

# En camino de un *ethos* político

*hacia una cultura de la inclusión*

**Erik Ávalos Reyes**

Filosofía UMSNH  
Docente-investigador del IMCED  
erikavalosreyes@gmail.com

El milagro de la libertad yace en este poder comenzar, que a su vez, estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después– es él mismo un nuevo comienzo.

Hanna Arendt

El presente trabajo pretende mostrar un *ethos* filosófico (sabiduría práctica) que fortalezca un diálogo racional desde un horizonte práctico-discursivo, como medio prístino de una cultura de la inclusión. Esta propuesta se verá respaldada en cuatro momentos: en el primero, se esbozará un planteamiento acerca del concepto de cultura como telón de fondo donde, precisamente, se desarrollará el *ethos* entre el diálogo y la cultura de la inclusión; en un segundo momento, explicaremos el proyecto de *Ilustración* kantiano y su enlace con la propuesta discursivo de Habermas. Todo ello nos conducirá al problema del texto: ¿cómo estructurar el uso debido de la razón en el diálogo encaminado a la toma de decisiones que beneficien –y no afecten– a todos los participantes, como una posibilidad de la inclusión?

El tercer momento, expondrá la razón discursiva de Habermas, ésta pretende evitar la vulnerabilidad de las personas desde un enfoque estrictamente científico-racional, sin embargo, de esta postura se derivan algunas problemáticas muy interesante; lo que dará motivo para referir a la propuesta de Ricoeur, mientras que sostiene que antes de la moral establecida por normas –que alienta una cultura de la exclusión–, hay una ética del buen vivir (cuarto momento), que precisamente posibilita una cultura de la inclusión.

—  
I  
—

¿De qué manera entender la cultura? Sin duda, la cuestión planteada abre un gran horizonte de líneas argumentativas que podrían proporcionar un abanico de respuestas, sin embargo, en esta ocasión no toca desarrollar tan ambiciosa investigación; baste

con decir que la cultura debe entenderse como una interrelación auto-creativa y sin jerarquías de numerosos elementos inmersos en el acontecer cotidiano, como son los mitos, los símbolos, las normas, las tradiciones, las religiones, el lenguaje –como dispositivo de control o como apertura al mundo– y muchos otros componentes que le proporcionan sustento.

Las estructuras culturales conviven a distancia, es decir, no se tocan totalmente una a la otra, como condición de supervivencia, sólo así pueden ser pensadas y validadas en determinado ámbito en el que se justifica su subsistencia.

La cultura es para el sujeto el campo de emancipación por excelencia, el acto primitivo de libertad del cual se hace acreedor, la manera que tiene para concebirse como parte de la naturaleza, aunque fuera de ella, estar *en* y *sobre* la naturaleza: ese es el mayor acto de libertad que posee el sujeto y sobre el cual se fundamenta toda cultura.

Dicotomía esférica entre el estar *en* y *sobre* la cultura que le permite al sujeto ser el personaje-intérprete por excelencia de la misma, situación que le otorga herramientas necesarias para crearla y crearse en ella, como un movimiento paralelo donde a mayor creatividad, para dar pie a la cultura, más es la acumulación constitutiva de las relaciones intersubjetivas.

El carácter constitutivo del hombre en la cultura resulta inevitablemente paradójico, se despoja de la naturaleza pero no la abandona, siempre está en este doble juego entre su libertad y las cadenas que lo atan a la caverna de la naturaleza, aquí es donde la reflexión interdisciplinaria de la cultura encuentra otra vertiente para ser pensada; rareza primigenia que le sirve de apertura, al ponerse en duda la libertad del hombre que sirve para dar pie a la cultura, también queda en entredicho su interpretación como sujeto y, por tanto, de la cultura como cultura.<sup>1</sup>

