

Precomprensión, Mundo de Vida y Culturas Originárias

Ricardo Salas Astrain ¹

RESUMO

El trabajo vincula la precomprensión y el mundo de la vida en las culturas originarias, desde el pensamiento intercultural actual, en la medida que marca un modo diferente de comprender las culturas originarias. Al mostrar esta vínculo complejo que tenemos con las culturas originarias queremos contribuir a demostrar el vínculo de las ideas interculturales y de las teorías histórico-culturales respecto de las situaciones socio-históricas y culturales que han caracterizado a estos pueblos, en definitiva nos permite dar cuenta de ese rico mundo originario socio-cultural que ha quedado obliterado por las investigaciones de los filósofos y de los científicos socio-culturales. La cuestión de la pre-comprensión es relevante para dar cuenta de los presupuestos de todo tipo de pensar. Queda claro hoy en día que no existen un conocimiento filosófico o científico que no tenga sus "respectivos implícitos". El mundo de la vida alude a lo referido por la categoría del *Lebenswelt* que hizo famosa la última obra de Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. La ciencia refiere, según este autor, directamente al mundo de la vida, de modo que es este mundo histórico y social el que es presupuesto; este es el verdadero contexto vital e histórico en el que se inserta la filosofía y las ciencias sociales y humanas. En el marco intercultural, en el que nos encontramos hoy, habría que revalorizar el esfuerzo husserliano para pensar en términos más estrictos lo que tendríamos que llamar razón, ciencia y conocimiento en los diversos contextos culturales. Por lo dicho, nos parece que un concepto de "mundo de la vida" como lo propone Schutz, puede ser una ayuda para responder a las cuestiones actuales de la filosofía intercultural.

PALABRAS CLAVES

Filosofía Intercultural. Comprensión. Culturas Aborígenes.

ABSTRACT

The work links the pre-understanding and world view of original cultures, from present intercultural thought, in an approach that marks a different way of understanding Amerindian cultures. When showing the complex ties we have with original cultures we want to contribute to the demonstration of the bond of intercultural ideas and historical-cultural theories regarding the socio-historical and cultural situations that these civilizations have characterized. In fact, it allows us to give an account of that rich socio-cultural original world that has been obliterated by the research carried out by philosophers and socio-cultural scientists. The question of pre-understanding is essential in explaining presumptions in all kinds of thoughts. It is clear nowadays that there is no philosophical or scientific knowledge that is not influenced by our own implicit presuppositions.

The world view alludes to the category of "Lebenswelt" described by Husserl in his last work and the one that brought him fame: "The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology". Science directly refers, according to this author, to the world view, so that it is this historical and social world that is presupposed; this is the truth and historical context in which social and human sciences and philosophy is integrated. Within the intercultural framework in which we are today, it is necessary to revalue the Husserlian effort to think about stricter terms which we would have to call

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Lovaina, Bélgica. Professor de Filosofia na Universidade Silva Henriques, Santiago do Chile. Membro da ASAFI.

"reason", science and knowledge in diverse cultural contexts. In saying this, it seems that a concept "Life-world" as Schutz proposes, can be an aid to responding to the present questions of the intercultural philosophy.

KEYWORDS

Intercultural philosophy. Understanding. Amerindiens Cultures.

Vinculando, la precomprensión y el mundo de la vida, desde esta particular perspectiva explicitada por el pensamiento intercultural actual, surge un modo diferente de comprender las culturas originarias. En particular se hacen evidente la relevancia de las marcas históricas que el pensar latinoamericano tiene respecto de las culturas indo-americanas y afro-americanas con sus rasgos de imposición, negación y exclusión, donde lo económico, lo político y lo cultural están entrecruzados. Para nosotros los estudiosos de la interculturalidad es relativamente claro que un sector significativo del pensamiento filosófico se ha hecho un tanto al margen de las culturas originarias, a excepción de pensadores tales como P. Radin, M. León-Portilla, Darcy-Ribeiro y R. Kusch, por mencionar algunos que han marcado mi estilo intercultural de pensar.

