y la descripción de la existencia de grupos de diferente origen, los cuales han transitado procesos históricos en desigualdad de condiciones. El uso tolerante de prácticas menos discriminatorias no implica un compromiso de replanteo y superación de las condiciones que originan las desigualdades producidas. El reconocimiento de la legitimidad a la diversidad cultural se traduce en el derecho de cada sujeto a vivir su cultura, pero manteniendo la separación entre ellas. De esta manera se produce solamente un relativo reconocimiento de los derechos del otro, que no resulta suficiente para generar cambios en pos de condiciones de mayor justicia y reconocimiento. A diferencia de ello, con la noción de *interculturalidad* se busca expresar la necesidad de *reconocimiento de las culturas en su alteridad*. No se trata de un mero tolerar al otro, sino de un diálogo sobre la base de la igualdad, la justicia, la responsabilidad y la solidaridad mutuas. Se trata de comprender al otro, no de hacerlo objeto de estudio o de dominación.

2 Para ilustrar esta sustitución, podemos remitirnos al ámbito educativo. En las políticas educativas, el término *multiculturalidad* es principalmente descriptivo: remite a la multiplicidad de culturas que coexisten dentro de un espacio determinado -sea local, regional, nacional o internacional-, sin que ellas tengan necesariamente relaciones mutuas. A diferencia de ello, el concepto de interculturalidad pretende hacer justicia con la diversidad, el reconocimiento del otro y la convivencia creativa, justa y pacífica con lo extraño.

3 Biagini, H., Roig, A. (2008), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Editorial Biblos; W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, *op. cit.*; Ch. Taylor, *El multiculturalismo...*, *op. cit.*

por parte de sí mismo y por parte del otro; al mismo tiempo, promueve la comprensión de sí mismo en el diálogo con los otros, en un proceso de transformación mutua que no excluye la diferencia, el disenso y el conflicto. En América Latina, por tomar sólo un ejemplo, los fenómenos de la migración y del encuentro de culturas es una problemática histórica que presenta desafíos que impactan directamente en distintos ámbitos de la sociedad, como en los ámbitos económico, social, jurídico-político, educativo y religioso.⁴ La reflexión sobre la *interculturalidad* pretende no sólo criticar la discriminación, el racismo y la exclusión, sino también promover la paz, la igualdad y la solidaridad entre las distintas culturas, así como formar ciudadanos conscientes de las diferencias y capaces de trabajar conjuntamente en el desarrollo y la construcción de una democracia justa e igualitaria.⁵

En América Latina, los trabajos de Raúl Fonet Betancourt y de Ricardo Salas Astrain han hecho contribuciones relevantes para la dilucidación y precisión de la problemática de la interculturalidad en el ámbito filosófico y ético-político.⁶ Con el término *interculturalidad*, los autores mencionados buscan comprender tanto las complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales a nivel local y global, como el desarrollo de relaciones *entre* personas que buscan mantener y promover críticamente los conocimientos y las prácticas culturales de la comunidad de pertenencia. La reflexión sobre la acción intercultural reconoce las asimetrías de poder (sociales, económicas, políticas) y parte de las condiciones institucionales que limitan la posibilidad de que el “otro” pueda ser reconocido como sujeto con identidad propia y diferente. En tal sentido, la *filosofía intercultural* busca impulsar activamente procesos de intercambio a través de

4 M. L. Rubinelli, “Cuestiones de diversidad e interculturalidad en el pensamiento latinoamericano”, *Anuario de Filosofía argentina y americana*, 2007, N° 23. 193-207; *Ibid.*, *¿Los otros como nosotros?: Interculturalidad y derechos humanos en la escuela. Reflexiones desde América Latina*, 2010, 1° Ed. Humahuaca, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy; A. Scribano, “Multiculturalismo, teoría social y contexto latinoamericano”, en: *La Factoría*, 1999, 9, URL: <http://www.lafactoriaweb.com/articulos/scribano9.htm#> (10-12-12); J. R. Seibold, “La ciudadanía intercultural. Un nuevo desafío para nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños. Primer Encuentro Internacional. La perspectiva de la interculturalidad. Reflexiones y testimonios desde América Latina”, Cuenca (Ecuador), 28-30 de noviembre de 2007, disp. en URL: <http://www.foroeducativo.info/SEIBOLD-INTERCULTURALIDAD.pdf> (10-12-12)

5 M. C. Reigadas, “Participación democrática en Latinoamérica y teoría de la democracia deliberativa habermasiana”, en: D. J. Michelini, A. Crelier, G. Salerno (Eds.), *Ética del discurso. Aportes a la ética, la política y la semiótica*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2010, p. 156-171.

6 R. Fonet Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001; *Ibid.*, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004; *Ibid.*, “Interculturalidad”, en: H. Biagini, A. A. Roig, *Diccionario...*, op. cit., pp. 299-300. R. Salas Astrain, *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos: (re) lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, 2003; *Ibid.* (Coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, UCSH, 2005, 3 Tomos.

mediaciones sociales, políticas y comunicativas que permitan construir asociaciones y espacios de encuentro y de diálogo entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas.⁷

La problemática de la interculturalidad es inseparable de cuestiones relacionadas con la identidad y la diferencia. El hecho de relacionarse simétricamente con personas, saberes, sentidos y prácticas culturales distintas requiere un conocimiento tanto de la propia identidad cultural como de las peculiaridades de las otras culturas. Esto no implica necesariamente que se deban rescatar hábitos o costumbres ancestrales o que sea necesario realizar un repliegue al pasado, sino que concierne más bien a la necesidad de abrirse a los elementos que contribuyen a formar la identidad individual y colectiva, al reconocimiento, a la autoestima y la autenticidad, etcétera.⁸

En la sociedad actual, el fenómeno de la interculturalidad presenta desafíos no sólo socio-económicos, políticos, jurídicos, religiosos y educativos, sino también morales. La creciente pluralidad, heterogeneidad y conflictividad cultural tiene consecuencias directas para la convivencia ciudadana en un Estado y una sociedad democráticos, puesto que ellas constituyen un generoso manantial de elementos que pueden contribuir a la creatividad y al enriquecimiento mutuo, pero que también pueden ser fuente de disensos y conflictos.

