

# ¿Cómo vivir juntos?

Ética, derechos humanos  
e interculturalidad



María del Rosario Guerra González

Rubén Mendoza Valdés

(coordinadores)

Primera edición: 2013

© María del Rosario Guerra González y Rubén Mendoza Valdés

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco  
Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.  
Tel/Fax 56107129 y tel. 56187198  
[editorialtorres@prodigy.net.mx](mailto:editorialtorres@prodigy.net.mx)

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes,  
para fines comerciales, sin la previa autorización escrita  
del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-7945-44-4

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
OPOSICIÓN ENTRE LA VERDAD Y EL DERECHO A LA PAZ ENTRE PUEBLOS DIFERENTES <i>María del Rosario Guerra González</i>	17
EL CUIDADO DE LA PAZ EN EL PENSAMIENTO DE PANIKKAR: RESPONSABILIDAD DEL SER-HUMANO <i>Rubén Mendoza Valdés</i>	51
LA CALIDAD DE VIDA INTERIOR, UNA PUERTA HACIA LA INTERCULTURALIDAD <i>Hilda C. Vargas Cancino</i>	91
LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL <i>Cristina M. G. García Rendón Arteaga</i>	129
NECESIDADES BÁSICAS EN LOS DERECHOS HUMANOS: VIOLENCIA Y CONFLICTO <i>Nallely Arriaga Arizmendi</i>	169
TOLERANCIA AL MULTICULTURALISMO COMO UNA OPCIÓN RAZONABLE DE PAZ PARA LOS CONFLICTOS ÉTNICOS EN LOS ESTADOS MODERNOS <i>Gerardo Contreras Ramos</i>	199
PERSONA Y DIGNIDAD: LA HUMANIZACIÓN DE LA PRÁCTICA MÉDICA DESDE LA ÉTICA Y LOS DERECHOS HUMANOS <i>María de los Ángeles De la Mora Ramírez</i>	239



## LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL<sup>1</sup>

*Cristina M. G. García Rendón Arteaga*

### INTRODUCCIÓN

La filosofía, transmitida por generaciones en muchas lenguas, es una reflexión que, teniendo su origen en los más recónditos lugares, refleja la realidad en y entre las diversas culturas. Destaca a lo largo de la historia no como un término unívoco, sino como una palabra polisémica en la que se han cristalizado las más complejas experiencias de las culturas.

Derivado de las muchas formas de pensamiento entre las culturas, se han dado diferentes posiciones respecto de la filosofía intercultural, éstas van desde las que suponen un esquema evolutivo lineal, propio de la cosmovisión occidental moderna, hasta las que se han adoptado a raíz de una cosmovisión sustentada en las diferentes tradiciones.

Una de las problemáticas al abordar el tema de la interculturalidad es partir sólo de una concepción occidental de cultura (cultura dominante). Se puede decir que no existe una cultura universal o cultura mundial, en palabras de Panikkar existen invariantes

<sup>1</sup> Parte de contenido de este artículo ha sido expuesto en los congresos: XVI Congreso Interamericano de Filosofía, Mazatlán, 2010 y 2do. Foro Internacional sobre Multiculturalidad, Universidad de Guanajuato, Campus Celaya-Salvatierra, 2011.



humanas. Lo que existe es un pluralismo de culturas en relación. Según Fonet-Betancourt, las culturas son procesos abiertos, en el interior de las cuales existe la tensión, con un proceso de apropiación, que significa ir creciendo con y desde el otro. Con una posición crítica, Dussel considera que la relación entre las culturas se da de manera asimétrica, donde se impone la cultura dominante.

La interculturalidad como la relación entre las culturas, se da dentro de un espacio ético, entendiendo por ético el *êthos* o la morada que se construye y refleja en los modos de habitar el mundo.

De acuerdo con Panikkar la interculturalidad es la forma completa de la cultura humana, pero no significa ni una sola cultura ni una pluralidad inconexa, sino una pluralidad donde cada cultura tiene una visión de mundo y en donde el diálogo es la forma cotidiana de relacionarse entre sí.

El diálogo intercultural, de acuerdo con Panikkar, presupone confianza recíproca para conocer lo desconocido. Para Fonet-Betancourt, es la oportunidad para realizar una propuesta que permita el intercambio e interacción entre mundos contextuales. De acuerdo con Dussel, en el proceso del diálogo intercultural son necesarias tanto la revalorización como la autocrítica de la propia cultura.

Abordaremos aquí algunas de las ideas que Panikkar,<sup>2</sup> Dussel,<sup>3</sup> Gustavo Flores<sup>4</sup> y Fonet-Betancourt<sup>5</sup> han propuesto con relación a *la filosofía, la cultura, y la interculturalidad*.

### FILOSOFÍA HINDÚ EN RAIMON PANIKKAR

Raimon Panikkar considera que la filosofía de la India está integrada con la religión, el misticismo (yoga) y la ciencia:

Que la filosofía tenga una función salvífica significa que por su misma naturaleza la filosofía tiende a liberarnos de todo temor y de todo condicionamiento. La filosofía tendría como misión la de fundamentar nuestra libertad [...] Nos libera no sólo de las cadenas de la ignorancia, nos libera también del miedo a la acción y de la misma prisión de nuestras construcciones mentales a la par que políticas.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Raimon Panikkar (1918-2010) filósofo nacido en Barcelona, era hijo de madre catalana y de padre indio.

<sup>3</sup> Enrique Dussel, filósofo de origen argentino, naturalizado mexicano, nació en Mendoza, Argentina, el 24 de diciembre de 1934.

<sup>4</sup> Gustavo Flores Quelopana, filósofo peruano nacido en el año de 1959.

<sup>5</sup> Raúl Fonet-Betancourt nacido en Cuba en el año de 1946.

<sup>6</sup> Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 32-33.



Así un seguidor del *Vedanta*<sup>7</sup> considera su *Darsana*<sup>8</sup> como una religión, un modo de vida y un camino de salvación. La filosofía índica tiene un sentido integral.<sup>9</sup>

Panikkar cuestiona la forma impuesta por el occidente en relación con el significado de la palabra filosofía, que refleja el escenario político que influye en las culturas determinadas por éste.

El autor menciona opciones y critica en relación alguna a la filosofía: una es pensar que sólo es filosofía la proveniente de los griegos, lo que implica un eurocentrismo e impide una ampliación intercultural y una profundización en el significado de la palabra filosofía en otras culturas; en este caso solamente hay una clase de filosofía, no habría filosofía india, china o de otro tipo.

Otra opción refiere al reconocimiento único de una especie de “filosofía universal” realizada según el modelo griego, así las filosofías originarias de otros lugares serían como las ramas de un tronco común. Esto puede significar tener un neo-colonialismo donde la filosofía griega se convierte en el único paradigma

<sup>7</sup> *Vedanta* se refiere a un sistema de filosofía india que enseña una interpretación espiritual de los *Veda*. Cfr. Raimon Panikkar, *Paz e Interculturalidad, Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006. p.179.

