

Borders: intersubjective and cultural

Herrera Salazar, Gabriel

 **Gabriel Herrera Salazar**
gabofritz08@hotmail.com
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Analéctica
Arkho Ediciones, Argentina
ISSN-e: 2591-5894
Periodicidad: Bimestral
vol. 0, núm. 5, 2014
revista@analectica.org

Recepción: 04 Marzo 2014
Aprobación: 30 Junio 2014

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/251/2511085006/>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3893849>

Resumen: El trabajo tiene como objetivo delimitar las condiciones mínimas necesarias para un diálogo intercultural con pretensión de bondad y justicia. La vida humana se presenta como criterio material transcultural. Dicho diálogo solamente se puede dar a partir de ir más allá del “yo” egocéntrico fetichizado que niega la alteridad. La razón y perspectiva cultural étnica coexiste análogamente en las naciones poscoloniales y se encuentra en asimetría, desventaja que tiene su origen en la exclusión y violencia de culturas dominantes que por intereses económicos se niegan al diálogo justo.

Palabras clave: alteridad, vida, diálogo transcultural, intercultural.

Abstract: The objective of the work is to define the minimum conditions necessary for an intercultural dialogue with the intention of goodness and justice. Human life is presented as a cross-cultural material criterion. Such dialogue can only occur from going beyond the fetishized egocentric “I” that denies otherness. Ethnic cultural reason and perspective coexists similarly in postcolonial nations and is in asymmetry, a disadvantage that originates from the exclusion and violence of dominant cultures that for economic interests deny fair dialogue.

Keywords: alterity, life, cross-cultural, intercultural dialogue.

Relativismo cultural

Para el antropólogo Clifford Geertz (2002), el nuevo orden mundial del capital internacional ha producido un mundo en pedazos. La heterogeneidad del mundo desmembrado es imposible de ser cubierta por grandes teorías. En este relativismo multicultural, los géneros disponibles de descripción y valoración no encajan; el mundo irregular, cambiante y discontinuo requiere de un replanteamiento no sólo en la manera en que percibimos la realidad, sino también en la manera de conceptualizar, escribir y vivir, es decir, en el modo de ser.

Diálogo intersubjetivo y cultural

El diálogo es más complejo en el nivel de la facticidad que en el formal del derecho. En la praxis dialógica existe el silencio de aquella subjetividad que escucha y trata de comprender, de caso contrario no es un diálogo sino monólogos inconexos entre sí. El escucha utiliza sus sentidos para interiorizar e interpretar la epifanía de la alteridad que interpela con su presencia; sin embargo, el mensaje que se interpreta nunca es idéntico al real en cuanto tal.

Toda subjetividad para interpretar parte de su construcción cultural y utiliza esa estructura para tratar de comprender la alteridad que se revela. La interpretación es limitada gracias al a priori de nuestra cultura madre y a los límites marcados por nuestra sensibilidad. Es imposible conocer la verdad desnuda de la alteridad en su totalidad. La presencia y la interpretación ya son encubrimientos.

Sin sensibilidad no puede existir diálogo, ya que la sensibilidad sensorial es una condición material necesaria que precede al habla y su lingüística[1]. El grito antecede a la palabra y la vida humana como corporalidad real es anterior a todo sonido gutural[2]. Es decir, el grito “¡ay!” es siempre antes que todo “¡socorro!” como palabra estructurada por una cultura; pero el “¡ay!” no puede existir si no existe la vida humana. Sin vida no hay diálogo, ni interpretación, ni palabras, ni lingüística; entonces, la condición material fundamental para entablar la posibilidad del diálogo es la vida humana (Dussel, 1998)[3]. La vida del viviente es el “criterio” material transcultural.

El “¡ay!” como expresión humana que interpela, es un grito que estremece al escucha, aquel que se queja de dolor está ahí, es la alteridad que se revela en un áspero lamento tan desgarrado que no alcanza a pronunciar palabra alguna. El “¡ay!” es la interpelación no de un texto escrito, sino de aquel que sufre y padece la existencia en su cuerpo. Así para poder comenzar un diálogo lo mínimo necesario es: la vida humana como criterio transcultural y la manifestación material de la alteridad que está más allá de mí.