En lo que sigue, me propongo presentar la problemática de la interculturalidad desde el punto de vista filosófico, tal como ha sido elaborada por algunos de sus principales representantes latinoamericanos (1), con el fin de determinar algunas implicancias ético-morales que se plantean en el ámbito de una ética intercultural, y, en particular, en lo que se refiere a la comprensión de la *universalidad*. (2) A continuación argumento en favor del *discurso práctico*, en el sentido que le da la ética discursiva a este concepto, como el medio más idóneo para pensar los problemas y resolver los conflictos morales a nivel intercultural. (3) Concluyo sosteniendo que la ética discursiva -en tanto que ética universalista sensible a los contextos históricos y culturales de interacción, y respetuosa de la pluralidad y diversidad de formas de vida- ofrece las mejores

7 C. Walsh, *Propuesta para el tratamiento...*, op. cit.

8 F. Tubino, *Interculturalización y multiculturalismo*, Lima, PUCP, 2001, disp. en URL: <http://www.ibcperu.org/doc/isis/12943.pdf> (10-12-12); Ibid., *Interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico*, Lima, 2003b, disp. en URL: <http://www.ibcperu.org/doc/isis/12994.pdf> (10-12-12); Ibid., *La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. Encuentro continental de educadores agustinos*, Lima, 2005a; Ibid., *Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico*. Instituto del Bien Común, Lima, 2003a, disp. en URL: <http://www.ibcperu.org/doc/isis/12960.pdf> (10-12-12); Ibid., "La praxis de la interculturalidad en los Estados nacionales latinoamericanos", en: *Cuadernos Interculturales*, Viña del Mar, 2005b, disp. en URL: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/552/55200506.pdf>. (10-12-12)

condiciones-marco para pensar las cuestiones morales que una ética intercultural no debe soslayar, y a las que debe dar una respuesta convincente. (4)

1. UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE LA INTERCULTURALIDAD

Son muchos los pensadores latinoamericanos que han abordado la cuestión de la interculturalidad y que han desarrollado tesis relacionadas con la identidad cultural, la globalización y la interculturalidad, el diálogo intercultural,⁹ la educación intercultural, etcétera.¹⁰ En este punto haré exclusivamente referencia a la cuestión de la ética intercultural y me restringiré asimismo al pensamiento de algunos de sus principales exponentes, como Raúl Fornet Betancourt y Ricardo Salas Astrain.

La convivencia pacífica y justa entre las diversas culturas depende no sólo del cumplimiento de determinadas instancias económicas, políticas y jurídicas, sino también de cuestiones éticas y morales. En el ámbito de la ética intercultural se plantean, por

9 *Diálogo intercultural* es un concepto sumamente ambiguo. En primer lugar, desde un punto de vista conceptual podemos distinguir los dos términos que componen el concepto y tratar de especificar los diversos usos que se hace de cada uno de ellos. Por *diálogo* puede entenderse, por ejemplo, una alocución pública, un intercambio existencial o una mera conversación edificante. Lo dialógico puede estar también vinculado con la racionalidad e, incluso, con las pretensiones de validez del *logos*, en el sentido de un discurso filosófico. A su vez, el término *intercultural* puede ser usado en diversos sentidos: por ejemplo, como perspectiva de relación e intercambio fácticos entre las culturas; como expresión que atañe a la coexistencia más o menos conflictiva de formas de vida, tradiciones y valores diversos, a la convivencia en una misma sociedad de distintas comunidades culturales, etcétera. Con el término *diálogo intercultural* podemos referirnos así “por igual a prácticas comunicativas tan diversas como una conversación informal entre miembros de tradiciones culturales diversas en el que priman la tolerancia y el respeto, un coloquio académico en el que cada cual puede exponer su manera de ver el mundo y de vivir en él, una negociación entre líderes de diferentes religiones, un intercambio entre artistas y, aún, una oración común entre fieles de diferentes confesiones” (C. M. Gómez Rincón, “Paz y diálogo intercultural”, en: *ERASMUS*, 2012, 2, p. 255-277).

En segundo lugar, el concepto *diálogo intercultural* puede ser interpretado como un hecho, como algo que está dado *de facto* en muchas partes del mundo (por ejemplo, en América Latina), pero también como un ideal o como algo que debe ser construido y alcanzado progresivamente. En este último sentido, el concepto no remite a una mera descripción de hechos, sino que tiene un carácter normativo.

En tercer lugar, el *diálogo intercultural* puede ser percibido como un medio para que las culturas se conozcan mejor, para que puedan saber algo más unas de otras e intercambiar conocimientos y sentimientos sobre valores, tradiciones y formas de vida, o para buscar coincidencias respecto de cómo alcanzar la paz mundial o el entendimiento entre religiones, etcétera. También puede ser apreciado como una instancia más exigente, a saber: como un instrumento para superar la violencia y resolver los conflictos no sólo de forma pacífica, sino también justa. En este trabajo nos referimos fundamentalmente a esta última forma de interpretación del diálogo intercultural, es decir, como instancia que requiere de una reflexión moral.

10 En América Latina hay aportes relevantes sobre interculturalidad no sólo desde un punto de vista ético-filosófico y educativo (Salas Astrain, Fornet-Bentacourt, Tubino) sino también desde una perspectiva interdisciplinaria, “capaz de asumir el análisis de los desafíos que la complejidad de las relaciones entre sujetos culturales diferentes y las enormes asimetrías que las sociedades actuales plantean (...)” (M. L. Rubinelli, “Cuestiones de diversidad..., op. cit., p. 194).

ejemplo, las siguientes cuestiones: ¿es necesario y posible hallar una base común para establecer no sólo un diálogo entre las culturas, sino también instancias normativas que vayan más allá del horizonte de la propia comunidad y la propia cultura? Dada la diversidad de valores, identidades y formas de vida en las distintas culturas: ¿es posible hallar un piso común que favorezca el diálogo y conduzca a un entendimiento no meramente estratégico, sino también *moralmente* relevante? ¿Es posible establecer un diálogo intercultural que conduzca a una interacción corresponsable, sin imposiciones ni dominación? Desde un punto de vista normativo: ¿basta para resolver conflictos, de forma justa y pacífica, acudir a los valores y las normas de una comunidad histórica y cultural determinada, o es necesario apelar a principios universales?

En el ámbito de la filosofía y la ética son muchas las teorías y posiciones que, desde la segunda mitad del siglo XX hasta el presente, han desarrollado una crítica a la Modernidad, la racionalidad y la cultura europeas, y que han elaborado, de una forma u otra, un pensamiento alternativo.¹¹ En este trabajo me referiré particularmente a la filosofía y la ética interculturales, y examinaré en ellas, de modo ilustrativo, la relación entre *interculturalidad* y *universalidad* desde el punto de vista moral.

