



## ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 300-312  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

# Poderes y asimetrías globales. Aclaraciones sobre la metáfora de la traducción como modelo teórico-práctico en filosofía política<sup>1</sup>

*Global powers and asymmetries. Clarifications on the metaphor of translation as a theoretical-practical model in political philosophy*

**Ricardo SALAS ASTRAIN**

<https://orcid.org/0000-0003-4765-1567>

[rsalas@uct.cl](mailto:rsalas@uct.cl)

Universidad Católica de Temuco. Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4629584>

### RESUMEN

En la filosofía política actual existe un prolífico debate acerca de las implicancias que puede tener el modelo de traducción en la comprensión de interacciones socioculturales y sociopolíticas asimétricas. Empero hasta el momento existen interpretaciones disímiles acerca del postulado de simetría que abre otras aristas de las cuestiones disputadas, propias de una teoría crítica transatlántica, y se liga a corrientes filosóficas emancipadoras en Europa y en América Latina. Este trabajo se ocupa de esclarecer una tesis que parece oponer el diálogo de tipo intercultural y la lucha decolonizadora, propiciada por un prisma decolonial, para situarlo a partir de un debate crítico acerca del sentido de una opción decolonial de la ética intercultural, al menos tal como lo han entendido Maesschalck y Salas.

**Palabras clave:** traducción; poder; filosofía política; América-Europa.

### ABSTRACT

In current political philosophy there is a prolific debate about the implications of the translation model to shed light on asymmetric socio-cultural and socio-political interactions. However, up to now there are dissimilar interpretations about the symmetry postulate that open other edges of the disputed questions typical of a transatlantic critical theory, which links emancipating philosophical currents in Europe and Latin America. This work deals with clarifying some theses that seem to oppose the intercultural dialogue and the decolonizing struggle, fostered by a decolonial prism, and we place it from a critical debate about the meaning of a decolonial option of intercultural ethics, at least as understood by Maesschalck and Salas.

**Keywords:** translation; power; political philosophy; America-Europe.

Recibido: 08-11-2020 • Aceptado: 25-01-2021

<sup>1</sup> Artículo elaborado en el marco del proyecto de investigación del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt), Chile, N° 1170383, *Problemas y perspectivas de una teoría contextual de la justicia*, 2017–2021.



## 1. INTRODUCCIÓN

En la filosofía política de los últimos años existe un rico debate al interior de la teoría política acerca de la dominación y el poder al interior de los contextos sociales asimétricos que preocupan y, a veces, oponen a diferentes pensadores y escuelas tanto en Europa como en América. Hemos insistido en varios trabajos recientes (Salas, 2019a, 2019b) que la perspectiva de las luchas del reconocimiento y la comprensión de las experiencias de injusticia avalan y justifican una preocupación por las múltiples luchas de los movimientos sociales que surgen en la actualidad. En los últimos años este asunto se ha transformado en una gran *quaestio disputata* de la filosofía política y de una perspectiva que asume a los intelectuales como sujetos que asumen opciones políticas militantes (Renault, 2017a).

En este breve trabajo consideraremos algunas ideas que brotan de una discusión amical que tenemos acerca de la “paradoja” del postulado de la simetría que se encuentra en los comentarios de Maeschalck (2016) y en mis tesis sobre la traducción, propuestas en *Ética Intercultural* (2003). Ambas discusiones pueden vincularse con las ideas de otros pensadores como Forst (2015) y Renault (2017b); cuyas referencias principales también contienen aspectos teóricos que me parecen se intersectan con otras tradiciones significativas del pensamiento crítico del Sur.

Algunos puntos de lo que me interesa debatir en este texto se encuentran también expuestos en la prolífica obra filosófica de Dussel (2000), Fernet-Betancourt (2003) y Sousa Santos (2017), por mencionar sólo a tres pensadores referentes en el área gracias a sus importantes aportes a una epistemología contextualizada del Sur; cuyas ideas ya han alcanzado la plena maduración de un pensar emancipador situado. Haciendo este entrecruzamiento y vinculación teórica proseguimos una comprensión de la tarea ético-política que considera los aportes de intelectuales que han posicionado el diálogo crítico a partir de diversas tradiciones filosóficas, lo que resulta vital para impulsar un genuino pensar de la emancipación que no esté reducido al sentido provinciano. En este sentido, requerimos redefinir el quehacer filosófico crítico más allá de las historias de las ideas, comenzando a trabajarlas como redes intelectuales que se van construyendo en el decurso de los contextos histórico y políticos; como algo propio de un pensamiento periférico (Devés, 2020). Con frecuencia, tales sesgos no permiten avanzar en la profundización de los supuestos filosóficos acerca de una ética verdaderamente emancipadora que no se reduzca a dislocar las luchas por los derechos sociales, cada vez más amenazados, a localizar-globalizar lo que sería una teoría crítica y/o un pensamiento crítico entre las Europas y las Américas (Aguirre, 2015, p.143), a bien a generar una visión limitada de lo que separaría lo intercultural y lo decolonial en la discusión sobre el diálogo entre culturas y pensamientos. Tal como señala Márquez (2013):

... que la filosofía del diálogo intercultural es mucho más liberadora que cualquiera de las presentes en la actualidad, porque es desde América Latina que este desfilosofar del logos antropocéntrico sufre la decolonialidad que pone en evidencia la existencia de un sujeto reprimido o alienado, que ahora en su toma de conciencia existencial es que puede comprender el desideratum de las prácticas de su libertad (p.17).

En efecto, en las últimas cinco décadas se puede reconocer que la filosofía crítica, que ha emergido a lo largo de América, ha cobrado un enorme vigor; lo que aparece respaldado por la gran cantidad de investigaciones que surgen en el marco del pensamiento crítico como las perspectivas liberacionistas, interculturales y decoloniales. Cada uno de estos prismas, con sus diferencias y convergencias, han permitido entender de mucho mejor modo los problemas y perspectivas de un pensar emancipador, lo que ha permitido reflexionar acerca de cómo se expresa la injusticia en contextos definidos por las asimetrías del poder y también cómo se han forjado una serie de planteos teóricos acerca de la justicia social y el reconocimiento (Fernet-Betancourt, 2003).

