

**Reflexiones en torno a la construcción de una ética  
intercultural.**

*Lino Morán Beltrán*  
*Universidad del Zulia*  
*Maracaibo – Venezuela*

**Resumen**

El presente artículo examina situaciones y problemas planteados por ciertas características del predominio de la racionalidad occidental en la vida de nuestro planeta, y con base en una crítica a dicha racionalidad, contempla la necesidad y posibilidad de postular una ética intercultural, fundamentada teóricamente en autores como Dussel, Hinkelammert, y otros que han hecho de esa crítica y esa preocupación el tema de su reflexión filosófica.

**Palabras clave:** ética intercultural; racionalidad occidental.

Reflections in Relation to the Construction of an Intercultural Ethic

**Abstract**

This article examines situations and problems derived from certain features pertaining to the prevalence of occidental rationality in the life of our planet, and based on a critique of that rationality, it affirms the necessity and possibility of stating an intercultural ethics, founded theoretically on authors such as Dussel, Hinkelammert, y others, who have made that critique and that concern the crux of their philosophical reflections.

**Key words:** intercultural ethics; occidental rationality.

**Recibido:** 21-06-04

**Aceptado:** 12-11-04

*No pongas en peligro las condiciones de la continuidad  
indefinida de la humanidad en la tierra*

**Hans Jonas**

En los últimos años se viene suscitando un fuerte y apremiante debate en torno a la posibilidad de la desaparición de la vida humana sobre el planeta. Esto ha dado oportunidad para enjuiciar la perspectiva occidental del progreso indefinido a costa de los recursos naturales, concebidos a su vez como inagotables, y para proponer la construcción de una ética intercultural que contribuya a la instauración de regímenes democráticos participativos, fundamentados en la defensa irrenunciable de los derechos humanos y en la experiencia liberadora que desde la educación popular han edificado las víctimas de la hegemonía del modelo cultural occidental.

Lo que a continuación se plantea procura ser una reflexión sobre la urgencia de una ética intercultural, que desplace el imperio de la eticidad occidental como válida universalmente. Es una reflexión en torno al reconocimiento de la humanidad del otro y a la valoración de diversas eticidades en pro de construir una cultura de la solidaridad y la esperanza.

### **Crítica a la racionalidad occidental: punto de partida para la construcción de una ética intercultural**

El origen del debate sobre una ética intercultural puede situarse en la década de los años 70 del siglo pasado, período en el cual surge la propuesta de la Filosofía de la liberación, movimiento que vislumbra – desde el contexto latinoamericano– las primeras líneas de una ética de la Liberación, la cual se manifiesta a su vez en la pretensión de pensar filosófica y racionalmente la situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observadas en la historia de la especie humana. Se trata de una reflexión sobre la vida humana, que, al decir de Dussel constituye el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación<sup>1</sup>.

Desde esta perspectiva la ética intercultural –entendida desde una óptica también de liberación– es una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo pautado por la racionalidad de la cultura occidental, concebida a raíz de la modernidad, y que hoy se hace omnipresente y hegemónica en todos los confines de la tierra.

Esta realidad ubica a la Ética Intercultural en un horizonte planetario, que rebasa los límites de la tradicional interpretación

meramente heleno o eurocéntrica, abriendo de esta manera horizontes para el diálogo entre los pueblos habitantes de este mundo que procuran un lugar digno en el coro de voces de la humanidad.

La tradición filosófica de occidente, originada en Grecia, se ha venido construyendo desde la negación de los aportes que, culturalmente, otros pueblos han elaborado para entender el modo de realidad que han edificado para sí<sup>2</sup>. Esto se ha manifestado en la descalificación abierta de textos y contextos cargados de eticidad<sup>3</sup>. En respuesta a esto se plantea una apremiante reflexión que sitúa el núcleo de la filosofía en centros diversos, diseminados por el planeta y que se ha manifestado allí donde la vida humana fue posible.