Al mostrar esta vínculo complejo que tenemos con las culturas originarias quiero contribuir a demostrar el vínculo de las ideas interculturales y de las teorías histórico-culturales respecto de las situaciones socio-históricas y culturales que han caracterizado a estos pueblos, en definitivo nos permite dar cuenta de ese rico mundo originario socio-cultural que ha quedado obliterado por las investigaciones de los filósofos y de los científicos socio-culturales. A esto refiere la tríloga conceptual que quiero explorar en esta ponencia, pre-comprensión, mundo de la vida y culturas originarias. Explicitaré brevemente cada una de ellas, para que sea claro lo que entiendo por cada una de ellas:

La cuestión de la pre-comprensión es relevante para dar cuenta de los presupuestos de todo tipo de pensar. De este modo, queda claro hoy en día que no existen un conocimiento filosófico o científico que no tenga sus "respectivos implícitos". En este sentido, tanto para aquellos que valoran esta perspectiva investigativa hermenéutica como para los que sostienen que esta formulación es un contrasentido por su trazos reativistas, me parece que lo fundamental hoy en día es demostrar este presupuesto ineludible de toda ciencia como del pensamiento mismo, lo que plantea entonces la posibilidad de esbozar los presupuestos propios para aprehender el mundo originario y el mundo de vida corriente, en ellos se dan las posibilidades de un verdadero filosofar intercultural.

En relación a la segunda categoría del título, ella alude a la fenomenología que entrega la idea central que toda racionalidad conlleva un mundo de vida que

está presupuesto. En este sentido, puede aludirse a lo referido por la categoría del *lebenswelt* que hizo famosa la última obra de Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. La ciencia refiere, según este autor, directamente al mundo de la vida, de modo que es este mundo histórico y social el que es presupuesto; este es el verdadero contexto vital e histórico en el que se inserta la filosofía y las ciencias sociales y humanas². Cabe reconocer que el "mundo de la vida" surge como crítica a una determinada concepción de la razón y de sus diversas figuras históricas en el mundo europeo. El filósofo alemán Husserl que fue cuidadoso en su proyecto fenomenológico, sobre todo en vistas a valorizar el sentido de la racionalidad, en su conferencia en el *Círculo Cultural de Viena* del año 1935, y que aparece retomado en su libro póstumo *Crisis de las Ciencias Europeas*, no puede substraerse todavía de este presupuesto "europeo" que reserva el carácter propio de la racionalidad a la intuición derivada de una episteme griega, de modo que él no reconocía que en India y en China existieran ciencias en sentido estricto, sino solamente pensamientos.

Decir que en sentido estricto el telos de la filosofía, cabe reservarlo exclusivamente para el proyecto filosófico occidental, al menos en un Seminario como éste, levantaría una serie de cuestiones acerca del concepto de razón y de ciencia y otro tanto acerca de las precomprensiones culturales que están a su base. En el marco intercultural, en el que nos encontramos hoy, habría que revalorizar el esfuerzo husserliano para pensar en términos más estrictos lo que tendríamos que llamar razón, ciencia y conocimiento en los diversos contextos culturales. Por lo dicho, nos parece que un concepto de "mundo de la vida" como propone Schutz, puede ser una ayuda para responder a la cuestión de la filosofía intercultural.

La última categoría alude a la cuestión del carácter específico de la filosofía intercultural que apunta a comprender dialogalmente el "mundo cultural de los otros" y donde es preciso contatar las "diferencias culturales" entre nuestras formas de saber académicas con aquellas formas reflexivo-sapientiales que existen en las culturas indígenas y populares; éste es un tema relevante entre los filósofos interculturales actuales. En general, a partir del contexto institucional ya mencionado, se podría decir que existe una fuerte tendencia entre los filósofos que laboran en las universidades a sostener un concepto de filosofía que se quiere articular de un modo favorable con el proyecto de la racionalidad científica moderna, de modo que en este plano, se defiende la idea de que la filosofía es un saber sistemático y científico, que apunta a determinar los presupuestos últimos del conocimiento, del ser y del valor; mientras que la sabiduría o los saberes culturales son asimilados sin más a las tradiciones culturales, religiosas o míticas, que aunque contienen aspectos

² Cf. Pizzi Jovino, 2005, cap. 2.

reflexivos, ellos no son suficientes para desarrollar una lógica específica que es propia de la teleología de la racionalidad "europea", para proseguir la adjetivación husserliana expuesta en la Crisis. Uno podría plantearse: cuál es el arje de nuestras culturas autóctonas?