Sin embargo, aún no queda del todo claro qué es lo que se entiende por cultura, preguntarnos sobre el concepto de *cultura*, la manera en que se procederá para bosquejar un concepto de cultura, consiste en enumerar lo que no puede ser entendido directamente como cultura, si bien, todas esas nociones de lo que no es cultura también son afectadas indirectamente por el término cultura, no sigue necesariamente que con base en ellas podamos acercarnos a la idea de cultura. Por lo tanto, la tarea es indagar sobre ese *telón de fondo* llamado cultura,<sup>2</sup> entendiendo esta investigación como una búsqueda del carácter genético de la cultura; es decir, no perseguimos

<sup>1</sup> Cf. AGUILERA Pedrosa, Antonio. *Hombre y cultura*. Trotta. Madrid, 1995, pp. 11-19.

<sup>2</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. *Ensayos sobre política y cultura*. Ariel. Barcelona, 1972, pp. 89-112.

como fin un concepto de cultura que obedezca al parámetro de una *ciencia de la cultura*,<sup>3</sup> por el contrario, averiguamos un concepto mediante el cual se pueda hablar y ejercitar de manera más amplia e incluyente sobre la esfera cultural, sin que por ello lleguemos a confundirla con algún tipo de universalismo.

Cultura no es algo homogéneo y universalista, hemos de aceptar la propuesta de León Olive, cuando nos dice que el concepto de cultura es polisémico,<sup>4</sup> ya que engendra la importante posibilidad de abrirse al evento que la encause a sustentar todo tipo de acontecimiento en la vida humana que pueda sostenerse como cultural.

La cultura tampoco es una memoria de sucesos históricos, porque estaríamos limitándola a servir solo de contenedor de acontecimientos, reiterados como un mero instrumento, el recuerdo proporcionaría lo novedoso de la memoria colectiva, viciosa y abstractamente inútil.

Al concebirla como el conjunto de conocimientos acumulados a lo largo de la reflexión del hombre, se ve en ella ese universo homogéneo que no da pauta a lo inexplicable, y que además, requiere de una selección empírica totalmente causal, esto es, todo debe tener una explicación, un principio y un fin, hablamos desde una teoría de sistemas, en la que indiscutiblemente, se requieren grutas específicas para evitar la incertidumbre.

Por otro lado, concebir así a la cultura acarrea un vuelco *reflexivo*, con ésto se quiere resaltar el carácter volitivo de la cultura misma, la dinámica cultural la convierte en una especie de certeza pasajera que necesita ser entendida en su pasado, vivenciada en su presente e interpretada en su futuro.

Mucho menos es una forma de comportamiento visto en alguna sociedad determinada, planteada desde este ángulo, se aceptará la supremacía de algunas sociedades sobre otras, esto es, la existencia de una jerarquía cultural, por tanto social, donde cierto tipo de culturas estén en posesión de la *cultura verdadera*, con la obligación de otorgarla a las otras por vía pacífica o no pacífica. Hablar de cultura como un comportamiento, es reducirla a un grado mínimo, puesto que se piensa como un destino moral que necesariamente apela a pretensiones universalistas.

Los sistemas de creencias tampoco son las vertientes adecuadas para poder encapsular totalmente la idea de cultura; de entrada, estos sistemas están encaminados hacia

<sup>3</sup> Cf. RAMÍREZ, Mario Teodoro, “¿Qué filosofía de la cultura?”, en *Devenires*, Año I N° 1, enero 2000, p. 30.

<sup>4</sup> OLIVE, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. Paidós-UNAM. México, 1999, p.61.

una visión de carácter universalista. Por otro lado, se pretende hacer referencia a una fe o dispositivo común; este mismo hecho hace surgir su propio ejemplo en la historia de lo que se denomina Occidente, ya que el cristianismo y todas las instituciones encargadas de los dispositivos sociales, dogmáticamente se han creído poseedoras de la fe y el control común en todo el universo, lo que excluye otro tipo de creencias religiosas o morales, otro dios, otros dioses, y otras formas de conformar instituciones; aquí conviene hacer una anotación: al hablar de una idea posible de *cultura*, el hombre, en su naturaleza, moralidad y eticidad, ha demostrado la necesidad de encontrar un punto de referencia en todo lo que hace, un sentido que lo *guíe* en su andar cotidiano; para evitar malos entendidos, hemos de nombrar esa necesidad con un término encaminado a cubrir los diferentes senderos de sentido que puede buscar y encontrar el sujeto intercultural, que permite hablar desde el interior mismo de ella: la actitud constitutiva de la intersubjetividad.