Por último, este trabajo busca abocarse a las categorías teóricas previamente mencionadas y a las mediaciones prácticas convergentes, a partir de la especificidad de sus contextos de enunciación. La riqueza del encuentro de estas ideas filosóficas en el diálogo provienen de algunas eventuales diferencias con mi colega Maesschalck, que han sido bien reportadas en un trabajo sistemático de Valdés (2020), que permiten sin dudas generar un amplio conjunto de investigaciones acerca de cómo es posible avanzar en un proyecto crítico acerca de la comprensión de las luchas de resistencia de los pueblos (Salas, 2020), al considerar el reclamo por mayor justicia y derechos, en un marco que se caracteriza por las vicisitudes actuales del capitalismo hegemónico y de la geopolítica global.

## **2. EL PENSAMIENTO CRÍTICO FRENTE AL CAPITALISMO GLOBALIZADO**

Como ha señalado Sousa Santos (2010), las diferentes perspectivas críticas del capitalismo actual no se identifican con la teoría crítica. Otros autores han señalado que lo más significativo en la actualidad consiste en vertebrar las diferentes formas de lucha y de resistencia existentes en la actualidad. En este punto, Vior (2016) ha demostrado con claridad la necesidad de pensar las relaciones políticas globales desde una metáfora de la traducción de los procesos políticos que viven hoy los pueblos. Hemos señalado recientemente en un trabajo sobre las nociones de justicia en la tradición crítica (Salas, 2015) que las formas actuales del capitalismo periférico consideran el análisis de los movimientos alterglobalizadores, que vienen elaborando diferentes propuestas en pos de la defensa de los derechos sociales. El complejo conjunto de diversas respuestas, que han emergido en este punto, implican una controversia incuestionable respecto de los alcances de una teoría crítica que sobrepasa los esquemas teóricos de la justicia del primer mundo y la forma de entender las críticas decoloniales del Sur (Sousa Santos, 2010), ya que todas las luchas implicarían repensar las modalidades teóricas universales y la gran relevancia que tiene un planteo contextualizado de las luchas. No se trata, en este sentido, de pensar la universalidad justificatoria— frecuentemente definida de un modo abstracto y formal—, sino de considerar el modo como se construye la experiencia social negativa, las experiencias de injusticia como propone Renault, que evidencia la presencia de las luchas emancipatorias que buscan transformar las condiciones de dominación de los mundos asimétricos para generar las condiciones que permitan una democracia radical. Para dar cuenta de estas luchas emancipatorias, y poder entender lo que denominamos la justicia contextual de tipo reflexiva, se requiere reconstruir los procesos de universalización de razones que permiten justipreciar la dinámica valórica y las prácticas de resistencia de forma articulada con los contextos histórico-culturales; lo que permitiría tomar distancia de lo que se conoce como narrativa universal.

La crítica al capitalismo globalizado implica entonces elaborar una panorámica de diversas maneras de asumir la contextualización de la justicia instruida por los conflictos y las luchas sociales de resistencia y descolonización. Esto significa establecer articulaciones y mediaciones entre las dimensiones universales e histórico-sociales de los movimientos de emancipación y de las diversas luchas sociales. De esta forma dejan de consolidarse sólo como hitos de la historia imperial de la humanidad y/o de la consolidación de otras economías, que hoy en día ponen limitaciones al esplendor de antaño de las empresas europeas y norteamericanas (Fornet-Betancourt, 2003).

La hipótesis que nos guía es que la crítica del pensamiento único es indisoluble de una concepción política asociada a la deslegitimación de los estados capturados por instituciones poderosas ligadas a la vorágine del mercado capitalista. En otras palabras, lo que caracteriza las complejas relaciones económicas entre diversos países en estas últimas décadas, sea en su versión neoliberalista o no, es la predominancia de la lógica del capital por sobre la vida. La cuestión del poder, que cruza el despliegue espectacular de las economías contemporáneas junto con una gran producción de bienes y servicios, ha desregulado todos los sistemas sociales, culturales y políticos para adecuarlos a la voracidad de las empresas multinacionales; lo que ha ido erosionando todas las formas tradicionales de vida en sus formas asociativas y comunitarias y, a

su vez, plantea serias dudas sobre el carácter sustentable de este proyecto arrollador que Hinkelammert ha denominado como el huracán de la globalización. Este impulso destructor de la globalización económica no ha ido a la par con la redefinición de estructuras sociales, políticas y jurídicas democráticas ni tampoco con el desarrollo de unas formas culturales asociadas a la convivencia intercultural de los Pueblos de la Tierra. En este sentido, el poder político termina asociado irremediamente al campo de la racionalidad formalista de la economía y asume una adhesión irracional, que termina destruyendo el fondo mismo de los valores y normas que sustentan los lazos sociales (Gómez-Muller, 2016). En este punto, traer en este marco la cuestión de la opción decolonial de la ética intercultural y/o la necesidad de la ética decolonial que aparece en la controversia amical de ideas con mi colega Maeschalck del Centro de Filosofía del Derecho de la U.C. de Lovaina, no resulta un asunto baladí ni menor. Consideramos que es preciso enfrentar con rigor la necesidad teórica de una teoría de la emancipación que pueda repensar críticamente el postulado de la simetría como parte de un proceso paulatino, que permita superar los poderes hegemónicos y ayuden a avanzar en la búsqueda de la justicia en su dimensión social y distributiva justificando las luchas de resistencia y de descolonización junto con la creación de una democracia radical intercultural. Para comprender entonces una parte relevante de las nuevas reglas y estructuras, que definen esta compleja intersección entre las lógicas de la racionalidad económica predominante y las racionalidades de resistencia derivadas de las formas sapienciales y combativas propias de los mundos de vida, se requiere comprender las fricciones que emergen de esta relación a partir de un proceso de reconstrucción de las racionalidades en conflicto. En este sentido, urge repensar la noción de territorio, ligado a la génesis de movimientos y autoridades que requieren legitimarse en contextos de permanente fractura, y las posibilidades de fundar proyectos alterglobalizadores basados en los viejos y los nuevos derechos de las comunidades y de los países periféricos (Sousa Santos, 2010).