Estaríamos hablando en este sentido de una *filosofía intercultural* y de una *ética intercultural*, que pone en tela de juicio la hegemonía de la ética y de la filosofía occidental como válida globalmente. Esto pasa por considerar la modernidad como un proceso que incluso –desde la perspectiva de Dussel– se origina sólo cuando Europa entra en contacto e inicia el descubrimiento, conquista, colonización e integración<sup>4</sup> del continente americano a su hegemonía.

Es este acontecimiento el que permite a occidente transformarse en la conciencia reflexiva de la historia mundial, teniendo sobre ella misma su centro y sentido. Más aún se hace necesario recalcar que una vez colonizados heredamos–los americanos– por una parte la conciencia occidental negándoles a los pueblos aborígenes su derecho a manifestar su cultura y con ella su eticidad, y por otro, la objetivación de la naturaleza –propia de la racionalidad europea– que la reduce a un mero un recurso susceptible de ser explotado indiscriminadamente.

Es así como desde Descartes hasta Habermas, el horizonte discursivo de la modernidad ha elaborado la reflexión filosófica desde una visión parcial, provinciana, regional del acontecer ético histórico<sup>5</sup>, negando la posibilidad a otros horizontes culturales su derecho a manifestar su modo de realidad particular. 500 años han sido suficiente para que esta perspectiva racional anuncie desde sus entrañas el agotamiento de su epistemología, confrontando al mismo hombre con las amenazas que desde su racionalidad moderna ha edificado y que da evidencias de no poder resolver los problemas que ella misma ha creado. Amenazas que representan límites absolutos –al decir de Dussel– al propio sistema racional ideado por occidente.

Nos enfrentamos entonces –en primer lugar– a la destrucción ecológica del planeta. La idea del dominio del individuo sobre la naturaleza, tiene su expresión análoga en la economía política y en las ideas que aseguran la pertinencia de un modo único de entender y organizar la economía. Los sistemas tecnológicos-productivos ideados

por la modernidad parten de una conceptualización político-económica que hace de la naturaleza un objeto externo capaz de aceptar cualquier transformación que el sistema productivo de la sociedad emprenda, a la vez que considera y maneja los entornos socioculturales distintos como simples objetos de apropiación y dominio.

Pareciera que el destino de otros pueblos o culturas diversas a la occidental han corrido y corren similar destino de dominio y explotación al que ha sido sometida la naturaleza.

Lo que está en el fondo de esta postura tiene una carga epistemológica propia de la consideración antropocéntrica de la realidad, que coloca al resto de los contextos subordinados a éste y parcializa la visión que sobre la realidad se tiene. En este sentido afirma Carlos Delgado:

*He aquí otra de las manifestaciones de la crisis de la ciencia actual. La ciencia ha permitido un conocimiento parcial del mundo, un conocimiento de fragmentos de la realidad. La Totalidad, sin embargo, se ha escurrido y ha quedado en la sombra del desconocimiento*<sup>6</sup>.

Esto hace recurrente la formulación de nuevas teorías científicas que hagan frente al desafío ambiental que tiene en vilo la vida humana, se trata, en otros términos, de abordar el problema ecológico desde la perspectiva de las ciencias sociales, ciencias naturales, ciencias técnicas y práctica política. *No como un problema de cada una de ellas, sino un problema de todas ellas y más*<sup>7</sup>.

En el fondo del problema ambiental encontramos la ideología del industrialismo, como modelo de construcción política concebida por la cultura occidental durante los siglos XIX y XX. Desde esta perspectiva ideológica se propició el desarrollo a costa de la explotación y agotamiento de los recursos naturales y se impuso un modelo de sociedad donde los índices de crecimiento económico y el consumismo constituyen el espejismo de la buena vida.

La gran producción estaba llamada a traducirse en alto nivel de ingresos y consecuente satisfacción de las necesidades siempre crecientes de los ciudadanos. La naturaleza aparece como elemento neutral y tolerante, capaz de soportar todas las cargas que el sistema productivo impusiera para propiciar el desarrollo.

El triunfo de la ideología del consumismo, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, se transformó desde una concepción que contemplaba el producir como mecanismo para la satisfacción de las necesidades en la concepción del producir para el consumo. Desde esta última apreciación se crean las necesidades en el individuo y se

propicia un acelerado proceso de producción de bienes materiales a costa del deterioro de la naturaleza que no conoce sus límites. Proceso este que exige la reinterpretación del progreso y del desarrollo concebidos desde la óptica occidental.