HACIA UN ENFOQUE INTERCULTURAL DE LA EXPERIENCIA: BREVES APORTES DE A. SCHÜTZ A UNA RACIONALIDAD CONTEXTUALIZADA

La relevancia de la cuestión del mundo social explicitada en la única obra publicada de Schütz y complementada luego por la edición de los cuatro tomos de los *Collected Papers*, levanta una de las principales dificultades teóricas de las ciencias sociales, a saber acerca del cómo se constituye significativamente el mundo social, ya que éste no sólo adquiere un carácter significativo para el científico social, sino que hay siempre una significación previa que ya le otorgan los propios actores sociales en el mundo de vida cotidiano. Esta indicación respecto de la experiencia significativa que viven los actores será expuesta claramente en esta primera obra de Schütz: "La ciencia siempre presupone las experiencias (*Erfahrungen*) de toda una comunidad científica, las experiencias de otros como yo, conmigo y para mí, están llevando a cabo el trabajo científico. Y así ya está presente en la esfera precientífica el problema de las ciencias sociales, y la ciencia social misma sólo es posible y concebible dentro de la esfera general de la vida en el mundo social" (SCHÜTZ, 1993, p.248).

Resaltando este tema central de la experiencia propia del mundo de la vida queremos demostrar la relevancia de este tópico al interior del pensamiento intercultural, tal como lo atestiguarán posteriormente sus diversos artículos y trabajos publicados en los *Collected Papers*, donde Schutz se plantea el problema de la comprensión del otro, y analiza la figura del extranjero, etc. En estos trabajos posteriores el tema del mundo de la vida cotidiana aparecerá opacando la categoría de "mundo social", siendo éste el principal eje de la teoría de Schütz, y que será retomado por Habermas.

En el tomo I, señalará que el mundo de la vida refiere a la experiencia del sentido común del mundo de la vida cotidiana, en el que "... el hombre presupone la existencia corporal de sus semejantes, su vida consciente, la posibilidad de intercomunicación y el carácter histórico de la organización social y la cultura, así como presupone el mundo de la naturaleza en el cual ha nacido" (SCHÜTZ, 1979, p.280). Y también en su libro póstumo, re-elaborado por Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, se puede leer:

"Cada paso de mi explicitación y comprensión del mundo se basa, en todo momento, en un acervo de experiencia previa, tanto de mis propias experiencias inmediatas como de las experiencias que me transmiten mis semejantes, y sobre todos mis padres, maestros etc. Todas estas experiencias, comunicadas e

inmediatas, están incluidas en una cierta unidad que tienen la forma de mi acervo de conocimiento, el cual me sirve como esquema de referencia para dar el paso concreto de mi explicitación del mundo. Todas mis experiencias en el mundo de la vida se relacionan con ese esquema, de modo que los objetos y sucesos del mundo de la vida se me presentan desde el comienzo en su carácter típico..." (SCHÜTZ, 1973, p.28).

En el centro de todos estos trabajos posteriores se reivindica un concepto de *Lebenswelt* (Mundo de la Vida) que recoge la idea ya indicada en el citado párrafo 42 de *La construcción significativa del mundo social*, en el cual destaca como la evidencia originaria de todo conocimiento del mundo circundante y del mismo sujeto, y rescata el valor de lo subjetivo y de la creación y la validación de las ciencias del espíritu para los problemas del espíritu humano. La recuperación de este mundo logra cuestionar las técnicas y métodos de la cientificidad objetiva proyectada en las ciencias físico-matemáticas, proveniente de Galileo. "En este sentido, el término 'mundo significativo' (*die sinnhafte Welt*) en contraste con el término 'mundo natural', lleva dentro de sí una referencia implícita al 'Otro', que originó esta cosa que es significativa" (SCHÜTZ, 1993, p.246).