La cultura madre es el a priori que construye a la subjetividad. Nuestra praxis está condicionada intersubjetivamente por la cultura que nos acogió, nos cuidó y nos amamantó en el proceso de aprender a sobrevivir ante los peligros del mundo[4]; sin embargo, ninguna cultura se puede proclamar como la “única” y “verdadera”, descalificando a todas las otras distintas a ella de “bárbaras” o “incivilizadas”.

Poseer particularidades culturales nos permite diferenciar rasgos, pero a su vez nos lleva a no privilegiar a una cultura por sobre otra, sino a tratar de comprender las diferencias. El mostrar las limitaciones de nuestra interpretación y las diferencias culturales existentes en la alteridad nos conducen a aceptar al otro en su distinción.

De la misma manera ningún humano puede ser el modelo perfecto a imitar, ya que no hay norma ni sistema establecido perfecto, pues ningún humano lo es, entonces ¿Cómo diferenciar la patología de lo sano? ¿Quién pone el criterio contundente para poder catalogar a alguien de “incivilizado”? ¿Cuál sería el criterio de verdad para fundamentar un diálogo con pretensión de honestidad que evite la perversión en el diálogo intercultural?

Podemos comenzar aclarando que el científico interpreta desde su subjetividad y la experiencia existencial de su vida; su interpretación -al igual que la de cualquier otra subjetividad- está cargada de equívocos, no puede ser de otra manera, ya que los límites humanos de la subjetividad no permiten comprender al otro en su totalidad, nunca se puede ser el otro, nos podemos acercar e intentar comprender con la experiencia existencial de la subjetividad cultural, pero no se puede ser el otro en cuanto tal, ya que si hipotéticamente pudiéramos hacerlo sería absurdo.

El médico como cualquier otro ser humano, está atrapado en su propia experiencia existencial histórica. Así, la interpretación que el psiquiatra realiza de su “paciente” puede ser muy diferente de lo que realmente le acontece al otro, al “anormal”. La interpretación humana implica movernos en el campo de las especulaciones, en dónde el especialista se auto afirma como el “sano”, pero ¿acaso la vida de un humano que se dice ser científico es “pura” como una hoja en blanco? ¿El terapeuta no tiene conflictos internos que determinen su subjetividad y esta determina a su vez la interpretación que hace de los otros sujetos de su vida, de su mundo cultural y de otras culturas?

La subjetividad construida culturalmente se presenta en la persona como determinación para la interpretación[5]. De esta manera el diálogo con pretensión de honestidad se tendría que entablar en un lenguaje “silencioso”, por medio de las sensibilidades de los dialogantes, más allá de la lingüística[6]; estaría lleno de errores o carente de la verdad única, ya que ninguno de los dialogantes tiene la certeza total de que la interpretación que se hace del otro es la correcta.

La cultura del otro también tiene su verdad fundamentada en la racionalización de sus mitos con los cuales inconscientemente intentan expresar las experiencias subjetivas metafísicas[7]; sin embargo, como ya dijimos, ninguna cultura puede autoproclamarse como la verdad única, total, auténtica, ejemplar, absoluta; lo sano por excelencia, lo inequívoco, el fin de la historia, ya que después de ella no existe nada más “civilizado”. No puede ser así, pues ni la cultura egipcia, inca o griega, ni la occidental, ni la capitalista, pueden ser perfectas. La auténtica pretensión de honestidad sería sin certezas, sin palabras, sin verdades absolutas.

Para nosotros, filósofos de un país poscolonial, el problema radica en poner en cuestión los principios de culturas que se pretenden superiores y por ello son opresivas. En nuestra situación el problema es poner en duda el dogmatismo de los fundamentos culturales de los grupos dominadores.

La cultura Occidental ha caído desde hace siglos en un egocentrismo dominador, fetichizado, antropocéntrico; ya que no ha aceptado históricamente la racionalidad de otras culturas y las ha calificado de “bárbaras” e “incivilizadas”, útiles, esclavizables, no-humanas. En su guardar silencio no escuchan al otro, ya que es un monólogo a dos voces disfrazado de diálogo, ensimismados razonan para sí mismos, hablan para mandar al otro, no escuchan para aprender. Para este “yo” dominador patológico, el otro es inexistente o en el mejor de los casos es un objeto de estudio, un medio o instrumento con valor de uso y cambio, una mercancía, es explotable.