2. INTERCULTURALIDAD Y UNIVERSALIDAD

En lo que sigue, esbozo el cometido de la filosofía intercultural (2.1), con la finalidad de poder evaluar las críticas a la idea de universalidad que surge en la modernidad y que, por diversos motivos, ha sido -y sigue siendo- criticada como avasalladora de las tradiciones, los valores y las formas de vida no occidentales (2.2), y de explicitar luego una nueva forma de universalidad (2.3), respetuosa de la diversidad y la alteridad de las culturas.

2.1 El cometido de la filosofía intercultural

La interculturalidad representa una exigencia de calidad en las relaciones entre las culturas y supone, además, una actitud de apertura al otro y de transformación recíproca.¹² La reflexión intercultural, en tanto que movimiento de pensamiento alternativo,

11 H. Biagini, A. Roig, *Diccionario...*, op. cit.

12 Ibid.

constituye una propuesta programática para la transformación del mundo globalizado e incluye un alto contenido utópico que demanda un compromiso -tanto teórico como práctico- en favor de “una humanidad solidaria conviviente en muchos mundos”¹³. Según Fernet Betancourt, Grecia no es la cuna de la filosofía: el pensamiento griego no es más que una tradición filosófica entre otras, y la imposición a nivel global del pensamiento filosófico griego no es más que una muestra del proceso de dominación occidental. De ahí que el punto de partida de la filosofía intercultural no está en Grecia, sino que lo constituye “la experiencia de las culturas de la humanidad como lugares donde se practica filosofía”¹⁴. Con esta toma de posición inicial, la filosofía intercultural pretende marcar diferencias en la comprensión no sólo del diálogo intercultural, sino también de la racionalidad filosófica sin más.

2.2 Racionalidad, formalismo y etno-eurocentrismo ante la crítica de la filosofía intercultural

La filosofía intercultural no parte de una crítica *radical* de la razón. La razón filosófica no es cuestionada en cuanto tal, sino sólo en la medida que la razón filosófica de Occidente pretendió -o pretende- imponerse como *la* racionalidad sin más, sin advertir que a ella le son inherentes múltiples deficiencias, como el *formalismo*, el *monoculturalismo* y el *logocentrismo*.

La filosofía intercultural cuestiona los “formalismos sacrificadores de la materialidad de la vida y de las culturas” [...] con el fin de recuperar la capacidad crítica y reubicar la razón mediante “la consulta abierta de sus usos plurales en las prácticas culturales de la humanidad”¹⁵. La interculturalidad representa una nueva comprensión de la relevancia de los contextos culturales, por lo cual el conocimiento, la acción y la misma filosofía no pueden dejar de considerar los ‘lugares’ en que se forjan las racionalidades”, ni tampoco prescindir de una “crítica sistemática de los usos monocéntricos de cultura”, y, especialmente, del “descentramiento del propio contexto como punto privilegiado para observar a los otros”¹⁶. En tal sentido, Salas Astrain reconoce los aportes de la ética

13 R. Fernet-Betancourt, “Filosofía intercultural”, en R. Salas Astrain (Coord.), *Pensamiento crítico...*, op. cit., T. II, p. 401.

14 Ibid., p. 401.

15 Ibid., p. 404.

16 R. Salas Astrain, *Ética intercultural...*, op. cit., p. 78s.

discursiva en relación con la elaboración de una nueva teoría de la racionalidad e, incluso, con la elaboración de una ética intercultural, aunque también se hace eco de las críticas de *logocentrismo* que se realizan a la ética discursiva.¹⁷ A este respecto pregunta si “una teoría pragmática centrada en la justificación de una comunicación ideal puede ser significativa para responder a los problemas éticos urgentes de los pueblos y las comunidades de vida en América Latina”¹⁸. Este interrogante se complementa con la sospecha de que la ética discursiva, más allá de sus propias pretensiones, no está en condiciones de proveer un criterio de verdad para las normas morales. El anclaje pragmático-trascendental en ideas regulativas impediría asimismo a la ética del discurso “asumir la contingencia de los procesos históricos en su búsqueda de realización”¹⁹.

La idea de razón que propone la filosofía intercultural se aparta de toda sistematicidad científicista, y entiende que las prácticas culturales “son el lugar donde se van cristalizando los modos en que el género humano aprende a dar razón de su situación en un universo concreto (dimensión contextual) y a razonar, con las razones de los otros, sobre lo que mejor conviene a todos para realizar en todos los contextos la humanidad de todos (dimensión universalizante)”²⁰. La filosofía intercultural hace tomar conciencia no sólo de la realidad del multiculturalismo, sino de la realidad de exclusión, la cual presenta grandes y complejos desafíos al diálogo intercultural y a una convivencia intercultural basada en la igualdad y la justicia. En el caso de América Latina confluyen, por ejemplo, la cultura occidental, la indoamericana y la afroamericana; sin embargo, desde el punto de vista no sólo económico y político, sino también educativo y cultural, Occidente impuso -y a menudo pretende seguir imponiendo- sus puntos de vista y sus formas de vida sin tomar en consideración las culturas autóctonas. Es por ello que la mayoría de las críticas al etnocentrismo, al eurocentrismo, al logocentrismo y al colonialismo apuntan a señalar el carácter *monológico* y *dominador* de la cultura occidental. Veamos, a modo de ejemplo, algunas críticas al etnocentrismo y al eurocentrismo.

La filosofía intercultural centra algunas de sus críticas más fuertes en el etnocentrismo y el eurocentrismo. El *etnocentrismo* consiste en defender como

17 Ibid., p. 152.

18 Ibid., p. 159.

19 F. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José de Costa Rica, DEI, 1995, p. 69.

20 R. Fernet Betancourt, “Filosofía intercultural”, en R. Salas Astrain (Coord.), *Pensamiento crítico...*, op. cit., T. II, p. 404.