En síntesis la aproximación de Schutz al concepto, de tipo epistemológico, refiere al modo de comprensión del mundo del sentido común. Esta forma de entender el Mundo de la Vida como el mundo vital cotidiano implica dar cuenta de la comprensión del mundo por parte de los actores. Esto es, en general, lo que Schütz llamará Mundo de la Vida cotidiana. En este concepto están contenidas varias ideas implícitas que son relevantes para nuestro trabajo, en primer lugar, si este Mundo de la Vida refiere al mundo de la experiencia cotidiana cabe asumir que el sujeto es un actor que vivencia significativamente este mundo. En segundo lugar, está llamado a actuar en él y sobre él. En tercer lugar, el vivir implicaría necesariamente actividad en el mundo. El mundo de la vida cotidiana, en síntesis, sería el entorno vital mismo desde el que se sitúa el sujeto humano, y cabe entender su relación con los otros y con la naturaleza.

En esta teoría de Schütz se reconceptuliza, en el marco de las ciencias sociales, el tratamiento husserliano de los conceptos de mundo y de vida. Se puede entender de este modo el mundo vital desde esta perspectiva como un mundo en un sentido fenomenológico, al que pertenecemos "los sujetos, las cosas físicas y los seres psíquicos que están relacionados con el sujeto fenoménico" (SCHÜTZ, 1993, p.52) y que posee para nosotros sentido y validez. Por otro lado, vida habla de la subjetividad a la que se llega mediante la reducción fenomenológica, esto muestra a la vida como "posibilidad de una experiencia mundano-vital" (Idem, p.52), ya que se realiza haciendo posible el sentido y la validez del mundo.

El Mundo de la Vida es entonces un concepto poseyendo una dinámica interna la cual nos hablaría no sólo de una herramienta conceptual fructífera, sino de un proceso interpretativo, de acciones, de perspectivas, de representaciones ligadas a la experiencia. En su todo, la superposición de mundo-vida da como resultado un suelo familiar, un espacio firme para poder actuar desde él, es el suelo de nuestros intereses, de nuestro pasado y de nuestro futuro y de sus proyectos de vida, de nuestras necesidades, de nuestras preguntas, etc. Este Mundo de la Vida no puede ser reducido al horizonte de las ciencias, ya que remite a la experiencia humana irreductible solo a hechos y cosas. Como bien aclara Pizzi “el Mundo de la Vida es el mundo de la experiencia vital misma y, por situarse en un horizonte más amplio que el horizonte del campo científico, no es en absoluto una tentativa de autofundamentación a partir de sí mismo” (idem, p.80).

Lo que constituye el original aporte de Schütz, nos parece que no es únicamente la recuperación de la categoría del mundo de la vida -que tiene una clarísima factura en husserliana- sino el intentar avanzar en un intento de fundamentación de las ciencias sociales. En un sentido amplio, se trata de una teoría filosófica de las ciencias sociales, que recupera la experiencia social de los sujetos, que refiere no sólo al carácter histórico-social de la experiencia humana, sino que presupone una discusión epistemológica del tipo de comprensión que realizan las ciencias específicas de lo social. El mundo de la vida refiere a un intento de comprensión de la experiencia social, que puedan dar cuenta teóricamente de ella, y que al mismo tiempo posibilita una metodología apropiada. Es preciso distinguir este análisis epistémico, del carácter originario de la misma, que lleva a un planteamiento de una ontología de lo social.

EL MUNDO DE LA VIDA Y LA EXPERIENCIA HUMANA COMO SOPORTES DE UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Una fenomenología de lo social que cuestiona el empirismo de las ciencias a nombre de la experiencia, por el que no se reduce las ciencias sociales a la objetivización científica³, ni simplemente al reconocimiento de los análisis disciplinarios de lo social a través de la detección de dimensiones inherentes, sino que entiende que las ciencias sociales refiere a una experiencia socio-cultural, que constituye este mundo previo que es la posibilidad misma del conocimiento de las ciencias, es parte de un auténtico problema filosófico. Una fenomenología de lo social se enraíza con una filosofía de la experiencia aludiría de este modo a un nuevo tipo de articulación entre ciencia social y filosofía, donde el pensamiento de Husserl se vuelve relevante en

cuanto entrega las pistas para aprehender la permanente e insondable riqueza de la experiencia misma. Se puede citar en este sentido a Conill, quien señala al respecto:

“Lo importante del nuevo pensamiento experiencial es que ha asumido el pensamiento histórico y vital a través de la incorporación de la experiencia. Este pensamiento ofrece el nuevo horizonte, desde el cual puede tener sentido pensar también siguiendo los cánones lógicos y metodológicos. Pues el pensamiento no puede prescindir de la experiencia originaria, fáctica e histórica. Por eso la filosofía tiene que contar con los análisis hermenéuticos, genealógicos y noológicos de la experiencia en toda su insondable riqueza” (CONILL, 1998, p.151).