Paralelamente a esto, el sistema económico mundial –con sus manifestaciones socialista y capitalista– ha evidenciado una grotesca concentración de los beneficios económicos en los países hegemónicos, en detrimento, cada vez más acentuado, del desarrollo y bienestar de los pueblos situados al sur de la geografía del planeta. Pero más grave aún es el hecho que evidencia que el ritmo de producción del modelo económico actual sólo será posible para los países del norte, en virtud de que éste desarrollo por sí solo agotará los recursos de la tierra al cabo de pocos años. Siendo por tanto imposible, con los recursos existentes, propiciar similar desarrollo para todos los pueblos del mundo. En este sentido Carlos Delgado alerta sobre que:

La búsqueda de una sociedad nueva debe incluir el cambio en nuestro modo de relacionarnos con la naturaleza; la cuestión de si las fuerzas productivas pueden desarrollarse infinitamente o no debe considerarse en el marco estricto de que el crecimiento constante de las economías es imposible, o más bien un acto de suicidio social y biológico<sup>8</sup>.

Unido a esta contradicción, Dussel reconoce en la modernidad otro límite absoluto: *la destrucción de la misma humanidad*<sup>9</sup>. Ella se manifiesta en el hecho escandaloso que coloca al capital y al mercado por encima de la vida misma del hombre. Cada vez son más los pueblos que se suman a los excluidos o sobrantes de la racionalidad del mercado neoliberal y que deben renunciar al futuro por estar confinados a la miseria y a la muerte inminente. Lo grave se agudiza cuando encontramos como principio de la organización económica de la modernidad *la acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital*<sup>10</sup>.

Ya Max Weber ha descrito este proceso en un manuscrito famoso:

La comunidad de mercado, en cuarto tal, es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar. No porque el mercado suponga una lucha entre los partícipes. Toda relación humana, incluso la más íntima, hasta la entrega personal más desinteresada, es, en algún sentido, de un carácter relativo, y puede significar una lucha con el compañero, quizás para la salvación de su alma. Sino porque es específicamente objetivo, orientado exclusivamente por el interés en los bienes de cambio. Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni

de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal. Todas ellas son obstáculos para el libre desarrollo de la mera comunidad de mercado y los intereses específicos del mercado...<sup>11</sup>.

Desde la perspectiva de Weber, una ética del mercado se contraponen a toda ética, es decir, que la ética del mercado es la expresión de los valores institucionalizados en el mercado –propiedad privada y cumplimiento de contratos–, que se contraponen a toda ética de confraternidad, de convivencia, de supervivencia, es decir, a toda ética universalista del hombre concreto y de su posibilidad de vivir, y a toda vigencia de los derechos humanos.

### **Los derechos humanos como fundamento de una ética intercultural**

Desde tiempos remotos los hombres han llevado adelante luchas por el reconocimiento de sus derechos. Esta lucha se mantiene en la memoria histórica del sufrimiento del otro, de las historias de las injusticias cometidas por el hombre a sus semejantes y en el reto apremiante de detener la destrucción de la vida sobre el planeta. Constituye una historia remota y presente a la vez, que confronta a la filosofía con el desafío de recuperar y activar aquellas experiencias históricas liberadoras que por la hegemonía de un orden racional dado son reprimidas o condenadas al olvido.

La idea de los derechos humanos constituye un proceso en el cual el hombre, histórico y socialmente determinado, aprehende desde la eticidad de sus culturas a saberse partícipes del género humano y comenzar desde allí a *denunciar que son víctimas y a reclamar su derecho a que se les reconozca y respete como sujetos (humanos) de derechos (humanos)*<sup>12</sup>. Se entiende que este proceso se pone en marcha cuando los seres humanos, cuya humanidad es negada, protestan afirmando y haciendo valer su humanidad, pero sin negar la humanidad de aquellos que les niegan su humanidad. Esa protesta reconoce la humanidad del otro, incluida la de los opresores, porque reivindica la humanidad de todos.