<sup>8</sup> *Darsana* significa percepción, idea, como aquello mediante lo cual uno ve, y entre otros significados está el de percepción intelectual, sueño, espejo y sistema doctrinal. Forma parte del grupo de palabras que se refieren a una concepción del universo de algún modo coherente y completo, una visión del mundo, una cosmología. Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, p.139.

<sup>9</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 31.

de otras filosofías. En este caso habría muchas subclases de filosofías (india, china, etc.), pero que teóricamente estarían definidas por una sola clase: la filosofía griega.

También está la posición que acepta a los candidatos a ser llamados filosofía y procede democráticamente a eliminar las diferencias para hallar la naturaleza de la filosofía mediante el consenso. Con este proceso se intenta determinar un denominador común y abolir cualquier divergencia, convirtiendo a la filosofía en una noción englobante, neutral y universal. Esto refleja el cientificismo occidental sofisticado a través de una infraestructura lógica. En este caso hay muchas clases de filosofías irreductibles entre sí, excepto en el nivel de una infraestructura abstracta.

Otra posición refiere un género con varias especies de filosofía, esta “filosofía genérica” sería un “universal abierto” que sólo tendría notas definitorias dentro del lenguaje particular, lo que representaría un pluralismo, en el que cada especie de filosofía intentaría ser la encarnación propia y adecuada del género filosofía, lo que para el autor es parcialmente convincente, ya que le faltaría hacer una reflexión *ab ovo* sobre la propia naturaleza de la tarea filosófica. En esta cuarta posición, se nota que los cambios políticos generan cambios en la concepción sobre lo que es o podría ser la filosofía y también en la noción de cultura. Así, a la filosofía no se le concibe como un término unívoco sino como una palabra polisémica donde se han cristalizado experiencias complejas de culturas. En este caso, hay muchas especies de un género teórico reconocidas como filosofía, entre ellas la india y la china.



Por último, el extremo del eurocentrismo es la posición nominalista, en la cual la filosofía estaría subordinada a cualquier tipo de formalización e inteligibilidad, con lo que se halla ante una multidiversidad radical. La llamada filosofía, como nombre particular para una actividad concreta del espíritu humano, se convierte en una noción englobante y puramente formal que abarcaría a todos los candidatos a esa noción por convención. En este caso hay entidades independientes e irreductibles que no pueden ser reunidas a no ser mediante la aplicación abusiva del nombre de una sola entidad aplicado a las demás.<sup>10</sup>

Panikkar sostiene que todos los pueblos tienen filosofía y que no depende exactamente del término, sino de la construcción del pensamiento que se encuentra en cada uno de ellos.<sup>11</sup>

No nos preocupa defender una idea particular de filosofía [...] aun suponiendo que la filosofía y/o la religión occidental pudieran ofrecer una solución a la situación humana actual, no tenemos derecho a descartar *a priori* las experiencias, investigaciones y expectativas de otras partes y otros periodos del mundo. Los mejores logros de un *phylum* no invalidan las contribuciones de otros *phyla*, al menos hasta que no se demuestre que no lo son. El evolucionismo incualificado puede conducir a genocidios culturales.<sup>12</sup>

De acuerdo con Panikkar reconocer el derecho de toda tradición a seguir su propio dinamismo interno, o

<sup>10</sup> Cfr., Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 101-103.

<sup>11</sup> Cfr., *Ibid.*, pp.40-41.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 152.

el sendero intermedio, sería ampliar el alcance de la palabra filosofía para cubrir o al menos dejar espacio para otros posibles equivalentes homeomórficos.<sup>13</sup>

Ejemplo de equivalentes homeomórficos serían que para la cultura índica la filosofía está compuesta de tres elementos. El *kármico* que contiene dentro de sí la realización de la vida, la praxis de la salvación, la sabiduría, la unión, la felicidad, el conocimiento, esta acción no se limita al individuo o a la humanidad, sino que se extiende a todo el planeta y al cosmos. El elemento *bháktico* de consagración, servicio, deseo, amor a lograr esa meta; se extiende también a todo lo existente. Por último, el *jñánico* consiste en compartir, saborear, experimentar, conocer la realidad, sea perfectamente o a través de aproximaciones; no parte de la subjetividad que aprehende objetivando sino que es anterior a la dicotomía sujeto-objeto por participar en la misma naturaleza espiritual de la realidad.<sup>14</sup>

Otro equivalente es respecto al concepto de la lógica que se tiene en dos culturas: por un lado está la lógica clásica, de raíz aristotélica que es bivalente, es decir, algo es verdadero o falso y no pueden ser ambos a la vez, por el principio de tercero excluido; otro tipo de lógica es la llamada en la India con el vocablo *tarka*, que significa girar, dar la vuelta, contemplar sobre todos los lados, pone el acento sobre el

<sup>13</sup> Raimon Panikkar utiliza frecuentemente las transformaciones homeomórficas para significar el paso de un esquema conceptual a otro, lo que es útil para enfatizar las equivalencias funcionales en el diálogo intercultural.

<sup>14</sup> Cfr., Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 45 y 110.



método crítico y «lógico», basado en la inducción y la deducción.<sup>15</sup>

Reconocer el espacio de otros equivalentes filosóficos significa dar lugar al pensamiento originario de la cultura inca de América Latina, tanto en la época premoderna, con la filosofía Inca, como la filosofía de la liberación que a continuación se expone.

Gustavo Flores Quelopana, pensador peruano, hace un análisis del pensamiento originario de la cultura inca. Para este autor, el término filosofía tiene una constante que se refiere a un tipo de saber cuya validez y extensión redundan en beneficio del hombre. Esta característica permite entender que la filosofía ha estado presente durante las diferentes épocas. Así, se puede hablar del filósofo primitivo, del mítico y del lógico. El primero interpreta la realidad según sus necesidades sensoriales e inmediatas. El filósofo mítico se inserta en un sistema alegórico de transposición de los fenómenos naturales. El último racionaliza aún más la realidad bajo las leyes del concepto.<sup>16</sup> Flores critica al eurocentrismo que se opone a la existencia de la filosofía en el oriente o en las culturas que no cuentan con escritura fonética o que admite el logos mítico sólo como sabiduría pero no como filosofía. En el caso de aceptar alguna filosofía de las culturas premodernas tendría que ser bajo los términos del concepto y su separación con lo religioso.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 143.

<sup>16</sup> Cfr., Gustavo Flores, *Las filosofías marginadas. Fundamentos de la teoría mitocrática de las filosofías no occidentales*, Lima, Fondo Editorial IIPCIAL, 2007, p. 40.

<sup>17</sup> Cfr., *Ibid.*, pp. 40-41.