Lo *intersubjetivo* pretende cubrir esa necesidad fragmentada que se halla en el ser humano al saberse cobijado por un sentido, así, encuentra un punto de referencia que no le hace perder su paso en el mundo caótico y revoltoso. En suma, la idea de cultura no puede ser entendida como el progreso en cualquier materia, sea esta económica, política, científica, técnica, bélica, etc., pues se corre el riesgo de hacer de ella un bandera común de la destrucción más que de la creación, ya con esto asoma un carácter constitutivo de la cultura: *la creación* o la novedad en cada una de sus actividades.

Se abren las puertas hacia la idea de cultura que tenemos en estos momentos, la única manera de hacer de ella una posesión lo más amplia posible, sin llegar a perjudicar a nadie y sin tener algún tipo de universalismo en vista, es presentándola como creadora de sentidos que den un sustento ontológico a la existencia subjetiva, esto es, el sujeto tiene la necesidad de saberse en la cultura y, además, de reconocerse en ella desde el momento en que trata de localizar algún sentido en su existencia, la cultura, como acto creativo, se lo otorga.

Es decir, la cultura es un proceso que crea y auto-crea al sujeto y, por tanto, le otorga realidad, proporcionándole un nuevo sentido al mundo de la vida: una inter-subjetividad renovada, constitutiva, creativa y novedosa, que requiere como fundamento el reconocimiento de lo diferente.

---

 II
 

---

Para Kant, *lo humano* puede ser comprendido en dos momentos; en el primero *lo humano*, como idea, es puramente racional, libre, autónomo y respeta las leyes universales; en el segundo *lo humano* como fenómeno, lo muestra en la naturaleza misma, irracional, dependiente, en donde conoce y se relaciona con otros hombres.<sup>5</sup>

Kant postula que el hombre se representa en la naturaleza como fenómeno, sin embargo, posee la capacidad cognoscitiva de comprender su situación, de superarla, por lo cual, es necesario que actúe como si fuera el ideal (sabiendo que nunca podrá ser); para que el hombre del segundo momento se comporte como si fuera el primero, debe de existir *algo* que sea el puente de enlace entre ambos, ese *algo*, lo podemos entender en el concepto de Ilustración:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse de sí mismo, de ella, sin la tutela de otro. ¡Atrévete a saber! ¡ten el valor de servirte de tu propia razón!...<sup>6</sup>

Este es el momento en el cual el sujeto solamente deja de explicarse lo que él mismo cuestiona, y empieza a añadir su propio criterio, comienza a sintetizar, y es cuando desarrolla su facultad de conocer, es decir, su capacidad de cuestionar, reflexionar y teorizar.

Otra característica importante de la ilustración, es la necesidad de conocer sin dogmatismo alguno, mejor aún, de liberarse del dogmatismo, y esa libertad la entendemos como, *puedes, pues debes*,<sup>7</sup> por lo tanto, el deber en Kant se presenta como la obediencia a una ley universalmente válida para todo ser racional, esta ley es un imperativo, el *imperativo categórico*: ... *obrar sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*.<sup>8</sup>

La razón es autónoma de actuar, no existe impedimento empírico que le trunque su obediencia al imperativo, por lo que el ser humano debe de apelar a su razón para actuar voluntariamente ante sí mismo, y los otros hombres deben de hacer lo mismo.

<sup>5</sup> Cf. AGNES, Heller. *Crítica de la Ilustración*. Península. España, 1984, p. 26.