Para nosotros la razón del otro no es lo irracional, como pensaron los invasores extranjeros que fueron recibidos en el choque cultural de Europa y Amerindia. La alteridad para nosotros tiene una razón distinta, construida desde su propio mundo cultural. La racionalidad cultural del otro, es una razón entre muchas otras y, porque es distinta, es necesario que se le reconozca la dignidad y simetría de la diferencia cultural, nunca una que oprima sobre la otra ya que: ¿Quién tiene la medida perfecta para juzgar a los otros de inferiores o no-humanos? Sin esta otra condición de simetría el diálogo es una simulación, es un diálogo de autoengaños. El ego patológico inventa conceptos como “bueno” o “malo” desde el cinismo de la violencia y el poder dominador, con el cual oprime y aniquila lo que es diferente, lo disidente, a aquellos que intentan liberarse subvirtiendo el orden impuesto.

Enrique Dussel uno de los filósofos latinoamericanos de la Liberación en el tomo I de su libro *Para una ética de la liberación* escrito entre 1970-1971 en medio de la dictadura militar de Argentina nos dice:

[...] El Otro no es aquel con el que estoy en mi mundo (el *Mitsein* de Heidegger) y respecto al cual tengo un modo de com-comprensión: el Otro como otro es, en cuanto tal y por último, incom-comprensible y exterior a mi mundo; si se presenta por su rostro como un ente a mi comprensión, sobreabunda, sin embargo, en su libertad y autonomía personal como exterioridad, negatividad. [...] “El Otro” quedará siempre como misterio incomprendible en su resto escatológico de libertad mientras me abra a él como otro hombre. Cara-a-cara indica el límite de un ámbito ante el límite de otro ámbito: el enfrentamiento de dos exterioridades con-vergentes que se encuentran. Su relación misma es un entre yo y el Otro que al origen no dejan “espacio” ni fisura para un mundo de sentido; es proximidad. [...] Dicho mundo sin embargo se fue organizando desde la Alteridad: intrauterinamente el Yo-fetal comenzó el diálogo con el primer Otro: su madre (posición primera, originaria). (Dussel, 1977; 122-123)

En el diálogo con la alteridad se evidencian las diferencias y las limitaciones para una interpretación, es por esto que en el intercambio desigual de sensibilidad intersubjetivo e intercultural, se devela también la injusticia, la opresión, la exclusión.

Para un diálogo intercultural con pretensión política de justicia nos parece importante definir la justicia que en cada medio cultural puede ser diferente y en la Filosofía de la Liberación de Dussel se entiende como: amor a la justicia. En el tomo II de su *Política de la liberación* publicada en el 2009 escribe:

[...] En hebreo, el concepto de <justicia> [...] tiene un sentido crítico inexistente en el griego, y será el contenido semántico que adoptaremos [...] En este caso <justicia> incluye la responsabilidad por el Otro, la solidaridad con la <viuda, el huérfano y el pobre> o el extranjero. Tiene entonces un contenido trascendental y crítico con respecto al orden político vigente [...] <justicia> no es ya un mero cumplir con la ley, con el derecho, con lo exigido por el orden establecido. [...] es cumplir con las exigencias del Otro en tanto digno de irrenunciable solidaridad por el hecho de ser <alguien>, la subjetividad sensible de la corporalidad sufriente del necesitado (efecto negativo del accionar del orden político vigente). (Dussel, 2009; 517)

A principios del siglo XXI la progresiva globalización del sistema-mundo y su economía transnacional tiene como obstáculo a la identidad diferencial etnocultural autónoma que atenta contra el orden del capital[8]. Actualmente el globo terráqueo sufre las consecuencias económicas del sistema cultural transnacional, el “¡ay!” transfronterizo es el grito empírico y a la vez simbólico del padecer material de la injusticia producto de un sistema dominador, decadente, creador de muerte, hambre, exclusión; es decir, un sistema perverso, fetichizado y patológico. Se le añade a todo esto la crisis ecológica producto de la sobreexplotación de los recursos naturales.

Esta situación mundial provoca en la víctima una práctica y un lenguaje consecuente con su devenir histórico concreto. La víctima como alteridad invierte desde el no-ser la lógica egocéntrica del ser de la filosofía de la opresión. Desde el diálogo de los movimientos sociales -como el del EZLN- se construye “un mundo donde quepan muchos mundos”, un mundo real, con dignidad y justicia para todos.