universales -sin fundamento suficiente, y, por ello, ilegítimamente- valores y formas de vida particulares. La ideología etnocentrista pretende imponer como universales intereses particulares que no pueden ser sostenidos mediante buenas razones, sino sólo mediante el poder. En tanto que forma peculiar de etnocentrismo, el *eurocentrismo* es un fenómeno histórico que surge en Europa con el Renacimiento, la Modernidad y el capitalismo: uno de sus elementos característicos es considerar la cultura europea como *cualitativamente superior* a todas las demás, y, por ende, como la *única universalmente válida*. Sobre esta base ideológica, la cultura occidental ha fundado no sólo su expansión a nivel mundial, sino también su negación de las otras culturas, y la dominación del otro como un asunto de derecho propio.²¹ Si bien ya los griegos diferenciaban cualitativamente entre “griegos” y “bárbaros”, en la Modernidad aparecen sistemáticamente nuevas formas de dominación legitimadas en la superioridad de la cultura europea. Ejemplos paradigmáticos son las argumentaciones de Juan Ginés de Sepúlveda, relacionadas con la superioridad de la cultura europea y el consiguiente derecho que los españoles se autoadjudicaron para dominar a los indígenas, incluso mediante la fuerza;²² otro es la distinción entre “civilizados” y “bárbaros”, que en Argentina sirvió para escindir al pueblo entre habitantes autóctonos y personas cultas y civilizadas, principalmente de origen europeo.²³ Estos dos ejemplos ponen de manifiesto no sólo una realidad histórica sino también la relevancia ideológica del fenómeno del *etno-eurocentrismo*. Es por ello que la filosofía intercultural sostiene justamente que la cultura latinoamericana nunca fue considerada por Europa como valiosa en sí misma, sino sólo como objeto de dominación o, a lo sumo, de estudio especializado.

Más allá de estas críticas de la filosofía intercultural, algunos pensadores sostienen que la idea de los derechos humanos -la cual ha jugado y juega un papel importante en los debates sobre interculturalidad- es un ejemplo concreto de pretensión ilegítima de universalidad de la cultura occidental frente a las demás culturas. El origen *occidental* de la idea de los derechos humanos atentaría contra la legitimidad que gozan los valores y las normas locales de las distintas culturas, e invalidaría su aplicación a nivel global. De Souza Santos afirma, por ejemplo, que “...mientras los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a funcionar como localismos

21 J. G. Santos Herceg, “Etno-eurocentrismo”, en R. Salas Astrain (Coord.), *Pensamiento crítico...*, op. cit., T. I, p. 341-354.

22 Ginés de Sepúlveda (1967), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México: FCE

23 Sarmiento, D. F. () (1970), *Facundo o civilización y barbarie*, Buenos Aires: Alianza

globalizados, una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales. Concebidos, como han estado, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento del cosmopolitismo occidental contra cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada en otra parte. Así, el ámbito global de los derechos humanos se obtendrá a costa de su legitimidad local²⁴. En este texto puede destacarse lo siguiente:

En primer lugar, Santos tiene razón cuando sostiene que los derechos humanos, tal como están formulados actualmente, han surgido en Occidente, provienen de una determinada cultura y están enfocados en el individuo. Su afirmación de que -desde un punto de vista sociológico, político y cultural- no es posible hablar de tales derechos como de derechos universales es igualmente evidente. Comprensible es también su apreciación de que sería necesario propiciar un proceso de traducción entre los derechos humanos y las visiones de dignidad y vida buena de otras culturas.²⁵

En segundo lugar, la afirmación de que lo particular y lo local son irrelevantes ante una realidad global hegemónica, solamente es válida para el ámbito político, pero no para la universalidad ética. Por cierto que es un error equiparar “lo universal” con “localismos globalizados”. La pretensión de una particularidad de imponerse ilegítimamente sobre otras como universal debe ser rechazada por injusta. De hecho, a través de la historia hubo muchas comunidades, pueblos y culturas que, aprovechándose de su poder, se han impuesto hegemónicamente sobre otras. Sin embargo, lo universal en el sentido práctico-moral no debe ser confundido con este tipo de imposiciones, dado que las normas universales tienen validez para todos por igual. *Universalidad* no es tampoco equivalente a *totalidad*. Por definición, la universalidad moral no puede ser hegemónica: si es hegemónica, no es universalidad moral, y viceversa. En tal sentido, los derechos humanos pueden ser criticados como una idea hegemónica y monocultural no por el simple hecho de haber surgido en Europa, sino sólo cuando una particularidad (por ejemplo, la de la cultura occidental) pretende imponerse sobre otra, apelando no a buenas razones, sino a la violencia.

24 B. de Souza Santos, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el Derecho*, Madrid, Trotta, 2009, p. 513.

25 B. de Souza Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 101.

En tercer lugar, si no hay derechos universales, no es posible resolver los conflictos interculturales de forma justa y pacífica, porque sin universalidad sólo queda espacio para acuerdos locales y compromisos estratégicos. Dicho de otra forma, la universalidad es una precondition para la legitimidad moral de las particularidades. La pretensión de universalidad, si no fuera una cuestión de *razón*, sino sólo un asunto meramente *occidental* -es decir, una idea que surgió en Occidente y que sólo tiene valor para la cultura occidental-, sería también una cuestión meramente *accidental*.

En síntesis: entre *universalidad* y *particularidad* hay una relación tensa y complementaria a la vez. Por un lado, sólo la razón está en condiciones de ofrecer parámetros de imparcialidad que sean capaces de dirimir, de forma justa, pretensiones de validez (más allá de la mayor o menor comprensión que en un determinado momento pueda tenerse de otras culturas, y de los acuerdos fácticos que puedan lograrse entre las distintas culturas). La inteligibilidad de los lenguajes y la tarea hermenéutica en todo lo que se refiere a una mayor comprensión del otro pueden contribuir a mejorar las relaciones entre las culturas, pero no ofrecen un criterio ético-normativo para evaluar imparcialmente las distintas pretensiones de validez. Por otro lado, y como veremos más adelante, sólo mediante una *universalidad sensible al contexto* es posible defender, de forma racional y justa, las particularidades.

De acuerdo con lo anterior, los criterios transculturales deben estar provistos de instancias universales de moralidad y no deben ser concebidos exclusivamente como el resultado de una tarea de coordinación de coincidencias fácticas. Lo moralmente inaceptable no puede ser compensado ni con la tolerancia ni con el mero ejercicio de una traducción intercultural. Santos define la traducción intercultural como un “traducir saberes en otros saberes, traducir prácticas y sujetos de unos a otros, es buscar inteligibilidad sin homogeneización. En este sentido, se trata de una traducción al revés de la traducción lingüística. Intentar saber qué hay de común entre un movimiento de mujeres y un movimiento indígena, entre un movimiento indígena y otro de afrodescendientes, entre este último y un movimiento urbano o campesino, entre un movimiento campesino de África con uno de Asia, dónde están las distinciones y las semejanzas. ¿Por qué? Porque hay que crear inteligibilidad sin destruir la diversidad”²⁶. Esta forma de comprender la traducción es ciertamente relevante para el ámbito sociológico, político y jurídico, porque puede ayudar a una mejor comprensión del otro, pero es *moralmente* insignificante,

26 Ibid., p. 32.

puesto que no posee una relevancia ético-normativa. Comprender una cultura desde los *topoi* de otra cultura requiere ciertamente de un diálogo amplio y de un esfuerzo de traducción, pero esta comprensión no aporta de por sí criterios que permitan dirimir *imparcialmente* los disensos y conflictos.