<sup>6</sup> KANT, Emmanuel. *Filosofía de la Historia*. FCE. México, 1981, p. 25.

<sup>7</sup> Cf. SCHULTZ, Schultz, Kant. Labor. España, 1971, p.83.

<sup>8</sup> KANT, Emmanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Porrúa. México, 1975, p. 39.

<sup>9</sup> Ibídem, p. 182.

La libertad se complementa cuando se obedecen los dictados de la ley universal, ya que ella tiene una función regulativa, es un postulado de la razón práctica, es *la libertad de hacer uso público de la razón íntegramente*.<sup>9</sup>

Hablar de hacer uso público de la razón, es comprender que empleará la *libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio*;<sup>11</sup> al utilizarla, somos capaces de ofrecer argumentos a nosotros mismos y a los otros, es decir, lo público se razona en esta disposición y competencia para justificar nuestro actuar y, en determinada discusión, para lograr cierto acuerdos.

Lo que produce el uso público de la razón es el consenso, el acuerdo, la *igualdad*, ya que no es el individuo el que tiene la razón sino el argumento que presenta, para lo cual, es necesario desechar todo principio de autoridad personal, y tratar de concebir una fuerza de *autoridad* (potestad) de la razón dialógica. Sin embargo, ¿cómo estructurar el uso debido de la razón en el diálogo que se lleva a cabo para tomar decisiones que beneficiarán –y no afectarán– a todos los participantes?

La razón dialógica, ha sido trabajada por un filósofo posterior a Kant, y que en buena medida asume el proyecto de la Ilustración, desde una postura disyuntiva entre la razón comunicativa y la razón instrumental; Habermas, toma el uso de la razón como elemento indispensable hacia el perfeccionamiento de lo público; emprenderá la reflexión como una tarea fundamental en el trabajo filosófico.

La pretensión habermasiana, es reducir el actuar del sujeto a la normatividad puramente racional, donde toda posible contingencia tenga un control, una sistematización que pueda determinar estructuras de inspección.

Uno de los principales problemas al que puede conducirnos la *ética discursiva*, y que pretende la teoría de la acción comunicativa, es su petición de que las normas morales se asemejen a los enunciados asertóricos del mundo de la ciencia; es decir, se intenta una razón discursiva que, en cierto momentos de exigencia argumentativa, ya no tomará en consideración la acción individual de cada sujeto –es decir, las contingencias de la subjetividad quedan delegadas al desconocimiento por parte de las decisiones sociales–; sin embargo, Ricoeur menciona que esta visión de la razón conduce a círculos reducidos de hablantes, esto es, sólo se usan las palabras y los enunciados codificados en la comunidad que dialoga, por ello: *trasladado a la teoría de la*

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>11</sup> RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. FCE. México, 2002, p. 225.

<sup>12</sup> RICOEUR, Paul. *Crítica y convicción*. Síntesis. Madrid, 2003, p. 131.

*acción el concepto de código, implica que la acción sensata es, de una manera u otra, gobernada por reglas.*<sup>12</sup>

El filósofo francés, sostendrá que estas reglas no responden a las *contingencias* –piénsese, por ejemplo, en el tema de la inclusión y exclusión de personas con capacidades diferentes– que pueden interponerse en las discusiones de los dialogantes, y sobre todo, cuando ese grupo de personas corresponden o representan una minoría dentro del total de quienes dicen; es decir, en la propuesta de Habermas hasta qué punto es posible salir del modelo de discusión sin que se considere como violación de las *reglas*; Ricoeur responderá que *antes que la moral establecida por los normas, existe una ética del deseo de vivir bien*.<sup>13</sup> Por lo menos, en este momento, podemos entender que la ética pensada por el filósofo alemán deja de lado este deseo por vivir bien, centrándose en una vida que en teoría es buena para todos, pero que seguramente no corresponde a los deseos de toda la comunidad, mejor dicho, de todas las minorías que conforman lo que las ciencias sociales han denominado *comunidad o sociedad*.