En contraposición al eurocentrismo propone tres paradigmas filosóficos:

La filosofía empiriocrática, bajo el imperio de lo sensible y propia de la Edad de Piedra [...] es más antigua que la religión [...] el hombre primitivo filosofa mágicamente. La filosofía mitocrática, bajo la égida del mito y propia del paleolítico superior o mesolítico, es aquella que se ejerce unida a lo santo, religioso o mítico. Pues lo mítico [...] no es la proyección fantástica de un acontecimiento natural, sino la fijación de modelos ejemplares y cósmicos de todas las acciones humanas [...] el hombre de la revolución agrícola filosofa religiosa y poéticamente. Y la filosofía logocrática, bajo el gobierno del concepto, que nace en la edad de los metales y se prolonga hasta nuestra era cibernética, propia del hombre de las sociedades arcaicas de alta cultura y de la sociedad industrial moderna donde se filosofa conceptualmente.<sup>18</sup>

La filosofía, de acuerdo con este autor, está en todas partes desde que comenzó la aventura del pensamiento humano, pero no bajo las mismas formas; por eso, su naturaleza es polimorfa, multívoca y no unívoca.<sup>19</sup> Esta visión permite la inclusión al mundo filosófico del pensamiento no occidental, ágrafo y pre-conceptual.

Respecto a la filosofía mitocrática, Flores considera que sólo nos podemos aproximar al pensamiento prehispánico como pensadores, a través de una acti-

<sup>18</sup> Gustavo Flores, *Las filosofías marginadas. Fundamentos de la teoría mitocrática de las filosofías no occidentales*, Lima, Fondo Editorial IIPCIAL, 2007, p. 41.

<sup>19</sup> Cfr., *Ibid.*, pp. 42-43.



tud reflexiva, no con una postura científica, tratando de probar cada afirmación. Es necesario acercarse como pensador. El debate sobre la posibilidad de una filosofía prehispánica se desarrolla alrededor de un doble error:

Primer error: no considerar el nexo entre mito y filosofía. Esto conduce, por un lado, a oponer la filosofía al mito, propio del eurocentrismo que defiende su origen griego y naturaleza conceptual, y a identificar, por otro, la filosofía al mito, propio del nativismo que acoge su naturaleza cosmológica-preconceptual [...] La filosofía antes de constituirse como ordenadora de conceptos se instituye previamente en comprensión mitológica de la existencia real de la humanidad [...] el segundo error, no indagar la superación de lo mítico religioso y no iluminar el nacimiento de la conciencia intelectual en el seno de lo prehispánico.<sup>20</sup>

El hombre mitocrático no sólo se plantea vivir con el uso de la pura inteligencia, instaurando una pura fe en la razón, sino que, por el contrario, no pierde contacto con el pensamiento metafórico. Su horizonte mental no es la supremacía de lo logocrático del concepto, muy propio de la civilización occidental, sino lo mitocrático del plurisigno.<sup>21</sup>

Hay por supuesto un raciocinio lógico, pero menos confianza en la razón como para convertirla en guía vital, por ello hay preferencia por la intuición y la mística.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

<sup>21</sup> Para este autor la actitud filosófica de los mitocráticos tienen similitud con la de Heráclito y Pitágoras porque se mueve en la no-identidad y en la armonía de los contrarios. *Cfr.*, *Ibid.*, p. 45.

Este trato subordinado con la razón naturalmente no impidió el desarrollo de la ciencia, la tecnología, la industria y comercio y la organización económica -social del incario son la mejor muestra de ello. Acueductos, puentes, edificaciones, calendario, y demás conquistas materiales, no son fruto de la intuición sino de una reflexión sistemática de la razón, del raciocinio lógico, de la presencia de teoría, de conceptos y sin embargo ello no es incompatible con la predominancia de pensar intuitivo, religioso, artístico y teológico. Y es que se trata de un mundo cultural donde no se busca el conocimiento por el conocimiento sino por el arte de vivir.<sup>22</sup>

En la época prehispánica, los filósofos indios combinaron la orientación estrictamente teórica y contemplativa con una orientación predominantemente práctica. Fueron filósofos por reflexionar sutil y profundamente sobre realidades sublimes, su gran inteligencia se explayó en el diálogo, no requirieron de la escritura como modo privilegiado del discurso filosófico.<sup>23</sup> “El filósofo indiano no es el intelectual o razonador por excelencia, es más bien el sabio que no excluye de sus conocimientos ni lo religioso, lo teórico ni lo práctico. Pero el espíritu de la filosofía prehispánica [...] no es meramente práctico al estar constantemente ligado a lo religioso en su doble sentido superracional y social”.<sup>24</sup> El filósofo mitocrático tiene una visión de mundo donde incluye tanto lo ra-

<sup>22</sup> Gustavo Flores, *Los amautas filósofos. Un ensayo de filosofía prehispánica*, Lima, Fondo Editorial IIPCIAL, 2006, p. 80.

<sup>23</sup> *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 29.



cional como lo religioso, poético y metafórico sobre temas fundamentales de su mundo ético y social.

En este sentido, al referirse a la filosofía logocrática, Flores dice que existe en la filosofía occidental un sentido logocrático:

La filosofía como creación original del espíritu humano es propia de los griegos y una condición permanente de la cultura occidental, siendo su fundamento una concepción antropológica en la que el hombre es un “animal racional” y que, por consiguiente “todos los hombres tienden al saber por naturaleza”. A esta forma de filosofar le he llamado “sentido logocrático de occidente”, donde la pura razón teórica es base de pensar filosófico, atiende al empirismo circundante y desarrolla una idea de ciencia como infinidad de tareas.<sup>25</sup>

Flores considera que la filosofía es la situación límite del pensamiento humano en todas sus etapas históricas. Concibe el filosofar como elemento irrenunciable y constitutivo de la mente humana, ubicando la definición monocultural de la filosofía en el ámbito occidental.<sup>26</sup>

La multivocidad del *logos* filosófico señala que estamos ante dos formas diferentes y opuestas de hacer filosofía, una unida a la creencia religiosa, que

<sup>25</sup> Gustavo Flores, *Los amautas filósofos. Un ensayo de filosofía prehispánica*, Lima, Fondo Editorial IIPCIAL, 2006, p. 103.