Dentro de esta perspectiva, los derechos humanos deben ser analizados tomando en cuenta la conciencia histórica de las culturas sobre la dialéctica opresión y liberación, la cual va poniendo de manifiesto la necesidad de liberación humana como alternativa frente aquella racionalidad que desprecia al ser humano. *Vistos así los derechos humanos representarían un camino para liberar y canalizar la energía liberadora de la humanidad*<sup>13</sup>.

De esto se desprende que los derechos humanos, si bien obedecen a exigencias contextuales, no limitan su validez a la región en la que supuestamente nacen, sino que por el contrario constituyen un clamor planetario que exige –con similar fuerza a la que caracterizó a los tiempos anteriores a su declaración– la universalización de su respeto. Y es que los derechos humanos son patrimonio de la cultura humana de esos pueblos que se han rebelado por el reconocimiento de lo humano donde quiera que esta se encuentre.

Ahora bien, la reflexión sobre los derechos humanos desde la contemporaneidad plantea una crítica a la política económica neoliberal, imperante en todos los rincones de la tierra. Esta racionalidad impone la supremacía del capital y deja toda la práctica humana bajo la regulación de las leyes del mercado. Un mercado cuyas normas se imponen de manera absoluta y que funcionalmente justifican toda acción que conlleve o favorezca la acumulación del capital, poco importa que los efectos causados por la aplicación de esas normas atenten contra la vida. Dejando todo a la suerte de *la mano invisible del mercado*.

Nos encontramos frente a una ética de la irresponsabilidad, de la acción directa basada en decisiones fragmentarias y particulares que obedecen a la producción y al consumo. Acciones medio-fin que –al decir de Franz Hinkelammert– son calculables en términos costos-beneficios y coordinadas por las relaciones mercantiles y cálculos correspondientes de eficacia (tasas de crecimiento del producto, ganancias, acumulación de capital)<sup>14</sup>.

Pero lo cierto de esta acción directa es que sus consecuencias –las denominadas acciones indirectas– se manifiestan en dos sentidos que constituyen las dos caras de una misma moneda. Ellas pueden ser beneficiosas cuando incentivan el trabajo por ejemplo; pero a su vez esta productividad conlleva en sí la destrucción, dado que puesto el acento en las relaciones mercantiles se suprimen las razones humanas para vivir en convivencia<sup>15</sup>.

Hablar de los derechos humanos, significa hablar de ética<sup>16</sup>. El debate sobre ellos implica una reflexión ética *a priori* sobre la dimensión necesaria de toda acción humana. De allí que en la actualidad la sobrevivencia de la humanidad se halla transformado en un problema ético, dado que, cuando una cultura asume la muerte como manifestación intrínseca de su devenir, cuando no importa que se excluyan a millones de seres humanos de los beneficios elementales para mantener la vida y cuando se atenta contra la naturaleza, es hora de universalizar la lucha por la defensa de los derechos humanos.

Nos enfrentamos a una cultura que prescinde de la ética y nos coloca de frente a una inminente destrucción de todo. De allí que volver la mirada sobre la conciencia histórica de los pueblos en la lucha por su liberación contribuirá a reconocer la posibilidad de que otra cultura es posible. Un mundo donde lo que se globalice sea la solidaridad y el respeto a la diversidad de los pueblos, y no el mercado. Un mundo donde el diálogo entre los pueblos se dé desde el respeto a la diversidad y al reconocimiento de la humanidad del otro. Hace falta una nueva ética, una ética que surja desde la interculturalidad.

Parece que se estuviera hablando de una utopía. Pero en realidad se trata de muchas utopías. La construcción de una nueva ética pasa por el hecho de que toda cultura debe estar dispuesta – como lo afirma Hinkelammert– a revisarse en sentido crítico, a la luz de un objetivo común representado por los derechos humanos, su orden establecido gracias a los cuales han logrado su estabilidad como tal cultura, y dado el caso, debe estar dispuesta a corregir su curso de acuerdo a las exigencias éticas que se derivan de su participación en el proyecto común<sup>17</sup>.