Ricoeur denominará a la ética habermasiana, que extrae de la razón dialógica propuesta en la teoría de la acción comunicativa, como la heredera de la moral kantiana, que replantea como una reconstrucción formalista reflejada en la moral de la comunicación. El problema no es la existencia de validez en los argumentos, sino en la ejecución de los mismos; para lo cual, Ricoeur en los cuatro últimos capítulos de su libro *Sí mismo como otro*, presenta una pequeña ética agrupada en la idea de la vida buena y la sabiduría práctica; basándose en tres términos: *lo mismo, lo otro como portador de rostros y un tercer otro como sujeto de justicia*. En esta triada, se debe de tener cuidado al saltar de un nivel a otro, por lo tanto, deben de considerarse tres pasos:

1. La vida ética es el deseo de una realización personal entre los otros y para los otros, a partir de la virtud, de la amistad y de la justicia.
2. Respeto de sí y respeto del otro.
3. Trata de responder la pregunta: ¿cómo enfrentar las situaciones de incertidumbre o desacuerdos? ¿En qué se convierte la justicia cuando debe de aplicarse en situaciones particulares?

Debido a lo anterior, nuestro filósofo señalará que la política sólo le interesa desde un punto de vista jurídico y moral; considerando la exterioridad del otro como forma de responsabilidad frente a él –*cómo se responsabiliza cada sujeto con su diferente, cómo incluimos al diferente en nuestro horizonte de vida*–, y la anterioridad de la ley moral, esto es, a toda ley moral le antecede otra ley moral. El origen y comienzo

de la moral siempre escapa al plano cronológico, y se resguarda en el ya-siempre-aquí, un presente cósmico.

Esta paradoja de la política, se desenvuelve de una manera muy peculiar en relación con la convivencia que hay entre diferentes minorías sociales –mas no la justicia, que también exigen ellas– en correspondencia con los intentos de relación en un plano factico institucional entre los grupos minoritarios y los dominantes, en la inclusión directa de los primeros en las políticas públicas de los últimos; aquí la justicia no será vengativa sino benevolente, sin confundir lo imprescriptible y lo imperdonable, es decir, mientras resulta pertinente legislar sobre lo imprescriptible, es imposible hacerlo sobre lo imperdonable; ya que el perdón es algo que sólo las víctimas pueden conferir, Ricoeur dice: *nadie tiene poder sobre el tiempo del dolor ni sobre el tiempo del duelo*.<sup>13</sup> Sin embargo, la facticidad institucional, debe inclinar sus acciones públicas sobre lo imperdonable o las formas de comportamiento en relación a la discriminación, caracterizadas con el reconocimiento o inclusión de lo diferente en el ejercicio cotidiano de la o las vidas en sociedad, apelando a una sociedad de la inclusión y no de la exclusión.

Por ello, el pedir perdón es una opción que debe ejercitarse en el plano político, para lo que es ineludible conjuntar el trabajo del recuerdo, el trabajo del duelo y la demanda de perdón.

El olvido procede de la memoria y de la fidelidad al pasado; el perdón, de la culpabilidad y de la reconciliación con el pasado. Aunque ambos se cruzan indefinidamente en el horizonte de la *memoria feliz*, que también comprende el recorrido de la dialéctica de la historia y de la memoria.

Ricoeur representa un atentado a la confabulación de la memoria, una debilidad de ella; por eso, la memoria se vislumbra como una constante lucha contra el olvido, aunque, contradictoriamente, se debate contra la memoria que no olvida nada.

En buena medida, la argumentación de Ricoeur apunta hacia una memoria que negocia con el olvido para localizar el justo medio, una *prudencia* aristotélica que se desprende totalmente de las pretensiones de la reflexión práctica.

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 158.