<sup>26</sup> Cfr., Gustavo Flores, *Las filosofías marginadas. Fundamentos de la teoría mitocrática de las filosofías no occidentales*, Lima, Fondo Editorial IIPCIAL, 2007, p. 42

considera el saber como un don; la otra enfrentada con cualquier creencia y que considera el saber como una adquisición humana. La filosofía mitocrática es una forma legítima de filosofar que demuestra la multivocidad y desmiente la univocidad del ejercicio filosófico.<sup>27</sup> El filosofar prehispánico se hace sobre el sentido mitocrático —tradicción religiosa como base principal de su reflexionar filosófico—, frente al sentido logocrático de occidente. Pero junto a las diferencias también existe una comunidad de supuestos afines como son la tradición, que se halla en el inconsciente colectivo, de razón idéntica en todos los hombres, de anhelo metafísico que traspasa a todas las culturas y de temas de indagación reflexiva sobre Dios, el hombre y el mundo.<sup>28</sup>

Por otra parte, en la actualidad la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel en el pensamiento latinoamericano refleja la posibilidad de ir más allá de la filosofía occidental.

Para Dussel, hablar de la filosofía en diferentes lugares del mundo requiere pensar en un ‘sistema mundo’<sup>29</sup> que permita “...la aceptación, por parte de cada una de las tradiciones regionales filosóficas del Planeta (europea, norteamericana, china, hindú, ára-

<sup>27</sup> Cfr., Gustavo Flores, *Los amautas filósofos. Un ensayo de filosofía prehispánica*, Lima, Fondo Editorial IIPCIAL, 2006, p. 88.

<sup>28</sup> Cfr., Gustavo Flores, *Las filosofías marginadas. Fundamentos de la teoría mitocrática de las filosofías no occidentales*, Lima, Fondo Editorial IIPCIAL, 2007, p. 102.

<sup>29</sup> En la Tesis 1, define “al ‘sistema mundo’ como “el ‘sistema interregional’ (si por ‘región’ se entiende una alta cultura o sistema civilizatorio), en su fase actual, mundial o planetaria...” E. Dussel *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta, Madrid. 2006. p. 617.



be, africana, latinoamericana, etc.) del sentido de sus temáticas, del valor y de la historia de las otras tradiciones filosóficas”.<sup>30</sup> El autor considera que todas las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, producen una estructura categorial conceptual que debe llamarse filosofía, ya que cada cultura presenta ‘núcleos problemáticos universales’<sup>31</sup> que la llevaron a hacerse preguntas como:

¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético y social*? Y al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real del universo? ....<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Enrique Dussel *Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*. UAM-I., México, 2008. p. 2.

<sup>31</sup> Conjunto de preguntas fundamentales que el *homo sapiens* debió hacerse llegado a su madurez específica, dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, autoconciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social y por el desconcierto ante las posibles causas ante los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos. *Cfr. Idem.*

<sup>32</sup> Para Dussel la producción de mitos, *mito-poiésis*, es el primer tipo racional de interpretación o explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente. *Cfr. Ibid.*, p. 3.

Un ejemplo de la manera en que los pueblos han tenido un desarrollo filosófico se encuentra en la ética manifestada en el *Código de Hammurabi* (1792-1750 a. C) donde se garantiza la justicia, con jueces y testigos, y la propiedad hereditaria en un mundo donde existía el bandidaje y la injusticia: “... para que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia al huérfano y a la viuda, en Babilonia, la ciudad cuya dignidad realizaron Anum y Enlil. Que el oprimido afectado en un proceso venga delante a mi estatua de Rey de Justicia y se haga leer mi estela escrita”.<sup>33</sup>

Dussel entiende la filosofía como un instrumento de liberación, a través de la elaboración de un posible modelo de sociedad más justa, así como la denuncia de todo lo que se opone a la realización de éste; de esa manera, la filosofía se convierte en una filosofía política (FP). Esta filosofía parte de una situación geopolítica, del centro y la periferia, de los colonizadores y los colonizados: “La filosofía que sepa pensar esta realidad, la realidad mundial actual, no desde la perspectiva del centro, del poder político, económico o militar, sino desde más allá de la frontera del mundo actual central, desde la periferia...”.<sup>34</sup>

Para esta FP es importante reformular el relato donde se tomen en cuenta otras bases, por ejemplo, en el helenocentrismo, muchas de las raíces griegas tienen su origen en el mundo egipcio, mesopotámico, fenicio y semita de la Edad de Bronce, del III y II

<sup>33</sup> *Código de Hammurabi*, prólogo, 1986, en E. Dussel *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 2006. p. 27.

<sup>34</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996, p. 21.



milenio a. C.,<sup>35</sup> o el eurocentrismo de las FP, que no toma en cuenta lo alcanzado práctica o políticamente por otras culturas como las egipcias, el Imperio chino, del Indostán y del Islam, así como las latinoamericanas, como los reinos aztecas, mayas e incas; también menciona como límite a superar el secularismo tradicional de las FP. Esta situación, para Dussel, está mal planteada y no tiene sentido histórico, y pone como ejemplo a Hobbes con su obra *Leviatán*, que dedica la tercera y cuarta parte a fundamentar la autoridad del rey en el Dios mismo.<sup>36</sup>

## CULTURA

La cultura, según Panikkar, está constituida por ritos, costumbres, opiniones e ideas dominantes, así como por las formas de vida que caracterizan a un pueblo en una época determinada; la lengua, la historia y la geografía son factores culturales. Es en este sentido que no existen universales culturales, sino invariantes humanas como comer, dormir, pasear, hablar, relacionarse, etc., pero el modo en que cada cultura se interpreta, se vive y se experimenta es distinto.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Por ejemplo Pitágoras que nació en la isla de Samos y muy joven viajó a Egipto y Babilonia para su formación. Jordi Cortés y Antoni Martínez. *Diccionario de Filosofía* en CD-ROM, Herder, Barcelona. 1996-98.

<sup>36</sup> Cfr., Enrique Dussel, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, pp. 12-13.

<sup>37</sup> Cfr., Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, p. 46, y Raimon Panikkar, "Foro para filosofía intercultural" 1 (2000). Ilu, en *Revista de Ciencias de las Religiones*, 1996, p.p. 125-148, en, <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>.

De lo anterior se desprende que para Panikkar la cultura no es un concepto, sino un mito englobante de cada cosmovisión en un tiempo y espacio determinados, en el que se compendian todos los modos de vida. El *mythos* es el horizonte subyacente a cada filosofía y es aquello que damos por supuesto y que, por tanto, no cuestionamos. El *logos*, en cambio, es la palabra, la inteligibilidad, la racionalidad y la razón: "Mythos... lo aceptamos como obvio, evidente natural, verdadero, convincente y no sentimos la necesidad de indagar más allá. Creemos en él hasta tal punto que ni siquiera «pensamos» creer en él..."<sup>38</sup>

La propuesta de Panikkar es que no puede haber *mythos* sin *logos*, ni *logos* sin *mythos*:

Ningún problema humano puede ser tratado adecuadamente si nos acercamos a él exclusivamente a través de lo que la tradición occidental ha llamado el *logos* [...] Pero, del mismo modo, no hay *logos* sin *mythos* [...] si el *logos* nos da una cierta comprensión, el *mythos* nos ofrece el horizonte, en un espacio y tiempos dados, en el que situamos, y por tanto comprendemos la problemática.<sup>39</sup>

Así, las culturas son diacrónicas, cada una tiene su espacio y vive en su tiempo respectivo, aun aquéllas que se sitúan geográficamente de manera colindante.