Ciertamente la tarea que tenemos por delante es de gran envergadura, las desigualdades, pobreza, muerte y destrucción actual sobre la tierra no conoce registros históricos. Se trata de cambiar un mundo donde las 225 personas más ricas acumulan una riqueza equivalente a la que tienen los 2.500 millones de habitantes más pobres. El 20% de la población mundial acapara el 86% de todo los recursos de la tierra. El 25% de la población total del mundo, viven por debajo de los niveles de pobreza, es decir, en la más atroz de las miserias y no ganan ni siquiera el equivalente a un dólar diario para vivir. En un mundo interconectado por el Internet y redes satelitales, donde existen mil millones de analfabetas, de las cuales el 60% son mujeres. Mil millones de personas viven sin agua potable. Cerca de 250 millones de niños entre 5 y 14 años trabajan, otros tantos deambulan por las calles sin dignidad<sup>18</sup>. Nos enfrentamos a un genocidio que cobra vidas minuto a minuto.

Lo lamentable ante esta realidad es que vengamos, cada vez más, perdiendo la sensibilidad humana. La pobreza y la miseria, la muerte por hambre, es un paisaje cotidiano al que nos estamos acostumbrando y, cada vez menos, nos causa desconcierto e indignación. La igualdad ya no se considera un ideal por el cual trabajar, pues ella es vista como algo inquebrantable. Si existen pobres, es por su propia irresponsabilidad –comúnmente suele afirmarse–. Es este espíritu de cosas el que nos hace partícipes de la ética de la irresponsabilidad, y el que a su vez nos compromete a trabajar por una verdadera democracia y por la transformación de los sistemas educativos desde la perspectiva de la interculturalidad.



## **Democracia participativa: fundamento político de la ética intercultural**

Hoy, la economía impera sobre la política. Ya no son las naciones-estados o los países en particular quienes toman las decisiones, sino las grandes redes y poderes económicos. El capital ha desplazado al Estado, y este queda cada vez más al margen de las decisiones sobre el destino de sus ciudadanos. Su autoridad y autonomía se ven debilitadas, quedando su responsabilidad al límite de lo mínimo, manifiesta sólo en la reglamentación para que el capital pueda penetrar el mercado de sus economías y crecer sin restricciones de ninguna naturaleza.

Esta misión tiene su manifestación en el juego democrático electoral, donde los ciudadanos –creyentes del espíritu participativo formal– ritualmente acuden cada cierto período de tiempo a elegir sus representantes, los cuales –en muchas oportunidades– ya han sido designados por los grandes capitales internacionales. Designación que le exige el fiel cumplimiento de su funciones en el libre juego del mercado.

Llamados están los elegidos a conservar y promover la paz social, ambiente propicio e ideal para que el dinero fluya sin contratiempos y pueda asirse de la producción interna. Además, deben garantizar mano de obra barata, condiciones favorables para la inversión, control de la desobediencia civil y cualquier otra cosa que interfiera con la acumulación del capital.

Así el Estado va renunciando a su responsabilidad ante la cultura, el trabajo, la educación, la salud, en fin ante la vida de sus ciudadanos, quienes ahora ven como los servicios se concentran en manos privadas y acceder a ellos representa grandes sacrificios económicos. De esta manera, a las órdenes del mercado, el Estado se privatiza, y con ello la democracia se convierte en una oligocracia, donde el gobierno de unos pocos dispone del futuro de todos. Todo aquel que no esté en capacidad de comprar y consumir, no sólo deja de ser ciudadano, sino que ni siquiera es.

Nos enfrentamos al problema de la legitimación de la democracia. Una vez aceptado que la democracia es un valor mínimo, irrenunciable para cualquier sociedad política, la cuestión que se plantea es la de cómo debe entenderse esta vida democrática a fin de que pueda considerarse éticamente digna<sup>19</sup>. Por tanto cuando se habla de legitimidad de la democracia, lejos de procurar la consolidación de otra propuesta política de la vida en sociedad, se pretende hacer de ella un sistema coherente y riguroso desde el punto de vista ético y humano.