Al plantear la idea de grado de profundidad de olvido, presenta una descripción de los fenómenos mnemónicos, en su distinción entre enfoque cognitivo (donde la memoria es aprehendida mediante la pretensión que tiene de representar fielmente el pasado) y el enfoque pragmático (el lado operativo de la memoria). El olvido intenta replantear ambos enfoques mediante el principio de discriminación, que cuenta con niveles de profundidad y de manifestación.

Del olvido profundo propone dos figuras: el olvido por la destrucción de las huellas y el olvido de reserva; a éste, se recurre cuando nos viene el *placer* de recordar lo que alguna vez vimos, oímos, sentimos, aprendimos o conseguimos; es decir, estamos frente a una experiencia para siempre.

Reflexionar teóricamente sobre el olvido, invita a la toma de alguna *acción* sobre el mismo, por lo cual aparece la figura del perdón; el perdón no es fácil, no es imposible, es difícil, porque la profundidad de la falta y la altura del perdón, constituyen su esencia espinosa; reconociendo, finalmente, que el perdón está comprendido en la dialéctica del arrepentimiento, ya que, para perdonar hay que desligar al agente de su acto, lo cual es extremadamente difícil en cualquier condición histórica.

Por lo tanto, el perdón es diferente del olvido, mediante el perdón se olvidan las deudas, más no los hechos, éstos son importantes porque sirven a la memoria de *terapia*, sorteándose el contenido destructor de los mismos.

¿Cuáles –le preguntaríamos a Habermas– serían los argumentos para lograr que los sujetos con capacidades diferentes, perdonen, o incluso, olviden, las ofensas recibidas por los sujetos *normales* o por las políticas de supuesto reconocimiento de la diferencia?

Ricoeur, sostiene que una sociedad con las características propuestas por la ética dialógica de Habermas, jamás podrá ser auténticamente libre. La ética, correspondería a la voluntad de tener una vida justa, con y para los otros, y con la pretensión de gozar las instituciones justas: *la paradoja es que el cuidado por justificar las normas de la actividad comunicativa, tiende a ocultar los conflictos que conducen a la moral hacia una sabiduría práctica, que tiene por emplazamiento el juicio moral en situación.*<sup>15</sup>

<sup>15</sup> RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI. México, 1996, p. 308.

## III

Para Ricoeur, el concepto de razón práctica debe tener un lado inclinado hacia la razón, aunque no necesariamente sea esta su única forma de proceder, ya que en buena medida también le corresponderá una parte irreducible hacia todo carácter *cientificista* de la razón; se trata de reconvertir a la razón su función crítica: *utilizar la función crítica de la razón práctica respecto de las representaciones ideológicas de la acción social*.<sup>15</sup>

El concepto de razón al actuar fortalece la función crítica, y posee cuatro características:

- a. Deseo irracional: qué cantidad de qué deseo algo, y por qué prefiero una cosa y no la otra.
- b. Poder situar el significado de una acción particular.
- c. El sentido de disposición hacia cualquier acontecimiento que enfrentemos, una explicación *teleológica* de nuestras acciones.
- d. Razonamiento práctico: ordenar las intenciones de nuestras razones para actuar, y fijar una distancia entre los múltiples deseos que poseemos y la acción concreta que realizamos, alcanzando un juicio razonado de nuestras habilidades.

Con estos elementos, Ricoeur retoma el pensamiento aristotélico que parte de la sabiduría práctica (*phroaínesis*, que podemos traducir como preferencia razonada<sup>16</sup>), con la finalidad de actuar solamente en determinadas circunstancias; a ésta condición, se le agrega la del componente axiológico, es decir, el hombre prudente debe conducirse con rectitud, una ética que personaliza la norma, el razonamiento práctico se cristianiza en la parte teórico-discursiva de la *phrónesis*. Hay que cuidar no confundir la razón práctica con la ciencia de lo práctico, pues no es posible que ésta se dé.