Esto quiere decir que las perspectivas de la cultura son limitadas y coexisten con la posibilidad del

<sup>38</sup> Raimon Panikkar, *Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, p. 79.

<sup>39</sup> Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, p. 110.



intercambio, así como con su probable ampliación a través del diálogo intercultural en el que lo importante es valorar la perspectiva del otro.<sup>40</sup>

Dussel, a su vez, aborda la cultura desde el punto de vista crítico:

Desde una relectura cuidadosa y arqueológica de Marx [...] toda cultura es un *modo* o un sistema de “tipos de *trabajo*”. No en vano la “agri-cultura” era estrictamente el “*trabajo* de la tierra” —ya que “cultura” viene etimológicamente en latín de “cultus” en su sentido de consagración de la tierra”. La poiética *material* (fruto físico del trabajo) y *mítica* (creación simbólica) son *pro*-ducción cultural (un poner *fuera*, objetivamente, lo subjetivo, o mejor intersubjetivo, comunitario).<sup>41</sup>

La cultura es vista, por consiguiente, desde su sentido histórico y político con la intención de ‘situar’ a América Latina en el proceso de desarrollo de la humanidad así como de la visión de la cultura ligada a los intereses de clase:

[...] agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía *crítica* que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura. Se trataba, no

<sup>40</sup> Cfr., Raimon Panikkar, “Foro para filosofía intercultural” (2000). Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*, 1996, pp. 125-148, en <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>.

<sup>41</sup> Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)” en Raúl Fonet-Betancourt, *Critica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 9.

de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto “substancialista”<sup>42</sup> de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como “diálogo” o “choque” intercultural, sino más estrictamente como *dominación y explotación* de una sobre otras). La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles.<sup>43</sup>

A occidental, metropolitana, eurocéntrica que domina y pretende aniquilar tanto las culturas periféricas<sup>44</sup> como las poscoloniales (América Latina desde comienzo del siglo XIX y Asia y África con posterioridad a la llamada II Guerra mundial), escindidas internamente entre grupos articulados a los imperios de turno; élites, “ilustradas”, éstas cuyo dominio se traducían en dar la espalda a la ancestral cultura regional. La mayoría popular, arraigada a sus tradiciones, defiende

<sup>42</sup> Es una visión de las culturas sin fisuras, cronológica desde el Este al Oeste.

<sup>43</sup> Cfr., Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad, (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Raúl Fonet-Betancourt, *Critica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004, p.6.

<sup>44</sup> Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2006, p. 617. Enrique Dussel llama “centro” y “periferia” a los horizontes culturales de ‘mundos de vida’ determinados por su ‘lugar’ dentro del ‘sistema mundo’ desplegado desde finales del Siglo XV. Hoy el centro de dicho sistema lo componen países del Norte. Europa Occidental, Estados Unidos, Japón. China y Rusia guardan una posición especial. El resto es la periferia.



lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica y económicamente capitalista.<sup>45</sup>

Dussel, con base en los “núcleos problemáticos” a partir de los cuales el ser humano ha venido enfrentando la totalidad de lo real, establece una relación entre las diferentes narrativas *racionales* (el simple dar razones o fundamentos que intentan interpretar o explicar los fenómenos) con el proceso de “producción de mitos” (*mitopoiosis*):

Los mitos, narrativas simbólicas, entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos particulares. Son enunciados simbólicos y, por ello, de “doble sentido”, que exigen para su comprensión todo un proceso hermenéutico [...] se guardan en la memoria de la comunidad, al comienzo por la tradición oral y desde el III milenio a.C., ya escritos, serán recolectados, recordados e interpretados por comunidades de *sabios* [...] Nacen así las “tradiciones” míticas que dan a los pueblos una explicación *con razones* [...]<sup>46</sup>

Las culturas construyen su “núcleo ético-mítico” o su “visión del mundo” como intérprete de los momentos significativos de la existencia humana y guía ética. Culturas como la china, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la árabe, entre otras, alcanzaron,

<sup>45</sup> Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)” en Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 7.

<sup>46</sup> Enrique Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez, (Editores), *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y “latino”*, México, Siglo XXI, 2009, p. 16.

gracias a su dominio político, económico y militar, una extensión geopolítica que subsumió a otras. De estos choques, ciertos mitos perduran porque siguen teniendo sentido.

Respecto del *mythos* y *logos*, Dussel, concordando, en parte, con Panikkar, expone como falso que sea un salto de lo irracional a lo racional, de lo empírico concreto a lo universal, de lo sensible a lo conceptual.

Es un *progreso* en la precisión unívoca en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo [...] El discurso racional unívoco o con categorías filosóficas, que de alguna manera pueden definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión* pero pierde en *sugestión* de sentido.<sup>47</sup>

Para Dussel en el diálogo intercultural hay que tomar en cuenta el “núcleo ético-mítico” de cada cultura, término tomado de Ricoeur:

Al mismo tiempo que una promoción de la humanidad, el fenómeno de la universalización constituye una especie de sutil destrucción, no sólo de las culturas [...] sino de lo que llamaré provisionalmente [...] el núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas, ese núcleo a partir del cual interpretamos la vida y que yo llamo [...] núcleo ético y mítico de la humanidad.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> Paul Ricoeur, *Historia y Verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, p. 256.



Agrega el autor que la realización plena de este diálogo implica partir de una autoafirmación que reconstruya el legado tradicional de la cultura popular cuyas manifestaciones son la música, la comida, los atuendos, las fiestas, las organizaciones sociales y políticas: “En el plano de la cultura popular... Rigoberta Menchú en *Me llamo Rigoberta Menchú* dedica largos capítulos a describir la cultura de su pueblo maya en Guatemala. Parte de una afirmación autovaliosa de sí misma... es necesario comenzar desde el origen positivo de la propia tradición cultural”.<sup>49</sup>

La afirmación de los propios valores exige, antes que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica, el estudio y una profunda reflexión en torno a los textos, símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura. Conseguida la reconstrucción de la cultura, la única manera de continuar creciendo en la tradición es a través de la crítica a los supuestos de la propia cultura. Los procesos de reconstrucción y autocrítica hacen necesaria una estrategia de la resistencia.<sup>50</sup>

No menos importante es la opinión que sobre estos asuntos en Latinoamérica tiene Fonet-Betancourt,

<sup>49</sup> Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Mondragón, A. y Monroy, F. (Eds.), *Interculturalidad, Historia, Experiencias y Utopías*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 64.