Postulamos que si queremos avanzar de una manera productiva en esta discusión acerca del carácter problemático del concepto de filosofía, una indicación fecunda sería analizar el papel de las categorías ya que sabemos que ellas son una cuestión central de la filosofía, por esta vía habría que aceptar que la misma filosofía no se escapa de esta cuestión de tener que responder por su propio concepto de saber. Aquí encontramos un rasgo relevante del pensamiento crítico, saber dar cuenta de sus propios presupuestos y de su contexto histórico-cultural. En la formación académico-universitaria recibida, generalmente, se da por supuesto que ella es homogéneamente de origen griego, y son pocos los grandes maestros y profesores, que ayudaron a reconocer en su propio origen esta marca problemática, su vocación de búsqueda, y que luego ha quedado plasmado en la misma tradición occidental.

No quiero señalar nada obvio, sino simplemente recordar que la filosofía aparece estrechamente vinculada a la problematización de un ejercicio crítico, a una puesta en acto de un cuestionamiento de las pseudo-evidencias o de lo ya dado como incuestionable. En este contexto, la dinámica de la racionalidad, y dentro de ella, los saberes locales, las ciencias humanas y la filosofía, por tanto, no sólo se vuelve disconforme con las meras tradiciones culturales, sino que ella se vuelve permanente disconformes de sus propias búsquedas. Un punto que puede ilustrar esta búsqueda es el asunto referido al vínculo o a la separación clásica que se hace en el mundo universitario occidental entre logos y mitos, que es central en la configuración de los mundos de vida⁴, tal como nos lo han presentado los chicos del grupo musical que nos han brindado las danzas propias de la comunidad indígena en la inauguración de este evento.

³ Cf Las ácidas críticas de Mario Bunge al uso en sociología de las categorías de la fenomenología de SCHÜTZ de 'Lebenswelt' y 'Verstehen' en Las ciencias sociales en discusión: una perspectiva filosófica. Buenos Aires, 1999, p.31 y 114 y ss.

⁴ Esto aparece más desarrollado en mi libro Ética Intercultural, Santiago, 2003, p. 196ss.

DANZA Y MYTHOS EN LAS CULTURAS AUTÓCTONAS

Una aportación sugerente en este sentido la encontramos en la obra del pensador catalán Raimundo Pannikar. Él sostiene que la contraposición griega clásica entre logos y mythos ha conducido al concepto occidental de la razón a través de una perversión racionalista, que le ha impedido ubicar la centralidad de lo narrativo en el seno de la cultura, en vez de ayudar a reconocer sus diversas voces, su polifonía (FORNET, 2001). La respuesta que ofrece Panikkar cuestiona ciertamente la primacía de una determinada forma predominante en Occidente, en que se ha homologado la razón a logos, pero olvidando que ella también es mythos. Al respecto nos señala: "El lenguaje no es solo logos; es también mythos y si los logoi pueden de algún modo ser traducidos, los mythoi son muchos más difíciles de transplantar. La 'comprensión' humana en el sentido de armonía y concordia requiere la comunión con el mythos y no se soluciona con el sueño de la lingua universalis de la 'Ilustración' en donde toda palabra tiene un sentido preciso" (PANIKKAR, 2002, p.50). Desde nuestra óptica se requiere enfatizar entonces matrices en que reconozcamos los diversos logos operando en las culturas, pero exhibiendo aquellos aspectos limitantes para el encuentro con los otros. Ahora bien, sabemos que el mythos no puede ser entendido sólo como experiencia sino que es también un discurso. Esto es particularmente verdadero en el ámbito de lo que se podría denominar la razonabilidad o la reflexividad que es una de las categorías claves de nuestro punto de vista filosófico intercultural, puesto que ella surge desde los niveles simbólicos y narrativos más básicos de una cultura humana.