El filósofo griego entiende por felicidad, la realización de la vida feliz: obrar y vivir bien, mediante el razonamiento práctico que se logra esencialmente en la virtud; la búsqueda de la felicidad ha de unirse a la estructura de la acción, la cual se compone de elementos deliberativos: *la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico*.<sup>17</sup> En ella, se discuten los

<sup>15</sup> RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. FCE. México, 2002, p. 219.

<sup>16</sup> Cf., *Ibidem.*, p. 222.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Gredos. Madrid, 1985, p. 277-278.

planos de lo general, pero sobre todo, los planos de lo particular, porque ahí es donde aparece la contingencia, el azar, la fortuna, de la experiencia diaria de cualquier persona.

Hacer que nuestra fortuna coincida con nuestra calidad de vida, considerando la imposibilidad de jerarquizar los valores de la vida, en el caso se priorizara alguno, este sería la *phrónesis*, en consecuencia, se avienen las demás virtudes, todo ello en la figura del hombre sabio, virtuoso o prudente. Como bien lo señala Ricoeur: *la sabiduría práctica consiste en inventar los comportamientos justos y apropiados a la singularidad de los casos, aunque, no por ello, está abandonada a la arbitrariedad*.<sup>18</sup>

La sabiduría práctica como discurso racional, sirve para hacer frente a la fortuna, y para responder de manera oportuna y mesurada a todas las desavenencias de lo cotidiano, trabajando y manteniendo las emociones con las que tropezamos en la exterioridad de nuestro sí mismo; esta contingencia, que generalmente orilla a un comportamiento vulnerable, y por tanto frágil, deberá de sobrellevarse desde una práctica-racional, en la que prevalezcan las relaciones intersubjetivas en un plano íntimo, es decir, de la subjetividad privada hacia la alteridad pública.

Por ello, poseemos la capacidad de elegir: *sin intelecto y sin reflexión, y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter*.<sup>19</sup> Esta manera de tomar decisiones, fomenta *iniciativas* para desplegarlos en nuestro presente activo, es decir, el momento de la reflexión siempre va acompañado por uno de elección, y esto es lo que denominaremos *acción desde una cultura de la inclusión*.

#### IV

Para poder superar las normas *cientificistas* de la actividad comunicativa, las cuales parecen ser universales e irrefutables, la ética discursiva indaga sobre un *objeto-valor* tomando en cuenta un tipo ideal de estructura o de sujetos ideales para una cultura ideal (un diálogo entre seres racionales –o ilustrados– que ofrezcan argumentos y formen parte del juego del lenguaje acordado para juzgar su validez o invalidez), donde la diferencia quede relegada como materia en los hospitales, las escuelas y los centros especializados, para las exclusiones de subjetividades diferentes en el acontecer

<sup>18</sup> RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI. México, 1996, p. 294.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Gredos. Madrid, 1985, p. 271.

cultural fáctico. La ética de la inclusión, indagará sobre temas que incumben particularmente a la sociedad en cuestión, sobre hechos sociales, que no necesariamente están formados como estructuras lógicas, pero que sí pueden ser tratados, en algún momento y en algún lugar, como tales.

Sin embargo, el proyecto de la Ilustración no sólo remite a la demanda del uso universal de la razón; para Foucault, el proyecto ilustrado<sup>20</sup> está inmerso en la actualidad, y hace un señalamiento importante acerca de cómo enraiza en la *ilustración* un tipo de interrogación reflexivo-crítica que cuestiona:

- a. La relación con el presente.
- b. La constitución del sí mismo como sujeto autónomo.
- c. El *modo* de ser histórico.