<sup>50</sup> Cfr., Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad, (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)” en Raúl Fonet-Betancourt (Ed.) *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 23 y Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Mondragón, A. y Monroy, F. (Eds.), *Interculturalidad, Historia, Experiencias y Utopías*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 67.

quien parte de una concepción histórica y relacional de la cultura: “las culturas... van creciendo en condiciones contextuales determinadas como procesos abiertos en cuyo principio se halla ya el trato y el comercio con el otro —sea con la naturaleza o sean las diosas o los dioses— y con los otros —sea otra familia en el mismo pueblo o sean los pueblos vecinos—”.<sup>51</sup>

Este autor considera tres situaciones: la primera es que si las culturas son procesos abiertos de trato y contrato, éstos conllevan la necesidad de apropiación, es decir, de ir creciendo con y desde el otro. La segunda es que la apropiación surge de la pugna entre tradiciones por imponerse sobre las demás, buscando siempre reducir la cultura de una comunidad a una sola de sus tradiciones (monotradicional). La tercera es que en América Latina, las llamadas culturas nacionales pretenden presentar lo propio como una herencia nacional, encubriendo la realidad de la marginalidad con la diferencia cultural.<sup>52</sup>

En todo universo cultural concreto o, si se prefiere, en las llamadas diferencias culturales hay diferencias biográficas y diferencias de opciones ético-políticas que reflejan tensiones, contradicciones y alternativas que impiden reducirlas a la forma estabilizada en que solemos percibir las. Las culturas no son expresión de tradiciones homogéneas, y por eso no deben confundirse tampoco con lo que llamo su forma estabilizada, para nombrar la forma que se ha impuesto

<sup>51</sup> Cfr., Raúl Fonet-Betancourt, “La Filosofía intercultural”, en Dussel, E. et al. *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000), historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2009, p. 641.

<sup>52</sup> Cfr., *Idem*.



en el conflicto de tradiciones de una cultura y que subsume y nivela otras posibilidades igualmente realizables en dicha cultura.<sup>53</sup>

Para comprender otra cultura no es suficiente entender sus conceptos, es necesario también saber interpretar sus símbolos y *mythos* que son constitutivamente inobjetables. Éstos les permiten tener una visión del mundo. Asimismo toda cultura es a partir de un momento histórico dentro de un contexto determinado.

### LA INTERCULTURALIDAD

Panikkar piensa que la interculturalidad es la forma completa de la cultura, pero no significa ni una sola cultura ni una pluralidad inconexa:

Por pluralismo entiendo la actitud humana que reconociendo la contingencia de todo lo humano y que el hombre no sólo es objeto sino también sujeto de conocimiento, reconoce que hay sistemas de pensamiento y culturas mutuamente incompatibles y aun contradictorias [...] Ello no significa claudicar de la crítica ni de la obligada oposición a determinadas formas de cultura que se consideran nocivas o erróneas desde la perspectiva de la otra cultura.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Raúl Fonet-Betancourt, "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", en *Revista polylog (sic) Foro para filosofía intercultural*, en <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>, 2000, p 7.

<sup>54</sup> Raimon Panikkar, "Foro para filosofía intercultural" 1 2000. Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*. 1996, 125-148, en <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>, pp. 27/30.

Así, el pluralismo emerge de la conciencia simultánea de la incompatibilidad de las diferentes visiones del mundo y de la imposibilidad de juzgarlas de manera imparcial, ya que ninguno está por encima de su propia cultura, abastecedora de los instrumentos de comprensión. Este pluralismo permite la relatividad o, en palabras del autor, la radical relacionalidad, es decir, una relacionalidad relativa a los diferentes contextos culturales en los que cada afirmación tiene sentido diverso.<sup>55</sup>

De acuerdo con Panikkar, hay dos problemas relacionados con la interculturalidad, el primero, ya mencionado, es el monoculturalismo, que surge cuando se piensa que la cultura propia es el paradigma universal con el que se comparan otras culturas:

Hay un monoculturalismo [...] consiste en admitir un gran abanico de diversidades culturales, pero sobre el fondo único de un común denominador. Nuestras categorías se han enraizado tan profundamente en el subsuelo del hombre moderno, que se les hace difícil, por ejemplo, imaginarse que se pueda pensar sin conceptos o sin aplicar la ley de la causalidad. Se postula entonces una razón universal [...]<sup>56</sup>

Panikkar sostiene que estamos en una cultura monocultural ejemplificada con el lenguaje empleado oficialmente por las Naciones Unidas al hablar de países "desarrollados" y de países "en vías de desarrollo".

<sup>55</sup> Cfr., Raimon Panikkar, *Paz e Interculturalidad, Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 70-71.

<sup>56</sup> Raimon Panikkar, "Foro para filosofía intercultural" (2000). Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*, 1996, 125-148, en <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>, pp. 15-30.



El *mythos* de la cultura moderna podría describirse como la creencia en la ley de mercado, en la fuerza de la moneda, en el valor universal de la ciencia moderna y en los conceptos como signos unívocos. En este último caso, no se cuestionan los descubrimientos de una cultura, pero tampoco se les acepta como absolutos; se hace necesario relativizarlos para poder considerarlos válidos y legítimos en una cultura determinada.<sup>57</sup>

Guerra sostiene la existencia de una falsa oposición entre el conocimiento científico y el saber tradicional de los pueblos, repetido, no demostrado y, en ocasiones, contradictorio. En este sentido, ciencia y tradición son maneras distintas de leer el mundo: sin embargo, es posible acercarlas y seleccionar lo que fomenta la vida en ambos saberes.<sup>58</sup>

El otro problema, planteado por Panikkar, se refiere a la multiculturalidad que haría posible pensar en una experiencia separada y respetuosa entre diversas culturas, cada una en su mundo. Esto llevaría a la coexistencia plural de culturas inconexas entre sí, lo que para Panikkar es imposible en las condiciones actuales. Hoy por hoy difícilmente las culturas pueden estar aisladas, pues los medios de comunicación y la tecnología propician su interrelación constante.<sup>59</sup>

Panikkar menciona que el monoculturalismo y el multiculturalismo generan grandes riesgos: “El mono-

<sup>57</sup> Cfr., *Ibid.*, pp. 16-17/30.

<sup>58</sup> Cfr., María del Rosario Guerra, *Iguals y diferentes: Derechos humanos y diversidad*, México, Torres Asociados, 2008, p. 25.

<sup>59</sup> Cfr., Raimon Panikkar, *Foro para filosofía intercultural*, 2000, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 1996, pp. 125-148, en <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>

culturalismo asfixia por opresión a las otras culturas. El multiculturalismo nos conduce a una guerra de culturas (con la previsible derrota de las menos fuertes) o nos condena a un *apartheid* cultural que a la larga también se hace irrespirable”.<sup>60</sup>

El *apartheid*, como una política social de segregación racial, tuvo su expresión en Sudáfrica entre los años 1948—1994. Actualmente se presenta con relación a la religión, la etnia y el género, entre otros aspectos culturales.