El tema de la legitimidad de la democracia es una reflexión recurrente a la que se vuelve cuando el modelo democrático imperante entra en conflicto con las aspiraciones de los pueblos en materia de derechos humanos. Los derechos humanos de primera generación sirvieron para legitimar la democracia formal frente al Estado absolutista, –lo que sin lugar a dudas tuvo su importancia– pero que luego no se manifestó en justicia para el pueblo, representó la legitimación del dominio de una clase, la burguesía, sobre las demás.

En la medida que representaba un modelo democrático consustanciado con los intereses de una clase social, el progreso de la conciencia histórica de los pueblos exigió –a mediados del siglo XIX– una relegitimación del sistema, presionando desde los fundamentos de una discusión fundamentalmente ética la introducción de una nueva propuesta en materia de derechos humanos (segunda generación). El espíritu de esta nueva propuesta ética se orientaba a la redistribución de los bienes materiales que significó la transformación del Estado liberal en Estado social.

Hoy, las alarmantes cifras que se han citado sobre la pobreza y la exclusión de millones de seres humanos nos colocan de nuevo ante un profundo debate ético, dado que reconocemos que el modelo democrático imperante tiene dentro de sus manifestaciones una acentuada injusticia.

Se hace necesario la construcción de un Estado participativo, basado en una democracia participativa, que supere la democracia liberal y la social. Democracia en la cual deben poder participar en la toma de decisiones todos los afectados por el actuar del Estado, pensando no sólo en la repercusiones inmediatas de tal acción, sino y sobre todo la influencia que tales acciones tendrán en las generaciones futuras. La democracia participativa, en nuestro tiempo, es la única éticamente defendible, dado que la garantía de la vida sobre el planeta está en el concurso de todos.

Se trata de una democracia donde el Estado esté verdaderamente al servicio de la sociedad civil. Donde la autoridad sea ejercida sin pretensiones de lucro. Donde todos, particularmente los pobres, tengan acceso a los bienes del mundo y puedan expresar su propia palabra y tomen parte de las decisiones.

Donde las diversidades y los derechos de las minorías (en lo social, económico, étnico, cultural) sean respetados y promovidos.

Democracia participativa que posibilite formas organizativas populares y donde el pueblo se sienta representado en sus gobernantes. Donde los medios de comunicación sean veraces y objetivos y estén al

servicio del bien común. Donde el pluralismo y la tolerancia sean norma. Donde se excluyan el acaparamiento y el abuso del poder y la dominación de unos sobre otros.

Una democracia que promueva y defienda los Derechos Humanos. En la que todos tengan de hecho los mismos derechos y oportunidades. Que satisfaga abundantemente las necesidades básicas individuales y sociales, procurando la mejor calidad de vida de sus miembros. Que tienda a la superación de la brecha entre ricos y pobres, favoreciendo a los sectores más desfavorecidos y deprimidos. Que destierre toda corrupción. Que conjugue el crecimiento económico y la transformación productiva con la equidad. Que promueva relaciones justas de intercambio entre los países y busque –en el caso particular venezolano– la integración latinoamericana.

### **La educación popular como experiencia ética de liberación**

Se puede afirmar que la *educación popular*, como propuesta pedagógica, tiene sus orígenes en la teoría por una *educación liberadora* de Paulo Freire. Quien frente a la educación bancaria, acrítica, domesticadora, educación para la sumisión, propone una práctica educativa problematizadora o concientizadora, que ayude al educando a superar la dominación que sufre y lo haga sujeto de su historia<sup>20</sup>. Se trata de una pedagogía del diálogo entre el educando y el educador, y no de la práctica educativa que imponga el saber del docente en la conciencia de sus alumnos.

Es importante resaltar que la educación liberadora tuvo acogida en el seno de la Iglesia latinoamericana, cuando en Medellín (1968), la Segunda Conferencia Episcopal de la región, hizo suyas y promovió las ideas de Paulo Freire. En esta reunión, un amplio sector de la jerarquía eclesiástica comprendió que la educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas, teniendo en cuenta que el hombre es responsable y el artífice principal de su éxito o fracaso.