2.3 El problema de la universalidad desde la perspectiva de la filosofía y ética interculturales

Según la filosofía y la ética interculturales, la universalidad propia de la modernización es inadecuada para reflexionar críticamente en el marco de las sociedades multiculturales, puesto que “plantea serios desafíos éticos en su universalización hegemónica”, lo cual resulta destructivo para las formas de vida y las tradiciones de culturas no occidentales, en las que causa “malestares profundos”²⁷. Esta crítica de la filosofía y la ética interculturales no conduce, sin embargo, a una renuncia de la universalidad, sino a una interpretación diferente de la idea de universalidad de la tradición filosófica moderna occidental.

La filosofía y la ética interculturales parten de *hechos históricos concretos*, como de la constatación de los excluidos, de las voces acalladas y las culturas dominadas, y de realidades que afectan a la humanidad en su conjunto, como la crisis ecológica y las diversas formas de pobreza. Sin embargo, ellas no permanecen encerradas en el horizonte de una comunidad o de una cultura. Sus pretensiones son *universalistas*, pero no reivindican ninguna tendencia a la armonía, la uniformidad, la homogeneidad o al formalismo. En tal sentido, sus críticas van dirigidas, por ejemplo, contra el etno-eurocentrismo, es decir, en contra de aquella idea que consagra al pensamiento y la cultura occidentales como los únicos universalmente válidos. A diferencia de ello, la universalidad intercultural es radicalmente inclusiva, y se enriquece con la pluralidad de voces y los aportes de las diversas culturas, historias y tradiciones.

Siguiendo con esta línea de pensamiento, Ricardo Salas Astrain sostiene que la ética intercultural tiene como una de sus tareas prioritarias “comprender los registros discursivos que condensan las formas de reflexividad acerca de los valores y normas en las culturas”²⁸. En consecuencia, la reflexión intercultural no remite exclusivamente a una

27 R. Salas Astrain, *Ética intercultural...*, op. cit., p. 40.

28 Ibid., p. 47.

situación particular (por ejemplo, a la realidad indígena), sino que busca dar razones que permitan la convivencia entre las diversas comunidades culturales. La interculturalidad alude, en términos generales, a la relación entre grupos étnicos y culturales distintos, a su mutua comprensión y a su valoración.

Ahora bien, junto con la universalidad y la diferencia, es necesario tener en cuenta la problemática de la “conflictividad”²⁹. La universalidad, comprendida en el sentido que proponen la filosofía y la ética interculturales, no debe tender a la homogeneización de las normas, la vida y la cultura: “La meta de la con-vivencia no debe confundirse en ningún caso con la pacificación de las (conflictivas) controversias entre las diferencias, mediante la reunión de las mismas en una totalidad superior que las apropia y armoniza”³⁰. A este respecto, la filosofía y la ética interculturales aprecian la razón argumentativa como relevante para la reflexión ético-filosófica, aunque afirman también que toda racionalidad debe ser comprendida como plural y contextual, esto es, como perteneciente a una historia y una cultura determinadas. Dado que las múltiples voces de la razón son históricas y contextuales, ellas están cargadas siempre de cultura y tradición. Más aún, en la realidad histórica y cultural están dadas las condiciones de posibilidad tanto del diálogo intercultural y de un entendimiento con el otro que no implique imposición y dominación, como de una ética del reconocimiento del otro, de su identidad y su alteridad.

Mientras que, desde un punto de vista ético-discursivo, puede sostenerse que hay una *tensa complementariedad* entre el universalismo moral y las diferencias culturales, otros sostienen que la universalidad ya no se plantea en oposición o tensión con lo particular, sino como cultivo del “diálogo entre universos contextuales que testimonian su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación”³¹. En este último caso, la comunicación no tendría fundamentos teóricos o trascendentales, sino que se trataría de una *reflexión contextual* mediante la cual se transmiten experiencias y referencias fundantes de los distintos universos que entran en relación. Es por ello que la ética intercultural puede ser comprendida como una interminable tarea de *traducción* entre contextos culturales diversos y heterogéneos. La interpretación e interpelación mutuas de los diversos mundos culturales están orientadas fundamentalmente a la comprensión del otro, a descubrir unilateralidades y a criticar toda pretensión de universalidad que no surja

29 Ibid., p. 29.

30 R. Fernet Betancourt, *Transformación intercultural...*, op. cit., p. 47.

31 R. Fernet Betancourt, “Filosofía Intercultural”, en R. Salas Astrain, *Pensamiento crítico...*, op. cit., T. II, p. 403.

y se consolide sobre la base de la diversidad y la pluralidad. Mediante el diálogo intercultural, una cultura puede abrirse a la otra y hallar puntos de coincidencia y de reconocimiento mutuo, aunque esto no debe suponer que una parte pueda *convencer* a la otra.

A la reflexión hermenéutica de la filosofía y la ética interculturales les alcanza con *comprender* que cada cual puede ver las cosas desde un punto de vista diferente, desde perspectivas y experiencias diversas, sin necesidad de que se disponga también de *buenas razones para convencer* y de *criterios* racionales para la solución imparcial de disensos y conflictos. Es justamente por ello que la idea de universalidad de la filosofía intercultural debe ser concebida como un “esfuerzo de traducción”: “los universos culturales se traducen, y traduciéndose unos a otros van generando universalidad”³². Frente a esta apreciación, la ética del discurso destaca que, mediante la traducción, lo máximo que puede alcanzarse es una nueva y mejor *comprensión* del otro y de sus interpretaciones, pero no una resolución de la cuestión de la *validez* de las interpretaciones.

3. DISCURSO PRÁCTICO E INTERCULTURALIDAD

En lo que sigue quisiera defender la tesis que la ética del discurso, en tanto que teoría ética-marco, es capaz de responder de forma eficaz a los desafíos que plantea la interculturalidad. En tal sentido, sostengo que los *discursos prácticos* ofrecen un procedimiento adecuado para resolver las cuestiones morales, y se presentan como un instrumento apropiado para resolver de forma justa y pacífica los conflictos que surgen en un mundo signado por la pluralidad de formas de vida y la diversidad cultural.