En el acápite siguiente, haremos una breve síntesis del contexto de la problemática referida al postulado de la simetría y al sentido de la traducción para entender la cuestión del poder y de los poderes asimétricos, lo que nos ayudará a redefinir las cuestiones del poder y de la justicia en algunas tesis interculturales/decoloniales y, a su vez, nos permitirá explorar las potencialidades de estas intersecciones para pensar las actuales luchas de resistencia a nivel mundial.

### **3. UNA CONTROVERSIA TRANSATLÁNTICA SOBRE EL DIÁLOGO Y LA LUCHA INTERCULTURAL**

Para entender el marco de la relevancia de esta discusión filosófica, acerca del diálogo y las luchas interculturales que están a la base de lo que ocupa en la actualidad a una ética intercultural/decolonial, es preciso referirse a lo acontecido en la década de los 80 del siglo pasado. En esos años hubo en ambos lados del Atlántico un gran florecimiento de las preocupaciones éticas, que derivaban de la globalización fáctica en todos los Pueblos de la Tierra y que instalaron las bases de una discusión sobre la universalidad y contextualidad de los procesos éticos y políticos. Producto de esos debates las posiciones fueron avanzando hacia las condiciones políticas que permitían defender los derechos sociales de los individuos y de los pueblos arrasados por una cultura del individualismo y por el papel hegemónico del mercado y de las empresas multinacionales.

Ahí donde el mundo filosófico europeo se debatía en la crisis del sujeto y el posestructuralismo, lo que en la tradición frankfurtiana destacaba por el planteo de una "ética discursiva" que separaba temas de fundamentación y temas de aplicación, la tradición latinoamericana se consagraba a un trabajo meticuloso para consolidar un pensamiento crítico. En Nuestra América la cuestión de la ética de los procesos de emancipación llevó a consolidar una "ética de la liberación" que intentaba hacerse cargo de los procesos sociopolíticos de emancipación, que fueron detenidos por una ola de Golpes de Estado que azotó a la región. Aunque cada tradición continental evoluciona en forma separada y hay autores que siguieron desconociendo el peso de las otras perspectivas, existieron varios encuentros transatlánticos decisivos que sellaron los

entrecruzamientos más relevantes que brotaron del diálogo entre pensadores del Norte y del Sur. Hace ya casi tres décadas en un contexto filosófico marcado por este pensar crítico en torno a la ética, a la ciencia y al diálogo intercultural, Fomet-Betancourt fue uno de los principales artífices de varios Congresos Norte-Sur en Alemania, México y Brasil, al que asistieron colegas alemanes. Cabe mencionar especialmente la presencia de Karl-Otto Apel y la participación amplia de filósofos/as y pensadores latinoamericanos provenientes de distintas partes del mundo. Al editar nuestra propuesta acerca de este singular debate al inicio de este milenio, la *Ética intercultural* (Salas, 2003), tuvo en cuenta muchas de las ideas ahí expuestas; indicando, dentro de los vastos problemas que se identificaban, que era necesario seguir indagando en temas como: el conflicto, las luchas sociales y el diálogo intercultural. Asimismo, se planteaba que resultaba crucial indagar en el papel que cumplían las formas de mediación; específicamente, la traducción.

La adopción de esta metáfora de la traducción tuvo un papel gravitante en el concepto de diálogo intercultural que adoptamos en medio de esas controversias. Ahora bien, nuestra concepción del diálogo no se limitada a concebirlo como aquel diálogo que se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco al diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes). La postura filosófica que asumimos según los instrumentos de ese debate mediaba entre universalismo abstracto y un particularismo que conduciría a la inconmensurabilidad de las culturas (Salas, 2006).

Si se retoman las interesantes observaciones de Maeschalck, en el marco de ese trasfondo de una ética del diálogo intercultural, es preciso entenderlas en medio de ese debate de trasfondo de la ética discursiva, ya que tiene una gran relevancia para la comprensión de una ética normativa al proponer una aproximación teórica, que asocia el vínculo entre la ciencia y la ética en relación con la derivación de normas y, a su vez, plantea explícitamente los problemas generados por la racionalidad instrumental. También cobra importancia al considerar su axiología, ya que la crisis valórica de los problemas específicos que plantea la modernidad tecnocientífica refiere a procesos de desestructuración y estructuración de nuevos valores. Empero no está de más recordar que el vínculo entre esta ética discursiva y los contextos de América Latina resultaba en ese tiempo problemática, ya que suponía el predominio de un logocentrismo, que caracterizó el pensar racionalista europeo. Nuestra indagación concluía que la ética del discurso, al explicitar el vínculo entre ética y lenguaje, entregaba una clave relevante, pero aún no suficiente para dar cuenta del papel productivo de los contextos en el ejercicio de mundos que querían ser reconocidos y que impulsaban luchas descolonizadoras; requiriendo una comprensión de tipo pragmático.

En la mayor parte de las observaciones que encontramos en la literatura de ese momento, la cuestión principal refería al modo como esta ética asumía la intrínseca eticidad de los mundos de la vida, lo que podía responder a una hermenéutica de la praxis. En este sentido, encontramos fecundas las tesis provenientes de la ética reconstructiva, que presuponía la conjunción entre hermenéutica y pragmática al modo de J. M. Ferry, al considerarla como una vía clave para comprender discursos morales plurales que brotan en registros narrativos como los que surgen en registros racionales que justifican y reconstruyen posibles normas universales. Esto suponía que la idea de traducción no podía quedar definida por la definición de las normas en un espacio neutral y autónomo, sino que requería como paso previo la interpretación del sentido de las condiciones básicas de ese encuentro-desencuentro. Para avanzar en este camino no era menor la consideración de las luchas de resistencia que permitían afirmar la propia identidad en espacios monoculturales y coloniales.