A partir de Medellín, la educación popular se convirtió en la opción de innumerables actores sociales que enfrentados a la *tesis desarrollista*, a la *alianza para el progreso*, al surgimiento de regímenes totalitarios lograron abrirse camino en medio de los pobres del continente y construir junto a ellos una nueva esperanza liberadora. Eran décadas de un encendido debate ideológico avivado por el triunfo de la *Revolución Cubana* (1958), la victoria en Chile de la *Unidad Popular* (1970), el surgimiento de la *Teología de la Liberación* y la insurgencia de la *teoría de la dependencia*, la cual defendía que como países dependientes, nunca lograrían los latinoamericanos un adecuado

desarrollo, a no ser que emprendieran una profunda y revolucionaria transformación de sus sistemas políticos, económicos y sociales.

Posterior a todo esto, en 1979 se realizó la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana, la cual en su *Documento de Puebla* recoge nuevamente el espíritu de la propuesta por una educación liberadora. Propuesta que a partir de ese mismo año desarrolla en Nicaragua la *revolución sandinista*, y que encontrará sus seguidores en toda centro América.<sup>21</sup> A partir de la década de los años ochenta se impone el nombre de Educación Popular, sobre el de liberadora. Esto auspiciado por la tesis marxista que confería mayor peso ideológico a la lucha de clases como mecanismo de transformación, que a la misma pedagogía<sup>22</sup>. Se trató del inicio de una crisis en los postulados de la *Educación Liberadora*.

Ahora bien, si miramos la realidad de nuestros pueblos y evaluamos los elementos fundamentales de la Educación Popular y Liberadora, asistimos a la confluencia de un proyecto que es exigencia común: la creación de una sociedad justa, sin excluidos ni explotados. De allí la importancia de volver sobre los principios esenciales de la *educación popular liberadora*, pero desideologizados.

El punto de partida es que la actual realidad necesita ser transformada. Estar convencidos que la defensa de la vida, la cooperación y la solidaridad son el fundamento de un nuevo proyecto de humanidad constituye una opción ética, por la defensa de los derechos fundamentales de los pobres y excluidos del planeta.

Lo que se requiere es una *Educación Popular Liberadora* para la transformación de la realidad y no para la adaptación, para la inclusión y no para excluir, para el diálogo entre los pueblos y no para imposición de unos sobre otros, para la vida y no para la muerte.

### **Una breve reflexión final**

El curso histórico de la cultura occidental ha venido acentuando una concentración fundamental entre el mercado y la vida. La concepción del desarrollo desde la perspectiva neoliberal supone la destrucción y exclusión de vidas humanas, así como la destrucción de la naturaleza. Se trata de un desarrollo que no conoce los límites de la acumulación de las riquezas, forjado a expensas de la utilización de los recursos naturales como fuentes inagotables.

Es imperiosa la construcción de alternativas para la vida, es necesario no poner en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra. Es impostergable la construcción de un diálogo intercultural que supere la hegemonía del

discurso occidental y de su ética mercantil. Se trata de la defensa inquebrantable de los derechos humanos como punto de partida de una ética intercultural, que incorpore la eticidad propia de los grupos y pueblos oprimidos del planeta.

Nos enfrentamos al desafío de construir una democracia verdaderamente participativa, que potencia una ciudadanía crítica y responsable. Se trata de crear espacios para la incorporación de las grandes mayorías desde una concepción política basada en la igualdad social, la justicia y en el desarrollo de una cultura contra todas las formas de exclusión y explotación. Hoy es urgente plantearnos un modelo educativo alternativo, que potencia la experiencia que en el campo de la educación popular liberadora han venido acumulando las víctimas de la cultura occidental. Se trata en definitiva de construir la esperanza para los millones de seres humanos a los que se les niega una vida digna.

## **Referencias**

1. DELGADO, Carlos, Límites socio culturales de la educación ambiental, Editorial Siglo XXI, México, 2002.
2. DUSSEL, Enrique, Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
3. FORNET B., Raúl, Transformación intercultural de la filosofía, Editorial Palimpsesto, Bilbao, 2001.
4. FREIRE, Paulo, Pedagogía del oprimido, Editorial Siglo XXI, México. 1980.
5. GRACIA G., Diego, "Democracia y Bioética" en Bioética para la sustentabilidad, Editorial Acuario, La habana, 2002.
6. HINKELAMMERT, Franz, Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo, en Estudios, Filosofía Práctica e Historia de las ideas, Año 2, N° 2, Buenos Aires, 2001.
7. PÉREZ E., Antonio. Educación para globalizar la esperanza y la solidaridad, Editorial Estudios, Caracas 2003.
8. PEREZ E., Antonio, Educar en el tercer milenio, Editorial San Pablo, Caracas, 2002.
9. WEBER, Max, Economía y Sociedad. FCE, México, 1944.