La interculturalidad nos revela nuestros propios límites y muestra la contingencia de la condición humana. La interculturalidad es el terreno en el que los mitos se encuentran y se entrecruzan; de hecho, los hay transculturales en tiempos concretos y espacios limitados y que tienen, a su vez, límites y fronteras interculturales:

Las fábulas budistas, los «mitos «griegos e hindúes, los «cuentos» africanos las «parábolas» de los Evangelios, la «razón» de la Ilustración, los «arquetipos» de la psique humana y las «novelas» de la literatura, tienen un pasaporte sellado con muchos visados culturales y son esencialmente polisémicos, pero no pueden reivindicar una validez universal que atraviese todos los espacios y todos los tiempos.<sup>61</sup>

Panikkar piensa que el diálogo dialogal es la forma de comunicación en la interculturalidad que presupone la confianza recíproca para conocer lo des-

<sup>60</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 19/30.

<sup>61</sup> Cfr., Raimon Panikkar, *Paz e Interculturalidad, Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, p. 85.



conocido; es el encuentro entre dos seres que hablan, escuchan y que se espera sean conscientes de ser algo más que dos seres pensantes. El diálogo dialogal es el *ágora*, no la *arena* donde se lucha por convencer al otro, o someterlo a las ideas dominantes u “objetivas”. En el *ágora* la actitud requiere de toda la persona y no sólo de una estrategia para determinar quién tiene la razón.<sup>62</sup>

Lo que puede ayudar a lograrse este diálogo es el *desarme cultural*, término acuñado por Panikkar, que significa el abandono de la trinchera en la que se ha parapetado la cultura «moderna», de origen occidental, considerando valores adquiridos y no negociables, como son el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, amén de las instituciones estatales. *Desarme* no significa negar los propios valores, sino evitar su utilización como armas invasoras. El *desarme cultural* permitiría establecer entonces una relación de igualdad.<sup>63</sup>

Por su parte, Dussel, desde la filosofía política, critica la “multiculturalidad liberal”, donde se pretende un diálogo entre culturas, magnificando la posibilidad de comunicación, pero sin tomar en cuenta la asimetría existente entre las mismas y dejando de lado la inevitable confrontación que tienen respecto a la vida cotidiana, la comunicación, la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia cultural o hasta militar: Se ha pasado así de la preten-

<sup>62</sup> Cfr., R. Panikkar, *Paz e Interculturalidad, Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, p.p. 52-53.

<sup>63</sup> Cfr., R. Panikkar, *Paz e Interculturalidad, Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, p.p. 158-159 y R. Panikkar, *Paz y desarme Cultural*, Bilbao, Sal Terrae, 1993, p.p. 61-65.

sión de un diálogo simétrico del multiculturalismo a la supresión simple y llana de todo diálogo y a la imposición, por la fuerza, de la tecnología militar de la propia cultura occidental<sup>64</sup>.

Una de las teorías favorables al multiculturalismo altruista es la propuesta por Rawls y que Dussel critica porque:

[...] exige la aceptación de ciertos principios<sup>65</sup> procedimentales (que son inadvertidamente [...] occidentales) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría en los que establecen el diálogo aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural tal como se institucionaliza en el presente es la expresión de la cultura occidental

<sup>64</sup> Cfr., Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad, (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Raúl Fonet-Betancourt, *Critica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta 2004, pp. 12-13.

<sup>65</sup> Rawls propone en el derecho de gentes ocho principios de los cuales el primero y el tercero se refieren a la libertad, independencia e igualdad entre los pueblos; el segundo se refiere a la obligación de cumplir tratados; el cuarto al deber de la no intervención; el sexto principio establece que los pueblos deben respetar los derechos humanos; el derecho a la autodefensa y los límites de la conducción de la guerra se expresan en el quinto y séptimo; por último, el octavo se refiere al deber de los pueblos para asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables. John Rawls, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de la razón pública”*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 50.



y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas.<sup>66</sup>

La solución a la problemática de la multiculturalidad, según Dussel, pasa necesariamente por la transmodernidad:

[...] el concepto estricto de “*trans-moderno*” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para sola cultura moderna. Una futura cultura *trans-moderna*, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes [...]<sup>67</sup>

El proyecto “*Trans-moderno*”, propuesto por Dussel, enfatiza no solo aquellos aspectos que están

<sup>66</sup> Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad, (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Raúl Fonet-Betancourt (Ed.) *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 18.

<sup>67</sup> Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad, (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Raúl Fonet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004. p. 18.

“más-allá” de lo propuesto por la cultura moderna europeo-norteamericana, sino que implica la irrupción de las culturas universales en proceso de desarrollo desde sus propias experiencias culturales.<sup>68</sup>

La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales, subsumiendo al mismo tiempo lo mejor de la modernidad debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino un pluriverso *trans-moderno* (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.) multicultural, en diálogo crítico intercultural.<sup>69</sup>

Dussel destaca también la importancia de establecer como punto de partida la asimetría de las relaciones entre las culturas. Afirma que para insertarse en el proceso del diálogo intercultural son necesarias tanto la revalorización como la autocrítica de la propia cultura, lo que hace que una cultura se descubra, desde sus propias experiencias, con mayor aptitud al diálogo, trascendiendo, incluso, a la cultura dominante.

Para Fonet-Betancourt, la concepción de interculturalidad va más allá de la comunicación racional entre personas, es un dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar” por el otro en el mutuo trato del diario acontecer. Así, la interculturalidad pasa de ser un tema

<sup>68</sup> *Cfr.*, Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Mondragón, A. y Monroy, F. (Eds.), *Interculturalidad, Historia, Experiencias y Utopías*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 61.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 70.



teórico al convertirse en la experiencia de estar en contacto con el otro, compartiendo vida e historia.<sup>70</sup>

La interculturalidad es la disponibilidad de responder *alternativamente* a la “civilizada” organización del planeta; pero siempre con base en la diversidad cultural en tanto pluralidad de visiones del mundo. La interculturalidad implica diversidad y diferencia, diálogo y contraste que, a su vez, suponen procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción.<sup>71</sup>

La cultura de origen es puntal de apoyo y no límite para las relaciones interculturales:

La cultura de origen no es para una persona su destino inexorable sino su situación histórica original; situación que indudablemente la define como persona perteneciente a un mundo con sus propios códigos sociales, políticos, religiosos, axiológicos, etc.; y que constituyen para ella la “herencia” desde y con la que empieza a ser. La cultura de origen, como situación histórica original, no es, con todo, si no [...] un *punto de apoyo* para la persona. Es herencia que la *sitúa* en una visión específica de sí misma, de sus relaciones con los otros y con el mundo, pero que no la dispensa de la tarea de tener que hacer su propio camino.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Cfr., Raúl Fonet-Betancourt, “La Filosofía intercultural”, en Dussel, E. et al. *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000), historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2009, p. 640.