Esos debates teóricos forman parte de lo que fue la discusión sobre una ética discursiva en contextos asimétricos y la pregunta por el sentido de una genuina ética intercultural, adecuada al dinamismo y a proyectos emancipadores que se desplegaban en todos los contextos asimétricos latinoamericanos. En cualquier caso, esos años de formación fueron decisivos desde el punto de vista teórico para pensar en una ampliación de esta ética reconstructiva. Uno de los puntos que tomó una relevancia inusitada, e hizo una

contribución relevante para este debate amical, se relaciona con el papel mediador de la traducción. En este sentido, estuvimos plenamente de acuerdo con el sendero señalado por Panikkar y Fomet-Betancourt, al señalar que esta problemática esclarecía poderosamente lo que cabe entender por una racionalidad en contexto, por un diálogo de saberes y; sobre todo, por el sentido de la traducción entre traductores. La relevancia de una ética discursiva contribuyó a diseñar la cuestión del diálogo intercultural, en otras palabras, aportó a la consolidación de los diálogos filosóficos Norte-Sur que nos permitieron sopesar bien las posiciones de la filosofía crítica alemana, en su versión apeliana.

Muchos temas teórico-prácticos han sido revisados y debatidos desde entonces: la reducción de esta ética histórica a una comunidad ideal de comunicación, los vínculos entre la primacía normativa de la moralidad por encima de la eticidad y la primacía normativa de la reflexión trascendental. En forma muy especial se han relevado las relaciones entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad, y las estructuras conflictivas de la vida moral. En general, se puede volver a indicar que este intercambio intelectual contribuyó positivamente a ponderar los avances y fortalezas de las éticas basadas en la eticidad, que responden a la discursividad de los mundos de vida en que se realiza la vida de los sujetos y comunidades concretas. Asimismo, esta reflexión ayudó a reposicionar la necesaria apertura universalista que se exige para comprender la conflictiva realidad socio-cultural latinoamericana en una economía-mundo cada vez más interdependiente.

En este punto, las observaciones que hace Maesschalck son precisas y se encuadran en los presupuestos de una ética de la interculturalidad como se viene elaborando en estas dos últimas décadas; siendo muy sugerentes para comprender la opción decolonial de la ética intercultural. Dentro de las múltiples observaciones que se proponen consideraremos aquí la principal objeción que plantea Maesschalck en su texto del 2016, que se ofrece en castellano en este mismo número de la Revista. Para que no existan equívocos nos parece que la principal dificultad se encuentra en lo que él denomina los presupuestos de la ética intercultural, que en sus palabras refiere a “la paradoja de la simetrización”. Para entenderla en sus propias palabras, citamos ampliamente lo que dice al respecto del *postulado de simetrización*:

A pesar de su interés, estos modelos a mitad de camino entre semántica y pragmática que recomiendan -por lo tanto, una acción sobre la representación- no están evidentemente exentos de presupuestos. En el caso de la ética de la interculturalidad, lo más problemático, nos parece que está en la paradoja que consiste en afirmar, por un lado, la necesidad de reconocer la asimetría de contextos experienciales y, por otro lado, la búsqueda por inscribir el conjunto del proceso de producción del diálogo en una forma de proceso de traducción basado en un postulado de simetrización de las relaciones entre grupos. En este sentido, el camino discursivo se convierte a sí mismo en el espacio de una nueva experiencia común capaz de asegurar una comprensión mutua, portadora de una nueva productividad semántica. De una experiencia parcial de no dominación, entre culturas en un diálogo abierto, debería resultar una capacidad limitada de traducibilidad. Las asimetrías de información y los sesgos de comunicación son considerados de esta manera como superables e incorporables en función de un proceso que podemos calificar en definitiva como esencialmente constructivista.

El postulado de simetrización es, entonces, un camino discursivo que asegura una experiencia de mutualidad compartida que se abre a una nueva productividad semántica que asegura unas vías con capacidad limitada de comprensión. A su vez, como considera Maesschalck, en tal modelo las asimetrías comunicacionales podrán ser eventualmente superadas. Considero que tal lectura, no sólo interpreta mi planteamiento, sino que es correcta porque ayuda a entender las limitaciones propias y los presupuestos de la actividad de traducción en el campo de las fricciones culturales y políticas entre los pueblos y las colectividades. Empero, se podrían desprender algunos equívocos en torno a que esa noción de “diálogo abierto”, ya que al ser considerada como la base sólida de un encuentro genuino y libre de dominación entre pueblos y culturas, pareciera que no tomar debidamente en cuenta las imposiciones e ideologías ligadas al

poder hegemónico y colonial. En este sentido, la susodicha ética intercultural no asumiría claramente las "astucias de la razón" y menos la hegemonía del poder de las sociedades dominantes coloniales.

En este sentido, las principales limitaciones detectadas en una ética intercultural por Maeschalck, no se mantienen por el complementario de una ética de la liberación (sea la de Dussel u otra), ni tampoco por la operatividad del lenguaje emancipador de la poética de Glissant o de la crítica descolonizadora de Fanon, sino el punto radicaría en dirimir si efectivamente la ética de la interculturalidad puede ser entendida al modo de un puente horizontal que permita unir dos formas de acceso a la realidad que se ubican en un mismo plano del poder (postulado de la simetrización). Efectivamente, si saberes y acciones humanas puedan conectarse a través del complejo trabajo de la traducción intercultural es siempre posible en una "zona de fricción" (Sousa, 2017) en que se pueden imaginar otras vías posibles que destraben las maneras conocidas de llevar adelante el encuentro-desencuentro. Me parece que justamente este es el punto donde Maeschalck induce a esclarecer más, lo que merecería ser precisado a partir de la noción de lenguaje intercultural y/o decolonial.