1 DUSSEL, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 11.

2 A decir de Carlos Delgado, en su texto *Límites socio culturales de la educación ambiental*, Editorial Siglo XXI, 2002., p. 102: La sociedad occidental tiene, desde la modernidad, entre los fundamentos sociales de su devenir la intolerancia cultural a la diversidad de los entornos humanos: No sólo la conquista de extensos territorios sometidos a dominio colonial y sometimiento, sino también la implantación de sistemas de economía que ha diseñado modelos de realidad dominadores en relación con el entorno humano y natural.

3 Se estudian por ejemplo textos míticos como el de Homero o Hesíodo como ejemplos filosóficos, tomando en cuenta sus contenidos de eticidad, pero a su vez se descartan como tales al *Libro de los muertos* egipcio y a todo el imaginario mítico-religioso de los pueblos prehispánicos de América y a los pueblos aborígenes del resto de los continentes.

4 Integración entendida desde la perspectiva en la cual el todo existe configurado y anexa un nuevo elemento a su totalidad en condiciones de subordinación.

5 DUSSEL, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 55.

6 DELGADO, Carlos: *Límites socioculturales de la educación ambiental*, Editorial Siglo XXI, México, 2002, p. 46.

7 Ibidem, p. 100.

8 Ibidem, p. 128.

9 DUSSEL, E., ob. cit., p. 65.

10 Ibid.

11 WEBER, Max: *Economía y Sociedad*. FCE, México, 1944, p. 494.

12 FORNET B., Raúl: *Transformación intercultural de la filosofía*, Editorial Palimpsesto, Bilbao, 2001, p. 286.

13 Ibidem, p. 288.

**14** HINKELAMMERT, Franz: *Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo*, en *Revista Estudios Filosofía Práctica e Historia de las ideas*, Año 2, N° 2, 2001, Argentina, pp. 11-28.

**15** Los efectos de la acción directa se ponen de manifiesto cuando para la producción de un mueble, se tienen que talar inmensas extensiones de tierras alterando el equilibrio ecológico, llevando a la extinción de valiosas especies animales y poniendo el riesgo la vida del hombre.

**16** Las primeras declaraciones de los derechos humanos, la de EE.UU. y la de la Revolución Francesa, son resultado de una amplia discusión ética, que antecede a estas declaraciones y que posteriormente se transforma en normativa de pensamiento.

**17** FORNET B., Raúl: *Los derechos humanos, ¿Fuente ética de crítica cultural y de diálogo entre las culturas?* en *Transformación intercultural de la filosofía*, Editorial Palimpsesto, Bilbao, 2001, pp. 285-297.

**18** PEREZ E., Antonio: *Educación en el tercer milenio*, Editorial San Pablo, Caracas, 2002, p. 27.

**19** GRACIA G., Diego: *Democracia y Bioética en Bioética para la sustentabilidad*, Editorial Acuario, La Habana, 2002, pp. 157-170.

**20** FREIRE, Paulo: *Pedagogía del oprimido*, Editorial Siglo XXI, México. 1980.

**21** El asesinato de Monseñor Arnulfo Romero en 1980, obedeció a su postura en defensa de los derechos de los excluidos y al reclamo a que cesara la intromisión de los Estados Unidos de Norteamérica en los asuntos internos de El Salvador. Similar actitud ante la vida asumiría posteriormente Ignacio Ellacuría (1930-1989) que lo llevaría a enfrentarse a un régimen totalitario negador de la humanidad de los pobres.

**22** PÉREZ E., Antonio. *Educación para globalizar la esperanza y la solidaridad*, Editorial Estudios, Caracas 2003, p.70.