Entonces, el reconocimiento de la distinción de la alteridad es importante para el diálogo, pero es aún más importante el reconocimiento de la existencia de la injusticia material como el hambre, esta es una determinación material crítica y por lo tanto: la vida de la víctima es el criterio material transcultural crítico.

No importa a que cultura se pertenezca ya que para nosotros la vida humana es el criterio material transcultural que tiene que ponerse en la base para fundamentar una nueva subjetividad humana, que respete la dignidad de la vida y la distinción etnocultural de la misma. El hambre y sed de justicia material e histórica de los guerrilleros es una pulsión vital transformadora, no patológica, porque está condicionada por la sobrevivencia, es decir, por la vida misma como criterio material de verdad.

Bibliografía

- Dussel, Enrique (1977) *Filosofía Ética Latinoamérica. Presupuestos de una Filosofía de la Liberación*. Edicol, México.
- Dussel, Enrique (1998) *Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y la exclusión*, España, Trotta.
- Dussel, Enrique (2009) *Política de la Liberación. Volumen II Arquitectónica*, España, Trotta.
- Geertz, Clifford (2002) *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, España, Paidós.

Notas

- 1 La sensibilidad sensorial es anterior a la oralidad y la construcción de las palabras. La verbalización de las palabras y la construcción de conceptos y categorías, crean una lógica dentro de cada cultura con la cual alcanzan limitadamente a manifestar el sentimiento captado por las percepciones, sin órganos sensitivos no podríamos padecer la presencia de la alteridad. Las sensaciones de la subjetividad humana, con las cuales se capta el mensaje de la presencia de la alteridad, son estrategias pulsionales de sobrevivencia corporal, de la materialidad concreta de la vida humana.
- 2 La palabra oral se estructura mucho antes que la escritura, y antes de la palabra oral está el grito, que es un sonido gutural que interpela como proto-palabra.
- 3 Véase: Dussel, Enrique, 1998, *Ética de la liberación*, Trotta, España. Especialmente los capítulos 1 y 4, allí la vida humana es el contenido material de la ética y la vida de la víctima es contenido material crítico, aporte filosófico de la Ética de la Liberación. Nosotros análogamente entendemos la vida humana como “criterio” transcultural y la vida de la víctima como “criterio” transcultural crítico.
- 4 La subjetividad de cada vida humana se construye en la memoria, ya que los aprendizajes históricos de traumas, padecidos existencialmente en el pasado, son los que determinan las pulsiones que nos alertan de los peligros que pueden provocarnos la siempre posible muerte.
- 5 Por ejemplo, la cultura de la modernidad occidental impuso al “yo” por medio de la violencia, para esta cultura el “yo” era el criterio de verdad, sin embargo el “yo” de la cultura occidental se fundamenta en mitos que interpretan su realidad cultural. Posteriormente la verdad del “yo” se impuso a otras culturas como verdad dogmática, incuestionable. La naciente modernidad occidental del siglo XV tuvo que madurar hasta que en el siglo XVI se comienza a pasar al antropocentrismo moderno que alcanza su manifestación máxima en el siglo XIX con el egoísmo absoluto de Hegel. Más tarde, con la “muerte de dios” proclamada por Nietzsche, comienza a manifestarse la

decadencia del humanismo y el “yo” antropocéntrico eurocéntrico sumergido en su egoísmo se consume en la soledad, la locura de la guerra y la autodestrucción.

- 6 Entendemos estas experiencias estéticas como aquellas manifestaciones metafísicas indecibles, ahí donde las palabras ya no alcanzan a decir lo que se quiere decir, donde la lingüística y la escritura carecen de utilidad.
- 7 En los mitos están implícitos los fundamentos. En un principio fueron manifestados a las personas en el lenguaje metafísico, lenguaje directo, aquel con el que la sensibilidad humana capta el mensaje de tal manera que no cabe duda de la verdad. La razón mítica nos sumerge en el silencio místico de los símbolos.
- 8 El Estado-nación no ha podido homogeneizar los pueblos originarios que trazan su historia antes de la llegada de la delimitación de fronteras imaginarias con la cuales se pretendió formar una nación y con ello una ciudadanía.