La gran importancia de la Ilustración estriba en la historicidad —referida a un horizonte cultural determinado— del pensamiento de lo universal; una activación permanente de la actitud crítica, donde no sólo cabe la concepción habermasiana del diálogo, sino también lo hace la ética de sí mismo y la contingencia de Ricoeur, es decir, la aparición de un *ethos filosófico para fortalecer un diálogo racional*<sup>21</sup> que no apele, en última instancia, como una decisión de las mayorías sobre las minorías, todo lo contrario, se debe ocupar en fomentar la actitud de consenso como condición de mejoramiento de la instituciones públicas y de la vida pública. Una actitud experimental que prueba la realidad y la actualidad, tanto para seleccionar los puntos en que el cambio es posible, como para determinar la forma precisa que debe imprimirse a dicho cambio.

Creándose, desde una praxis comprometida, normas que validen, no de manera científica, sino como una condición puramente vital, la normatividad de la existencia hacia determinada cultura, esto es, el hombre crea valores para poder tener una referencia en ellos, y no para imponerlos como condición última de convivencia.

La razón ilustrada se ha empleado para asumir el reconocimiento del otro, pero no como igual a uno, sino como diferente, ya en este reconocimiento hay que comprender, de forma práctico-racional y en su máxima expresión, la cosmovisión cultural del otro, con la finalidad de lograr una inclusión social pertinente.

---

<sup>20</sup> Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 335-352.

<sup>21</sup> Una sabiduría práctica como lo indica Aristóteles en su *Ética, Libro VI*.

En un segundo momento, es indispensable que entre los dialogantes, exista un interés por no caer en el juego de hablar por hablar sin llegar a un acuerdo, más bien, es necesaria la implementación de argumentos –de buenos argumentos–, empleando correctamente el lenguaje y no manipulándolo, en beneficio de alguno de los participantes; lo que nos lleva a suponer que siempre hay que estar en la mejor disposición de emplear el lenguaje correcto en el diálogo, en otras palabras, hacer un uso correcto de la comunicación. Dicho uso correcto del lenguaje, deberá de concebir una correcta comprensión de lo que se está argumentando en el diálogo, nos referimos a una inteligibilidad de lo que se argumenta.

Todos los resultados de este diálogo se deben ver reflejados en propuestas, que convengan en un determinado carácter de verdad consensuada; las propuestas poseerán un carácter universal y particular, o sea, un valor práctico-razional para todos aquellos que argumentan, que valga para mí mismo como vale para los demás (el otro), esto es, que sea reconocido por todos como algo valioso y necesario, sin darle total prioridad a la normatividad de tipo científico.

Así es como la necesidad cultural de la y desde la inclusión queda ampliamente manifestada para el intersujeto, como esa búsqueda de mundo en una perpetua creación; la innovación produce mundo, por lo tanto la cultura incluyente es entendida como vitalidad del ejercicio cultural.

La cultura inicia al sujeto en el mundo, le da un estatus epistémico-ontológico que proporciona todo tipo de plataformas en las que se pueda comprometer consigo mismo, es donde cobra fuerzas las relaciones del sujeto con los objetos y con los *otros* en la diferencia.▲

## Bibliografía

- AGUILERA PEDROSA, Antonio. *Hombre y cultura*. Trotta. Madrid, 1995.  
 AGNES Heller. *Crítica de la Ilustración*. Península. España, 1984.  
 ARENDT, Hanna. *¿Qué es la política?* Paidós-UAB. Barcelona, 1997.  
 ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Gredos. Madrid, 1985.  
 FOUCAULT Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós. Barcelona, 1999.  
 Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Porrúa. México, 1975.  
 —. *Filosofía de la Historia*. FCE. México, 1981.  
 MARCUSE, Herbert. *Ensayos sobre política y cultura*. Ariel. Barcelona, 1972.  
 OLIVE, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. Paidós-UNAM. México, 1999.  
 RAMÍREZ, Mario Teodoro. “¿Qué filosofía de la cultura?”, en *Devenires*, Año I N° 1, enero 2000.  
 RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI. México, 1996  
 —, *Del texto a la acción*. FCE. México, 2002.  
 —, *Crítica y convicción*. Síntesis. Madrid, 2003.  
 SCHULTZ, Uwe. *Kant*. Labor. España, 1971.