3.1 Diversidad y normatividad

Desde hace algunas décadas, los procesos de globalización se intensifican y entran en tensión con la diversidad de las culturas; se presentan así, a primera vista, como un obstáculo para el diálogo intercultural y para una convivencia pacífica y justa. En efecto, por un lado, la globalización parece destruir la *identidad cultural* y las *tradiciones* de las culturas que no han pasado por procesos de modernización y de secularización, a

³² Ibid., p. 403.

la vez que la mundialización de las comunicaciones tiende a la uniformidad y la unidireccionalidad de los procesos de desarrollo. Por otro lado, la *diversidad cultural* es vista a menudo como un fenómeno que no contribuye justamente a localizar un suelo común y solidario para el diálogo y el entendimiento sobre problemas que afectan no sólo la comunicación y el diálogo entre las culturas, sino incluso la misma supervivencia de la especie humana.

Ante los numerosos problemas globales que enfrenta la humanidad (como la crisis ecológica, la pobreza extrema, los conflictos raciales, étnicos, religiosos, etcétera), cuya solución depende de la colaboración y la solidaridad conjunta, los interrogantes que se plantean a una filosofía intercultural que pretende hacer justicia con la diversidad y la pluralidad, sin renunciar a las exigencias responsabilidad y solidaridad globales³³, son múltiples y complejos. Entre otros, se cuentan los siguientes: ¿Basta con partir en el pensamiento y la interacción de la propia realidad cultural para lograr una convivencia justa y pacífica? ¿Es posible hacer justicia con la diversidad y la pluralidad sin remitir a la universalidad? ¿Qué tipo de universalidad sería aquella que, sin renunciar a normas o principios universales, es sensible al contexto, a la historicidad y a las culturas? ¿Es posible, desde las experiencias particulares, universalizar normas que sean intersubjetivamente vinculantes? ¿Está en condiciones la reflexión filosófica de reconstruir un tipo de racionalidad universalmente válida?

La *diversidad* es un hecho y una característica distintiva de las sociedades globales de la actualidad. En cuanto tal, la problemática de la diversidad puede ser abordada desde distintos puntos de vista, como el sociológico, antropológico, jurídico, político, religioso, etcétera. Al respecto, quisiera destacar, sin embargo, las dos cuestiones siguientes: en primer lugar, que la diversidad puede ser tanto un manantial de ideas, valores y formas de vida para el enriquecimiento mutuo, como una fuente de conflictividad y de disenso. En segundo lugar, la diversidad, al tratarse de un *hecho*, no ofrece -ni puede ofrecer- ningún parámetro para enjuiciar la validez moral de las normas y los valores vigentes en una cultura. En consecuencia, las normas y los valores que no superan el horizonte de la propia cultura no son aptos para evaluar imparcialmente las distintas pretensiones de validez que se ponen en juego en toda relación intercultural. Dado que no

33 D. J. Michelini, *Globalización, interculturalidad, exclusión. Estudios ético-políticos*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2000; J. Wester, "Dimensiones y retos de una educación para la responsabilidad ciudadana", *Utopía y praxis latinoamericana*, 2008, N° 42, pp. 55-69.

todo lo diverso es de por sí correcto y bueno, diversidad y normatividad moral están en permanente tensión. La tarea propia de una teoría moral es justamente hacer un aporte para la elucidación y determinación de un principio moral que sea capaz de comprender y salvaguardar la diversidad, y, a la vez, normativamente relevante, de modo que permita distinguir entre lo que es bueno para mí y para nosotros, y lo que es bueno para todos.³⁴

3.2 Discurso práctico e interculturalidad

La cuestión de la diversidad está articulada directamente con la problemática de la interculturalidad. Los *discursos prácticos*, tal como los entiende la ética discursiva, se presentan como un procedimiento que puede hacer frente, de forma racional, a los desafíos inherentes no sólo a la cuestión de la diversidad sino también a la conflictividad intercultural. En tal sentido, en lo sigue explico sucintamente las características de los discursos prácticos y expongo brevemente en qué sentido los discursos prácticos pueden contribuir a la resolución pacífica y justa de los conflictos interculturales.

3.2.1 Características de los discursos prácticos

De un modo general puede afirmarse que el discurso es “la única posibilidad existente para nosotros, los hombres, de resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez”³⁵. En lo que sigue quisiera aclarar porqué el procedimiento argumentativo de los discursos prácticos se presenta como la instancia adecuada para la solución pacífica y justa de los conflictos interculturales. Este procedimiento implica, entre otras cosas, respeto de la *autonomía*, *equidad* en las intervenciones de los interlocutores y *exclusión de la violencia*.

Los discursos prácticos son respetuosos de la autonomía no sólo individual, sino también de todas y cada una de las comunidades, de sus valores y formas de vida. *Autonomía intercultural* significa que cada cultura tiene el derecho de hacer valer sus tradiciones, valores y formas de vida, para lo cual se necesita también de un proceso hermenéutico de entendimiento mutuo (es decir, de un proceso que sea capaz de

34 J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.

35 K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 155.

comprender tradiciones, valores y formas de vida de otras culturas, y de superar los problemas relacionados con la diversidad cultural).

El derecho a ser respetado está articulado, sin embargo, con la obligación de respetar a los demás. Los discursos prácticos garantizan este equilibrio a través de la *radical inclusión* de todos los interlocutores. Se trata de escuchar a todos los interlocutores, y de no excluir de la argumentación ninguna problemática que se considere significativa para la propia subsistencia natural y social. Ningún tema de interés público ni ningún interlocutor afectado por la interacción de otros interlocutores deben ser excluidos del discurso práctico. Sólo de esta forma es posible lograr resultados imparciales y obtener normas justas.

La exclusión de toda forma de violencia asegura que los resultados de los discursos prácticos sean obtenidos en base a los mejores argumentos, y no como consecuencia de la imposición de intereses egoístas, del autoritarismo o del poder. En los discursos prácticos no se pretende imponer dogmáticamente un punto de vista ni de aventajar a nadie (por ejemplo, mediante el engaño o recursos retóricos meramente estratégicos): se trata de convencer al otro en base a las mejores razones, no de persuadirlo mediante estrategias egoístas y de manipulación. La fuerza no coercitiva del mejor argumento se sustenta siempre en buenas razones. Buenas razones son aquellas que pueden alcanzar consenso porque no se basan en intereses y derechos particulares, sino que se sustentan en el interés general, toman en cuenta los derechos y las obligaciones de todos y cada uno de los afectados, y favorecen resultados imparciales y justos.