Como esto puede ser quizás demasiado filosófico y abstracto para mis colegas de las ciencias sociales, se podría intentar exponer en un lenguaje sociopolítico más ligado a las luchas sociales que se desencadenan frente a los poderes dominantes del Mercado, en la que nuestros pueblos comparten convicciones y donde los movimientos sociales aportan al trabajo de los investigadores críticos europeos y latinoamericanos (Salas, 2020). A veces, parece que algunas posiciones progresistas olvidan destacar que las luchas de los pueblos son siempre integrales (económicas, políticas y culturales) y que una mirada sesgada puede llevar a equivocar los frentes de trabajo en esa zona de dominación, fricción y creatividad. En este sentido, se puede pensar en los énfasis, pero es incorrecto tratarlos como dos prismas disímiles que permitan considerar las conflictividades propias de la diversidad cultural, política y las posibilidades de llevar adelante la emancipación de los pueblos. Para decirlo de una manera gruesa y rústica, los procesos de descolonización y emancipación obligan necesariamente a introducirse en las zonas de fricción. Mis trabajos en tierra mapuche y en otros contextos interétnicos me llevan a desconfiar de esta visión, como si una filosofía intercultural emancipadora requiriera mantener tal disyunción. Si esto es así, entonces, este diálogo presupone condicionamientos explícitos de diferente tipo, donde la zona de contacto es siempre un espacio de disputas de justificaciones del poder y donde ninguno de los interlocutores tiene la capacidad de definir nunca la posición definitiva. En este sentido, considero que el postulado de la simetrización si bien es un supuesto, quedaría siempre como un telos inalcanzable y, por ello, referiría siempre a algo que se requiere considerar siempre como algo abierto y en disputa. Por ello es un proceso indefinido, donde ninguna de las posiciones sale indemne de ese terreno fronterizo, que no es otro que el intento por avanzar en los escollos propios de la comprensión de las otredades.

Esta perspectiva nos lleva a pensar el encuentro-desencuentro como parte del trabajo de traducción intercultural, lo que implicaría mantener al mismo tiempo la desobediencia epistémica y el rol protagónico del intelectual crítico, que asume las luchas en ese horizonte intercultural/decolonial. No podemos estar más de acuerdo con Maeschalck (2016) cuando señala:

El riesgo fundamental del postulado de simetrización para el actor intelectual de una ética decolonial, radica en la obliteración de las relaciones entre subjetivación y poder. Ahora bien, son estas relaciones las que deben hoy revisarse para desarrollar una nueva comprensión de las condiciones específicas de los procesos de emancipación colectiva en un espacio decolonial potencial. De hecho, solo la discontinuidad reflexiva, engendrada por la sobredeterminación de las contradicciones sociales en la comunidad de subjetivación entre víctimas e intelectuales comprometidos, transforma realmente el poder, es decir, las condiciones de factibilidad del orden social mismo.

Esto nos da una idea más amplia del sentido de la traducción en medio de los conflictos y del papel del diálogo replanteado en el terreno político. Recordemos que en este primer uno de los escollos importantes de

esta discusión, ya que exige otra modalidad, mucho más paciente, para entender a los otros no sólo desde las propias articulaciones discursivas sino a partir de las prácticas en pos de la autoafirmación de una política de la identidad (Renault, 2017). Esto conduciría al campo, un tanto funcional de las éticas aplicadas, a una politización mayor de la filosofía política. Por ello se trata de una propuesta política cuestionadora del orden capitalista liberal, que la teoría crítica germana ha mantenido como paradigma social, y donde el pensar crítico asume esas vacilaciones y ambigüedades para elaborar un proyecto más allá del sentido de la democracia liberal europea. Esto implica sostener que en el ejercicio, para alcanzar las razones de los otros, siempre se considerarán unas mediaciones ligadas al modo de entender la acción política.

Lo propio de la política es asumir que los sujetos sociales y los movimientos conquistan espacios de poder a partir de sus vicisitudes volitivas y no siempre de consideraciones racionales. Entonces no está de más insistir que un verdadero diálogo ético-político es siempre intercultural/decolonial ya que no descuida las luchas de autoafirmación, ni tampoco las luchas de resistencias, sino que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se pueden hacer nunca de un modo claro sin el apoyo y la opacidad de los otros; ahora bien, el diálogo en política se daría siempre de un modo mucho más opaco, pues no se trata sólo de justificaciones racionales. Esto tiene repercusiones para el análisis del ideal moral y político del con-vivir con otros y para una política del reconocimiento, ya que no siempre se llega al pleno respeto de las distintas maneras de vivir y menos aún al aseguramiento de una vida moral y política propia de una democracia pluralista. Toda reflexión moral exige, entonces, este re-conocimiento de las reglas discursivas si se busca una comprensión con otros sistemas de moralidad. En la política del reconocimiento este nuevo esfuerzo teórico es más complejo que los anteriores paradigmas definidos, pues exige considerar la rica dinamicidad de todos los procesos discursivos y práxicos que forjan los recíprocos reconocimientos y los inevitables desencuentros para evaluar las posibilidades efectivas de comprender la acción de los sujetos en estas sociedades complejas y multiculturales. No se trata de sostener una posición de indiferenciación de los sistemas de moralidad, y tampoco de los dispositivos conflictivos de acción; sino más bien de demostrar las posibilidades de la traducción eventual y no de la traducción plena que obligaría a una simetría total. La interpretación de este diálogo con Maeschalck es bien situada por Valdés (2020), quien me parece que aclara de buena forma el sentido del litigio:

Este diálogo debe mantenerse permanentemente regulado en consideración de esta condición mínima, dicho de otra manera, no puede desplegarse bajo las mismas condiciones de asimetría fáctica, sino bajo condiciones reguladas de asimetría que posibilitarían despejar y relevar aspectos de las relaciones de dominación y coacción que dificultan o cierran toda posibilidad de resolución de conflictos, para sortear en un plano de asimetría intervenida intelectualmente un diálogo que se anticipa complejo, lento y con permanentes correcciones y recapitulaciones (p.29).