Desde el momento en que afirmamos el reconocimiento de la problemática de las razones de los otros, destacamos otras formas discursivas diferentes a la argumentación, la que no se puede considerar más la forma por excelencia para debatir en el terreno comunicativo. Nos parece que en el sentido estricto de una teoría de las formas discursivas -que se vincula con los actos de habla- habría que reconocer que la idea medular es asociar la reflexividad con las diversas formas discursivas; ellas son las herramientas en las que se apoya cualquier sujeto de una cultura específica para expresar los significados y sentidos de sus discursos humanos para llevar a cabo la voluntad de una común interacción comunicativa.

LA REFLEXIVIDAD: REPENSANDO PRE-COMPRESIÓN Y MUNDO DE LA VIDA EN CLAVE INTERCULTURAL

Una filosofía intercultural exige el levantamiento de la categoría de la reflexividad. Se ha valorizado frecuentemente en las ciencias sociales el carácter

reflexivo de los sujetos sociales en un entorno moderno, y contrapuesto al pensar propio de una sociedad tradicional⁵. A veces, se la ha entendido como un ejercicio también moderno de una autenticidad reflexiva al modo de A. Ferrara, empero, queremos aquí sin desconocer ambos aportes, ponerla más bien en los términos de una categoría histórico-cultural, por la cual queremos dinamizarla como proceso del pensamiento emergente de la humanidad, y queremos subrayar la idea de que la reflexividad refiere a un proceso inherente a las culturas humanas, no necesariamente modernas, desafiadas al diálogo y a la comunicación con otras culturas. La idea de la reflexividad es clave, por tanto, para consolidar una instancia crítica dentro de las exigencias del diálogo intercultural, ya que permite desvelar las formas ideológicas de la racionalidad como astucia del poder. Ella contribuye a avanzar en la adecuada crítica de la razón abstracta homogeneizante, a partir del reconocimiento de los otros saberes culturales. Esta es la 'razón práctica intercultural' que responde a los saberes de los mundos de vida que no han sido colonizados, para usar el vocabulario habermasiano.

Los saberes vinculados a las tradiciones no sólo son afirmaciones legadas de un mundo pacífico, sino de las deudas que tenemos frente a los que nos han legado nuestra eticidad de lucha y de resolución de los conflictos. No ocultan estos conocimientos y saberes culturales su enraizamiento en la memoria de las luchas pasadas, de las resistencias y de los diversos sufrimientos vividos por los seres humanos. Las deudas frente a los antepasados -que nos han entregado los espacios de convivencia-, las tradiciones de resistencias, la espera y el dolor humano nos acercan a los hombres de todas las culturas. En este sentido, la reflexividad apunta a destacar las diversas formas culturales que definen los saberes de reconstrucción cognitivos y prácticos de los diversos pueblos.

Sin embargo, es correcto decir que el con-vivir conflictivo con los otros diferentes de mi mundo de vida no supone de ningún modo sostener la oposición radical entre 'las razones' derivadas de los registros discursivos de mi mundo de vida y 'las razones' relativas a los otros discursos de otros mundos de vida. Sostener una oposición radical implicaría introducir una ruptura irremediable en el terreno de la reflexividad y por lo tanto la imposibilidad del diálogo intersubjetivo en el ámbito de la acción. Uno de los presupuestos comprensivos de una filosofía latinoamericana como pensamiento crítico e intercultural es que toda acción de un ser humano conlleva significados 'razonables' que pueden ser rastreados desde el interior de los significados y sentidos que otorgan los mundos de vida, y que están abiertos, de un cierto modo, a otros mundos de vida.