3.2.2 Resolución pacífica y justa de conflictos interculturales

La ética discursiva, al exigir la realización efectiva de discursos prácticos, ofrece la posibilidad de un diálogo hermenéutico y comprensivo con el otro, y de una resolución imparcial de disensos y conflictos. Esta exigencia remite al hecho de que hay acuerdos que posibilitan una convivencia pacífica, pero sólo de forma parcial y a costa de terceros. Los compromisos políticos se basan generalmente en pactos de conveniencia mutua o en estrategias que no privilegian la búsqueda del mejor argumento ni aspiran a alcanzar un resultado imparcial. A diferencia de ello, la resolución pacífica y justa de conflictos en

general, y de conflictos interculturales en particular, requiere de un procedimiento que asegure la imparcialidad de las decisiones, tal como sucede en los discursos prácticos.

La ética discursiva ha formulado un principio moral irrebasable, el cual ofrece “un marco general y vinculante para toda ética normativa”³⁶, dentro del cual es posible apreciar el derecho de cada punto de vista y evaluar imparcialmente las distintas pretensiones de validez. La equidad discursiva contribuye a que los resultados del discurso práctico sean justos, puesto que los mismos surgen del común acuerdo de los interlocutores y se apoyan en el sí y el no de cada uno de los posibles afectados. En las relaciones interculturales, los discursos prácticos no sólo permiten visibilizar los derechos de los distintos puntos de vista y las razones de los otros, sino que ofrecen también un parámetro para evaluar la legitimidad moral de las mismas.

Los conflictos interculturales pueden ser resueltos de formas diversas. Por ejemplo, entre las culturas puede llegarse a *acuerdos fácticos*, de modo que los conflictos no resulten perniciosos para las culturas involucradas. También puede haber *compromisos estratégicos* que se sustenten en la búsqueda de valores comunes entre culturas diversas, de modo que se consolide una cierta tolerancia mutua para evitar males mayores. La búsqueda de este tipo de acuerdos y compromisos dentro de y entre sociedades multiculturales, con una diversidad considerable de valores y normas, es ya, por cierto, un aporte relevante para el ámbito de la política y las relaciones internacionales. Sin embargo, la teoría ético-discursiva afirma que los acuerdos fácticos y los compromisos estratégicos no pueden equipararse nunca al punto de vista moral, que tiene pretensión de universalidad. En consecuencia, los conflictos interculturales que pretendan ser resueltos desde el punto de vista moral deben poder ser juzgados con criterios que aseguren la imparcialidad de los resultados.

4. La ética discursiva como moral universalista sensible al contexto

La búsqueda de principios universales en el ámbito de la moral no tiene que ver con acuerdos fácticos ni compromisos estratégicos, sino con el hallazgo de parámetros que permitan distinguir lo justo de lo injusto, lo correcto de lo incorrecto. La ética discursiva sostiene, por cierto, que no basta con la mera fundamentación del *principio*

36 W. Kuhlmann, *La significación de la ética discursiva para la filosofía práctica*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2012, p. 10.

moral, sino que además hay que tener en cuenta el *contexto de aplicación* de las normas morales, lo cual implica considerar las condiciones históricas -situacionales y culturales- en las cuales los interlocutores discursivos tienen que hacer valer las normas bien fundamentadas. Ahora bien, en el ámbito de la moral no se buscan meras coincidencias entre las normas y los valores de las distintas culturas, sino normas correctas y justas. Por consiguiente, la cuestión ético-filosófica relevante no es hallar coincidencias fácticas entre las culturas y entre los diversos valores de las distintas comunidades, sino principios normativos que sean universalmente válidos y, por ende, que puedan ser utilizados como parámetros imparciales de una evaluación racional y justa de las distintas pretensiones de validez.

La ética del discurso sostiene que quien argumenta reconoce implícitamente determinados presupuestos universales, los cuales poseen un contenido normativo. En consecuencia, de los presupuestos de la situación argumentativa puede obtenerse el contenido de una moral *universal*. Ahora bien, ¿de qué tipo de universalidad se trata?

La ética discursiva distingue entre *cuestiones evaluativas* y *cuestiones morales*: las primeras remiten a los valores, al *ethos* de un pueblo o una cultura, y a formas de vida sustantivas particulares -es decir, a lo que es bueno para mí y para nosotros-, mientras que las segundas refieren a lo que es bueno para todos, es decir, a cuestiones de justicia. En relación con ello, la tarea central de la ética es concebida por la ética discursiva como una explicitación y fundamentación del punto de vista moral. Por punto de vista moral se entiende aquella instancia que permite enjuiciar con *imparcialidad* las distintas pretensiones de validez. En tal sentido, los disensos y conflictos morales pueden ser *imparcialmente* considerados y evaluados en un discurso argumentativo. El discurso argumentativo es una forma exigente de comunicación que trasciende las formas concretas de vida y, más específicamente, un procedimiento adecuado para la solución racional, justa y pacífica de disensos y conflictos, puesto que los interlocutores discursivos asumen en su interacción argumentativa la perspectiva de la situación ideal de habla o comunidad ideal de comunicación, las cuales refieren no sólo a los miembros de mi grupo y de mi comunidad, sino a todos los interlocutores racionales en tanto que seres lingüística y comunicativamente competentes.

Habermas ha ofrecido una versión del *principio de universalización* como regla de argumentación, la cual enuncia: "Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento

universal para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo particular puedan ser aceptadas sin coacción alguna por *todos* los afectados³⁷. Con esta apreciación, la ética discursiva no pretende descalificar o minimizar la importancia que en el mundo de la vida tienen la intuición, la afectividad, las pasiones, etcétera, sino sólo acentuar la relevancia *epistémica* del discurso y la argumentación cuando se trata de establecer la *validez* de las normas morales, especialmente en casos de disenso y conflicto. La praxis argumentativa es el instrumento más racional de que disponemos los seres humanos -en tanto que seres lingüística y comunicativamente competentes- para resolver los conflictos de intereses de forma justa, pacífica y corresponsable. Cuando se trata de precisar y determinar la validez universal de una norma y, por ende, de fundamentar su vincularidad intersubjetiva, la racionalidad discursiva pone de manifiesto una relevancia epistémica superior a otros tipos de racionalidad (por ejemplo, a la racionalidad instrumental o a una racionalidad hermenéutica), puesto que apela a la intervención crítica de todos y cada uno de los afectados. Dicho brevemente, no es posible obtener resultados justos e imparciales sin discursos argumentativos, o al margen o en contra de la praxis discursiva.