Si seguimos esta línea interpretativa propuesta por Valdés (2020), entonces, lo que está en juego es la idea de un diálogo intercultural concreto que se encuentra al mismo tiempo entre lo universal y lo contextual, sin querer precipitar la discusión a ningún extremo. Esta visión permite asumir de un mejor modo las dificultades históricas de la convivencia humana, cargadas de a-simetrías y de discriminación, y que la construcción política testifica con mucha nitidez. El diálogo intercultural, que implica la aceptación de la categoría de las 'razones de los otros', supone entonces aceptar que la reflexividad humana no es algo exterior a los procesos productivos de los contextos, sino que se vuelve operante internamente a través de la articulación de las formas discursivas, lo que exige aceptar acuerdos básicos sobre las reglas y procedimientos. Este nexo entre reflexividad contextual y procesos de mediación normativos no puede ser puramente localizado de acuerdo con los usos específicos de cada cultura, ya que ello no aseguraría el entendimiento de unos con otros; en forma especial entre aquellos que no comparten los mismos mundos de vida.

Cuando elaboramos estos análisis en los inicios del 2000 no eran aún claras todas las potencialidades que podría tener el análisis crítico de la traducción, que ya había sido propuesto en algunos textos por Panikkar y Ricoeur; como posteriormente se demostraría en la década siguiente en que la temática se volvería crucial. En estos últimos años, tal debate continúa bajo la forma de la traducción intercultural en Dussel (2000) y Sousa Santos (2017). Lo que cabe relevar de estos análisis es que pese a las diferentes maneras en que se comprende el postulado de la simetría, aparece nuevamente como posibilidad para establecer la lucha contra el epistemicidio y fundamentar el giro decolonial. Por tanto, este diálogo entre saberes, o lo que se ha ido llamando por diferentes autores como la justicia cognitiva, refiere a un asunto que requiere el abordaje del postulado de la simetría.

A mi entender en muchas de estas cuestiones se juega las posibilidades de pensar las asimetrías en el marco de una propuesta que suponga la simetría. Para ilustrarlo de un modo más concreto, las investigaciones llevadas a cabo sobre los diferentes aspectos de la cultura, la sociedad y las lenguas de las minorías, de los pueblos indígenas y de las sociedades minorizadas y subalternizadas encuentran dificultades parecidas en la reducción del mundo de los otros y en la definición de reglas en función de la epísteme dominante de tipo cientificista que mantiene una hegemonía global del sistema científico sobre las sociedades subalternizadas, invisibilizando sus mundos y negando sus propios saberes. El problema de la traducción en estos términos socioculturales aparece presente hoy en día en diferentes propuestas de las ciencias sociales y humanas, y en las investigaciones de la filosofía intercultural de Fernet Betancourt, Sousa Santos y Tubino.

Esta problemática aparece en los planteamientos de Sousa Santos al señalar que la traducción intercultural refiere a una situación política y de carácter extralingüística. Especialmente en el libro *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio* de Sousa Santos (2017) se proponen referencias actuales importantes acerca del papel del postulado de la simetría para comprender la particular traducción a alcanzar considerando la complejidad de las relaciones entre lenguas, culturas y proyectos políticos sociales. Nos indica que la traducción intercultural al ser parte de un proyecto intercultural se ocupa de por qué es importante traducir, dando cuenta de las relaciones de poder que existen. Es decir, se sale del campo de los estudios de las lenguas y entra de lleno en el campo de la teoría de la cultura y de la política de la cultura.

En este sentido, el aporte sustantivo de la traducción sería permitir que se rompan los cercos del conocimiento y se abran las fronteras epistemológicas de las sociedades en contacto, para visibilizar hasta qué punto los mundos y los saberes pueden reconocerse desde sus propias matrices lingüísticas. Se trata de mostrar cómo dichos saberes, conocimientos y prácticas sociales pueden aportar a la maduración de proyectos sociales críticos, que deriven de las necesidades de los contextos de carácter regional, quedando desafiados por una perspectiva crítica del diálogo, donde este alto estándar intercultural implica, a su vez, un trabajo decolonial. Nos señala Sousa Santos (2017): "El ideal es que solo unas relaciones de poder iguales, es decir unas relaciones de autoridad compartida, encajen en los fines de la traducción intercultural, ya que solo así se puede conseguir una reciprocidad entre los grupos y movimientos sociales" (p. 265). Tal perspectiva de la traducción se vincula con el postulado de la simetría que está en el centro de nuestro litigio con Maeschalck, ya que mediante la traducción se pretende efectivamente consolidar la idea de una justicia cognitiva basada en el diálogo de saberes por la que se busca transformar las bases de conocimientos que hoy se encuentran disponibles para generar diálogos entre sociedades hegemónicas y subalternizadas, y que permitan establecer eventuales relaciones interculturales que permitan descubrir otros mundos y epistemes simétricas, aprendiendo del conocimiento y de la cultura de la sociedad indígena en toda su complejidad.

... la traducción intercultural consiste en buscar intereses isomorfos y supuestos subyacentes entre las culturas, en identificar diferencias y similitudes, y en desarrollar siempre que corresponda, nuevas formas híbridas de comprensión e intercomunicación culturales que puedan servir para proponer

interacciones y fortalecer alianzas entre los movimientos sociales que en distintos contextos, luchan contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y por la justicia social, la dignidad humana y la decencia (2017, pp. 263-4).

La propuesta de traducción, por último, ayuda a entender la tensión compleja que existe entre epistemologías que requieren superar el universalismo abstracto y recoger lo que proveen los contextos. No obstante, la noción de Sousa Santos que aparece de traducción en *Justicia entre Saberes* (2017), no sólo es de carácter epistémico, sino es geopolítico, lo que ayuda a superar las ambigüedades de una tradición crítica de tipo eurocéntrica que ha pretendido universalizarse sin más. En este sentido, señalar que compartimos sus tres ideas básicas: La comprensión crítica del mundo excede con mucho la comprensión occidental, no hay justicia social global sin justicia cognitiva global y, por último, las transformaciones emancipadoras en el mundo pueden seguir gramáticas y guiones distintos a los desarrollos por la teoría crítica y por el marxismo iluminista.