Se ha hecho notar que, cuando los etnólogos o los antropólogos o los que escriben sobre 'los otros'

⁵ Guiddens Anthony, Consecuencias de la modernidad, Madrid, 1993, p. 44ss.

descalifican conductas o valores específicos de otra cultura, frecuentemente sostienen en sus afirmaciones presupuestos que son producto de un velo de a-criticidad y de ignorancia acerca de las conductas y valores inapropiados de su propia cultura, cuando no son claramente la expresión de una forma de legitimación de la cultura del colonizador. Sin embargo, este tipo de argumentación no surge sólo desde la crítica actual a los precursores de los estudios culturales, sino que ha sido característica de la reflexividad existente en todas las culturas indígenas o dominadas frente a las culturas colonizadoras o dominantes. En este plano habría que explicitar que no es sólo inaceptable la descalificación de las 'razones de los otros', sino que es inconsistente con una mirada mutua desde la criticidad. Se requiere sostener la posibilidad de que las razones de los 'otros' y 'las razones' que emergen de mi mundo de vida se articulen llegando a acuerdos, que tendrán que ser definidos por el mismo proceso de intercomprensión.

Por ello estamos de acuerdo con las categorías propuestas por los filósofos latinoamericanos que destacan el carácter de 'interpelación', por la que se reconoce esta participación de los otros en el diálogo, frecuentemente asimétrico: el grito del otro es siempre una forma de interpelación que cuestiona el sistema y desvela la a-simetría estructural. "Estos 'Otros', sin embargo, no son los otros 'que la razón', sino que son otros que tienen sus 'razones' para 'proponer', 'interpelar' contra la exclusión y en favor de su inclusión en la comunidad de justicia" (DUSSEL, 1994, p.88), o como dice Fernet-Betancourt: "El encuentro con el otro es así interpelación; interpelación desde la que debería ser repensada nuestra manera de pensar; pues en esa situación experimentamos que hay otro horizonte de comprensión que nosotros no fundamos y que, por eso mismo, nos desafía como una posibilidad de respectivizar nuestra propia situación original" (FORNET, 2001, p.41).

Sin embargo, en este punto es preciso establecer una breve conexión con el tema filosófico de la inconmensurabilidad. Nos parece que hay que evitar resolver la cuestión jugando entre los dos extremos ya cuestionados. Esta problemática se relaciona con dos posiciones discutibles acerca del diálogo intercultural, a saber: por una parte, el relativismo radical que tiende a cerrar el diálogo, en la medida en que pretende denunciar la racionalidad dominante que asfixia los componentes reflexivos del mundo de vida, por lo cual la

inconmensurabilidad permitiría sostener la permanente resistencia a las culturas hegemónicas e invasoras; por otra parte, el universalismo radical integra el conjunto de las racionalidades en nombre del logos entendido como razón universal que sería la medida de todas las racionalidades inherentes a las culturas humanas. Desde este enfoque, las culturas se pueden mensurar a partir de un parámetro que se levanta como el único válido para todos, pero que termina reduciendo el papel de lo histórico y de lo particular. Parece necesario repensar la racionalidad práctica no como una unidad discursiva compacta, sino como conjuntos discursivos pluriformes y dinámicos, desde donde se hace posible asumir la reconstrucción de las categorías abstractas que provienen de la filosofía europea o de cualquier otro contexto.

REFERÊNCIAS

PIZZI, Jovino. **El mundo de la Vida**. Husserl y Habermas. Santiago: Ediciones Universidad Católica Cardenal. Raúl Silva Henríquez, 2005.

SCHÜTZ, Alfred. **La construcción significativa del mundo social**. Barcelona: Paidós, 1993.

_____. **El problema de la realidad social: Escritos**. T.I. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.

LUCKMANN, Thomas y SCHÜTZ, Alfred. **Las estructuras del mundo de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

SCHÜTZ de 'Lebenswelt' y 'Verstehen' en Las Ciencias Sociales en discusión. **Una perspectiva filosófica**. Buenos Aires, 1999.

CONILL, Jesús. "Concepciones de la Experiencia" en **Diálogo Filosófico**. Madrid Nº 41, 1998.

FORNET-BETANCOURT Raúl. **Transformación Intercultural de la Filosofía**. Bilbao: Desclée, 2001.

PANIKKAR en Arnaiz G. El discurso intercultural. **Prolegómenos a una filosofía intercultural**. Madrid, 2002, 50.

GUIDDENS, Anthon. **Consecuencias de la modernidad**. Madrid: Alianza, 1993

DUSSEL, Enrique. **Debate en torno a la ética del discurso de Apel**: dialogo Norte-Sur desde América latina. México: Siglo XXI, 1994.