Las exigencias de la racionalidad argumentativa dependen del cumplimiento de determinados postulados de universalidad, que Habermas denomina *situación ideal de habla* y que Apel conceptualiza como *comunidad ideal de comunicación*. Entre los postulados que son presupuestos de forma inevitable y contrafáctica por los interlocutores discursivos se cuentan los siguientes: la consideración de los intereses no sólo de los participantes en el discurso, sino también de los posibles afectados; la no limitación temática o temporal del discurso argumentativo; el postulado de la argumentación en serio y del principio de veracidad de los interlocutores; el principio de exclusión de la violencia, en todas sus formas. La perspectiva universalista de la ética del discurso implica que los participantes en un discurso en el que se trata de resolver conflictos de intereses entre personas o grupos deben someter a debate no sólo los intereses de los demás argumentantes, sino también la autocomprensión de las propias necesidades y aspiraciones. El principio de universalización exige que los participantes en un discurso tomen distancia de los intereses subjetivos, de modo que sus pretensiones puedan ser criticadas desde el punto de vista de lo que sea aceptable para todo interlocutor discursivo. A ello va unido la exigencia que los propios puntos de vista sean considerados provisorios, que estén sujetos a crítica y a revisión, y que eventualmente puedan ser

37 J. Habermas, *Aclaraciones...*, op. cit., p. 36.

modificados en caso que la perspectiva subjetiva lesione o entre en contradicción con el resultado de un discurso práctico.

Ahora bien, en el marco de la ética discursiva no hay posibilidad de resolver disensos y conflictos de forma justa sin la consideración adecuada del *contexto* de acción. Por un lado, la versión pragmático-universal de la ética del discurso, aunque separa tajantemente entre cuestiones de justicia y de vida buena, y toma críticamente distancia tanto del universalismo abstracto como del contextualismo y del relativismo,³⁸ sostiene que, “por lo general, los problemas de aplicación... revisten mayor urgencia que los problemas de fundamentación”³⁹, y exige “que se tengan en cuenta las consecuencias y los efectos secundarios que se deriven (previsiblemente) en los contextos dados del seguimiento universal de la norma en cuestión”⁴⁰. En tal sentido, los discursos de aplicación, orientados a la toma de decisión en situaciones concretas y contextuales, requieren de otros elementos para la toma de decisión que los que son necesarios para el discurso de fundamentación, tales como una información detallada de las condiciones de acción y una ponderación adecuada de los rasgos relevantes que es necesario tener en cuenta para decidir en forma responsable. Para lograr este cometido, Habermas, apoyándose en las investigaciones de Klaus Günther,⁴¹ distingue entre *discursos de fundamentación* y *discursos de aplicación*. Mientras que en los discursos de fundamentación se examina sólo la validez *prima facie* de las normas morales, en los discursos de aplicación se busca precisar qué norma es la más adecuada en una situación concreta de decisión y de acción.

Por otro lado, la versión pragmático-trascendental de la ética discursiva se autocomprende como una teoría ética de la responsabilidad no rigorista,⁴² puesto que toma tan en serio las condiciones de aplicación contextual como la fundamentación última de la validez de las normas morales. En tal sentido, Apel elaboró una parte especial de reflexión para la fundamentación de la aplicación de las normas morales en contextos históricos signados por la diversidad, la conflictividad y la interculturalidad. En su libro de 1988 presenta un nuevo principio -el “principio de complementación”

38 Ibid., p. 9.

39 Ibid., p. 91.

40 Ibid., p. 46.

⁴¹ K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

⁴² J. Habermas, *Aclaraciones...*, op. cit., p. 101. R. Maliandi, *Ética convergente. Aporética de la conflictividad*, Buenos Aires: Las cuarenta, 2010, p. 250.

(*Ergänzungsprinzip*),⁴³ el cual alude a los criterios de validez y de aplicación de las normas morales y conlleva la exigencia de cooperar en la creación de condiciones que posibiliten un seguimiento responsable de las normas válidas en el mundo de la vida.⁴⁴

En síntesis, y más allá de la controversia y de los problemas concretos irresueltos en ambas teorías, queda claro que la ética del discurso se autocomprende como una teoría universalista sensible al contexto, que tiene en cuenta no sólo los problemas de fundamentación de la validez de las normas morales, sino también las problemáticas de las consecuencias de las acciones para los afectados, de la adecuación situacional y contextual de la aplicación de las normas válidas y de la exigibilidad de su seguimiento por parte de interlocutores responsables. El discurso práctico se presenta así como un procedimiento adecuado para la solución no sólo de problemas relacionados con la fundamentación de la validez de las normas morales, sino también con la fundamentación de los problemas normativos concretos que surgen en sociedades pluralistas, interculturales y conflictivas. La ética discursiva, en la medida que toma en cuenta los intereses de todos los interlocutores discursivos y las consecuencias que pueda tener el seguimiento generalizado de las acciones consensuadas para todos y cada uno de los afectados se presenta como una teoría moral universalista de la responsabilidad, sensible al contexto, que resulta ser *apropiada* tanto para el planteo libre y crítico de todos los intereses, aspiraciones y derechos que están en juego en sociedades interculturales, como para la solución *imparcial* de disensos y conflictos en vista de una toma de decisión corresponsable y solidaria. Con ello debería quedar claro que la ética discursiva, mediante los discursos prácticos, puede hacer aportes significativos para la solución de los

43 K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 147, 299.

44 La discusión entre los fundadores y máximos representantes de la ética discursiva siguió luego su curso en la medida que Habermas rechazó la propuesta apeliana relacionada con un principio que exija a los interlocutores discursivos colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de la ética discursiva, a la vez que propuso que dicha tarea debe enmarcarse en el ámbito del Derecho. Habermas rechaza, además, todo metadiscurso para fundamentar las distintas formas de argumentación,⁴⁴ y comprende el principio del discurso como un principio *neutral*, del cual se derivan tanto el principio "U" como el principio del Derecho y de la Democracia. La respuesta de Apel fue contundente: en su opinión, la nueva propuesta habermasiana representa "la disolución de la ética del discurso"⁴⁴. En la medida que el Derecho es ubicado en el mismo nivel que el discurso moral, ya no es posible hallar ningún fundamento moral para fundamentar el Derecho.

problemas y desafíos que plantean la interculturalidad y la universalidad a la reflexión filosófica.