#### 4. CONCLUSIONES

Este trabajo busca avanzar en un debate de ideas sobre el postulado de la simetría que se ha dado en tensión con las ideas transatlánticas del filósofo belga Maeschalck. Lo que buscamos en este trabajo más que intentar una respuesta a cada una de sus observaciones es poder potenciar las riquezas emancipadoras de estas tradiciones críticas que se generan entre el Norte-Sur. Ahora bien, es preciso reconocer que aún existen planteos y concepciones que tratan de precisar los problemas de la crítica de modos reduccionistas y separados, como si la historia de las ideas europea y americana sobre emancipación no se hubiese cruzado de muchas diferentes maneras en estos cinco siglos, en caminos reiterados de ida y de vuelta. Ejemplos relevantes son la independencia de Haití de la Francia colonial, que se ha invisibilizado durante tanto tiempo, o el aporte de las ideas y recursos liberales y masónicos para el inicio de las independencias americanas. También, cabe mencionar, el inmenso aporte de los migrantes y refugiados europeos en las Américas, en diferentes momentos de la historia. El caso más emblemático de estos mutuos aportes Norte-Sur surgió en los orígenes de Conquista donde el Imperio español asumió el debate sobre la humanidad de los indígenas y las guerras justas en los filósofos de la Corona española. Este constituye el inicio de una compleja historia de encuentros y desencuentros, definidos desde las potencialidades del reconocimiento de la humanidad de los mal llamados bárbaros.

Desde el análisis de la controversia amical con Maeschalck hemos avanzado en elucidar que los contextos políticos de las sociedades periféricas conllevan una discusión sobre el poder distribuido asimétricamente, lo que implica de alguna manera avanzar en una búsqueda de una simetría polémica, lo que no tiene nada de paradójico como señala acertadamente Valdés (2020) en sus alcances sobre este litigio académico. Para avanzar en una visión del poder que no se reduzca a una perspectiva cognitivista ayuda tener en cuenta la idea de una justicia contextualizada, que no renuncia al universalismo ni tampoco a relativismo y que propicia el protagonismo de sujetos y comunidades humanas. Asimismo, cabe señalar que las propias experiencias de sufrimiento social conllevan esa dialéctica entre lo sufrido y lo que puede ser reparado. Este asunto nos ha obligado a repensar el marco general del pensamiento crítico de las tres últimas décadas y los aportes de una teoría crítica europea. A finales e inicios del segundo milenio, como ya señalamos, se consolidó un vasto debate entre las éticas del discurso y las éticas contextualizadas latinoamericanas que puso a autores de diferentes nacionalidades frente a un mismo desafío teórico y práctico, que fue llevado adelante en Los Encuentros Norte-Sur, y se conceptualizó en las propuestas de varios colegas que sintetizamos en *Ética Intercultural*. La teoría habermasiana de la acción comunicativa, al menos en la formulación que le dimos en este texto que de alguna manera prosigue en mis actuales investigaciones, critica el escenario político-jurídico de tipo liberal universalista, que pareciera poder ordenar

la legitimidad de los estados democráticos a partir de una concepción de la democracia universal, en la que existe "una razón pública global" a través de la que estas estructuras políticas serían las únicas que parecieran adecuarse a los fundamentos teóricos de la universalidad de un estado de derecho. Hemos releído la teoría de Forst buscando una teoría política basada en el principio argumentativo de la justificación para profundizar el planteamiento habermasiano de un Estado democrático que sólo puede ser legitimado a partir de una teoría universal del discurso que asegure la plena validez de la comunicación racional, pero que admita varias objeciones mayores, como ya lo hemos señalado en varios trabajos. Una de estas críticas deriva de los actuales trabajos de Allen (2015) en el sentido que existen problemáticas y controversias entre los sucesores del proyecto habermasiano y las perspectivas decolonizadoras que nacen en el Sur. Sin embargo, estos cuestionamientos también se reiteran en diferentes facetas del actual pensamiento crítico latinoamericanista acerca del sentido verdaderamente universal de tales categorías relativas a la racionalidad discursiva. Conducen a tales perspectivas críticas en la consolidación de un rictus filosófico comprometido que se abre a una complejidad económica y política globalizada, que obliga -en último término- a dejar los provincianismos y a buscar un ejercicio en redes que permita articular las diversas luchas y resistencias de los movimientos sociales; y que impele a los intelectuales militantes a la búsqueda de convergencias en el cuestionamiento de un orden económico y político que no toma en cuenta las mayorías.

Estas ideas políticas esbozadas conducen a poder pensar en una política contextual entendida como aquel espacio social en disputa donde los sujetos sociales y los movimientos van conquistando nuevos espacios de poder, a partir de sus vicisitudes volitivas que no son siempre racionales y que tienen que ver con la espesa nebulosa de las acciones colectivas de los pueblos y de las colectividades. En este punto hay que superar una perspectiva un tanto ingenua del diálogo ético-político entendido como el difícil arte de comprender los procesos discursivos asimétricos, que no se pueden generar nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. En este sentido, se requiere la revisión de las ideas del conflicto permanente de lo político y del sentido de la deliberación, que requiere el concurso de los antagonistas como parte de un ejercicio de reconocimiento recíproco.

Ahora bien, los pueblos y movimientos saben, por la dura experiencia vivida y sufrida en reveses y victorias que el diálogo político es siempre opaco, ya que obliga a participar de un campo de fuerzas a adversarios y enemigos, lo que conduce por lo regular a asumir intereses espurios, expectativas desmedidas y ambiguas ambiciones de los mismos sujetos y colectividades. La principal tesis política que cabe asumir en una filosofía política crítica es que no existe un espacio político transparente ni racional como se lo podría imaginar desde un ejercicio de un utopismo ingenuo como el propuesto por el marxismo iluminista. La vieja metáfora del poder del príncipe, que no lo tiene siempre consigo y por ello constituye la principal preocupación que enseña el ejercicio del poder, es que siempre hay que prepararse para cuando se le pierde. Por ello el poder está asociado a una *hybris*. Para decirlo en un lenguaje weberiano esto implica el juego de la convicción y de la responsabilidad. Para resguardar este complejo espacio democrático pluralista e irónico en construcción se deben ejercitar virtudes que no son siempre bien reputadas por los políticos profesionales, tales como: la modestia, la tolerancia y la apertura a las otras formas de ver, valorar y creer. Ahora bien, el poder requiere a su vez entender la lógica férrea de las estructuras sociales, económicas y políticas que no están dispuestas a avanzar dinámicamente con los procesos de la Humanidad. En este áspero camino político hacia el reconocimiento, la justicia y las nuevas formas de comunalidad es preciso entender que en la política existen resistencias, ambigüedades y traiciones que no se definen nunca de antemano. Así para avanzar en los difíciles diálogos plurales en pos de visiones múltiples es preciso asumir a todo evento que no siempre tenemos toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro intercultural. En este sentido, para avanzar en esta discusión hemos ido esbozando un tipo de filosofía política definida por el tipo de justificación no-hegemónica de los derechos en clave de una razón polimórfica. Esta consideración se tensiona con la idea, difundida por el liberalismo universalista, que un sistema democrático se basa únicamente en la protección de los derechos individuales, que serían los plenamente universales, y que se manifestarían en la defensa irrestricta del derecho a la inversión y a la propiedad privada, que hoy define el

permanente lobby de las multinacionales ante los gobiernos, y las amenazas y formas de boicot en contra de algunos países latinoamericanos. Esto conllevaría, asimismo, a reconsiderar críticamente la idea neocolonial de que en última instancia los derechos se legitiman sólo si pueden articularse con los derechos internacionales de la propiedad de los territorios.

En suma, para una filosofía política de este tipo la justificación de los derechos y la interacción entre los derechos humanos y los derechos positivos implica hoy cuestionar tanto las tesis centrales del liberalismo político, que han quedado condensadas en las diversas constituciones nacionales, instituciones y códigos jurídicos, como también la influencia de la ideología neoliberalista que se expandió a casi todas las economías a nivel planetario. La controversia entre los derechos que resguarda el Estado liberal, los derechos humanos y los derechos que pretenden las grandes corporaciones multinacionales se vuelve uno de los problemas mayores de esta férrea lógica económica y socio-política de tipo capitalista, que rige la economía actual y que determinará el futuro político-jurídico de los conflictos territoriales y medioambientales del mundo por advenir.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- AGUIRRE, J.M. (2015) *Ética y Emancipación. Exploraciones filosóficas*, Barcelona: Anthropos.
- ALLEN A., (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia Univ. Press.
- DEVES E. y ALVAREZ S. (Eds). (2020), *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano*, Santiago: Ariadna Ediciones.
- DUSSEL (2020), *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Madrid, Trotta.
- FORNET BETANCOURT, R. (2003), *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberalización*, Madrid: Trotta.
- FORNET BETANCOURT, R. (2005), *Transformación del Marxismo*, México, Plaza y Valdés.
- FORST, R. (2019). "Poder Noumenal", en *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Ciencia Política* Universidad Complutense de Madrid, pp. 169-185.
- GOMEZ-MÜLLER, A. (2016), *Capitalismo y Nihilismo*, Bogotá: Ediciones desde Abajo.
- MAESSCHALCK, M. (2016). Contre le postulat de symétrie. Éthique décoloniale et subjectivation. En Cicotti, C., Cuoghi, S. (Eds). *La Rencontre avec l'autre. Phénoménologie interculturelle dans l'Europe contemporaine*. Bruxelles, Berna, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang. Se puede consultar en línea (consulta 7/11/2020): [https://www.academia.edu/34023232/Contre\\_le\\_postulat\\_de\\_sym%C3%A9trie\\_Ethique\\_d%C3%A9coloniale\\_et\\_subjectivation](https://www.academia.edu/34023232/Contre_le_postulat_de_sym%C3%A9trie_Ethique_d%C3%A9coloniale_et_subjectivation)
- MARQUEZ A (2013). "Filosofía de la alteridad intercultural en América latina". *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Ciencia Política* Universidad Complutense de Madrid, vol 2, n2., pp. 7-20
- RENAULT, E. (2017 a), *L'expérience de l'injustice*, Paris: La Découverte.

RENAULT, E. (2017b), *Reconnaissance, Confflit, Domination*, Paris: Éditions CNRS.

SALAS R. (2015). "Notas sobre la contextualización de la justicia. Desde y más allá de Frankfurt" en *Revista Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 35, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, pp. 59-97.

SALAS R. (2006). *Ética Intercultural*, Quito: Abya-Yala.

SALAS R. (2019), "Contexto, Justicia y Universalidad en la Filosofía Política Actual. Algunas Críticas y Aportes a la Teoría de la Justicia de Habermas", en *Estudios Políticos*, Universidad de Antioquia, Medellín. 55, pp. 163-181.

SALAS R. (2020). *Luchas sociales, Justicia Contextual y Dignidad de los Pueblos*. Santiago: Ariadna Ediciones.

SANTOS, B. de S. (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Tricel.

SANTOS, B. de S. (2017) *Justicia entre saberes. Epistemología del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata.

VALDES C. (2020) "Consideraciones críticas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad". *Utopía y Praxis Latinoamericana* CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo 88, pp. 14-33.

VIOR E. (2016), "La metáfora de la 'traducción intercultural en el análisis comparativo de procesos políticos suramericanos". Se puede consultar en línea (7/11/2020) en el sitio: [https://www.academia.edu/29882823/LA\\_MET%C3%81FORA\\_DE\\_LA\\_TRADUCCI%C3%93N\\_INTERCULTURAL\\_EN\\_EL\\_ANALISIS\\_COMPARATIVO\\_doc](https://www.academia.edu/29882823/LA_MET%C3%81FORA_DE_LA_TRADUCCI%C3%93N_INTERCULTURAL_EN_EL_ANALISIS_COMPARATIVO_doc)

## BIODATA

**Ricardo SALAS ASTRAIN:** Chileno, Dr. en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (1989), investigador titular del NEII y Director del Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco. Líneas de investigación: ética intercultural, pensamiento crítico y teorías del reconocimiento y de la justicia. Correo electrónico: [rsalas@uct.cl](mailto:rsalas@uct.cl)

¡EVITE FRAUDES!

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: AÑO 26, N.º 93, 2021. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

User: uto93

Pass: ut26pr93

Clic logo