<sup>71</sup> Cfr., Raúl Fonet-Betancourt, “Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, en *Revista Comunicación* No. 4, 2006, p. 29.

<sup>72</sup> Raúl Fonet-Betancourt, “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, *Revista polylog (sic) Foro para filosofía intercultural*, 2000, en <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>.

Fonet-Betancourt formula, en once tesis, diversas propuestas para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad, asumida ésta como una alternativa más para la humanidad, haciendo hincapié en “...el valor de la recuperación de la contextualidad como situación de vida; y [...] al mismo tiempo [...] la necesidad de renovar las instituciones educativas, culturales y políticas que controlan en gran medida la producción y la transmisión de conocimiento así como las relaciones entre pueblos y culturas”.<sup>73</sup>

Sostiene Fonet-Betancourt que la contextualidad fundamenta el desarrollo del diálogo, extendido éste como intercambio e interacción entre mundos contextuales. Es importante, pues, estar conscientes de que la contextualidad o, mejor aún, las contextualidades, son *situacionales*. La contextualización requiere no sólo del lugar donde se lleva a cabo el diálogo, sino también de la *disposición* para estar en un contexto determinado. Contextualizar supone, sobre todo, el *estado* en que se está en tal o cual contexto y presume, consecuentemente, la *valoración* del mismo.<sup>74</sup>

Fonet-Betancourt propone una serie de supuestos filosóficos que pueden ser guía para las relaciones interculturales. El primero se refiere a la concepción del ser humano como “universal singular”, que asegura la supervivencia histórica de la subjetividad en las culturas y en todo el proceso de la historia de la humanidad

<sup>73</sup> Cfr., Raúl Fonet-Betancourt, “Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, en *Revista Comunicación* No. 4, Universidad de Sevilla, 2006, p. 29.

<sup>74</sup> Cfr. *Ibid.*, p.p. 31-32.



en tanto que momento insuperable de constitución y de totalización de sentido. El segundo se dirige a la reflexión subjetiva, la cual conlleva una situación cultural; ésta es el medio para ver la cultura que lo hace y la visión del mundo con la que ve y se ve; mediante el ejercicio de la misma, el ser humano es capaz de apropiación y totalización, permitiéndole desbordar los límites de su universo cultural, para confrontarlos con sus opciones y proyectos, dado el caso, salir de ellos. Permite la comunicación tanto a nivel intercultural como intracultural.<sup>75</sup> El tercer supuesto se enfoca a la libertad como proceso de singularización y de universalización a la vez, libertad que permite cuestionar las dinámicas de estabilización en las culturas, haciendo valer en ellas proyectos subjetivamente diferenciados cuya realización podría reclamar una nueva constelación u ordenamiento del mundo cultural. El cuarto se refiere a la racionalidad contextualizada y crítica que permite suponer que en todo universo cultural específico tienen que darse dinámicas internas de intelección, comprensión y justificación que hacen “comunicables” a los individuos, capacitándolos, en consecuencia, para el diálogo en otros procesos similares. Como implicación profunda de la relación viva entre libertad y racionalidad, en toda situación cultural se puede suponer la *responsabilidad* del ser humano frente a su cultura.<sup>76</sup>

El diálogo intercultural es, asimismo, la alternativa para cambiar los hábitos y consecuencias del co-

<sup>75</sup> Cfr., Raúl Fonet-Betancourt, “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, *Revista polylog (sic) Foro para filosofía intercultural*, 2000, en <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>

<sup>76</sup> Cfr., *Ibid.*, pp. 11-13.

lonialismo y de la colonización de la humanidad por parte de la cultura hegemónica. Es la manera a través de la cual se puede descubrir la diversidad de América Latina: “El postulado de la afirmación de la pluralidad cultural se inscribe así, estrictamente visto, en un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos. A este proyecto alternativo le doy el nombre de diálogo intercultural”.<sup>77</sup>

Adicionalmente, Fonet-Betancourt conmina a propalar todo cuanto la cultura dominante ejerce en términos de opresión, marginación y violencia. Vistas de esta manera, las críticas hacia la cultura dominante conformarían un foro en el que las voces se multiplican y, con ellas, las alternativas para la humanidad al cambiar radicalmente las condiciones bajo las cuales habrá de hablarse de nuestra época y de sus posibilidades.<sup>78</sup>

En esta línea de pensamiento, la cultura se percibe como un proceso abierto con tensiones en su interior y el diálogo intercultural se vuelve la alternativa a la cultura mundial homogénea y predeterminada. El futuro quehacer entorno a lo intercultural precisa de la inmediata recuperación de la contextualidad y la renovación de las instituciones; solo así se podrá transformar el diálogo entre culturas al diálogo entre las situaciones humanas.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>78</sup> Cfr., Raúl Fonet-Betancourt, “Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, en *Revista Comunicación*, No. 4, 2006, p. 39.



## REFLEXIÓN FINAL

La interculturalidad, como proceso de aprendizaje entre las diferentes culturas es importante porque permite, aquí y ahora, la discusión de las formas que éstas tienen de relacionarse, considerando no tan sólo sus raíces y referentes característicos, sino también las posibilidades de retroalimentación entre ellas.

El gran riesgo es asumir como verdad absoluta un paradigma universal con el que se puede juzgar a las demás culturas sin tomarse el tiempo de conocer o, cuando menos, tratar de comprender que existen otras formas de vivir desde lo cotidiano hasta los ritos más complejos.

El pluralismo permite la radical relacionalidad entre los diferentes contextos culturales en los que cada afirmación tiene sentido diverso. En esta relación entre la pluralidad de las culturas se da inevitablemente la tensión que conlleva al conflicto y a la violencia. El reflejo de esta condición está en el sometimiento de unos pueblos por otros y en el intento sostenido por reducir lo distinto y lo extraño.

Entender que la filosofía intercultural impacta de modo especial las relaciones entre los diferentes pueblos del planeta permitiría adquirir una visión abierta a la posibilidad de formular y recibir propuestas éticas para lograr el respeto a la dignidad entre las culturas, así como a la aceptación del derecho que toda tradición tiene de seguir su propio dinamismo interno; todo ello en aras de poder establecer relaciones con paz duradera.

La filosofía intercultural muestra que otras civilizaciones han tenido *mythos* propiciatorios de una

vida plena, al reconocer que la función primordial de toda cultura es ofrecer una realidad en la que el ser humano pueda vivir su vida a cabalidad.

La interculturalidad, como dinámica inherente entre culturas, es la oportunidad para aprender mutuamente, lo que para los seres humanos es posible a través del diálogo como la forma cotidiana de relacionarse entre sí. El diálogo intercultural es la alternativa que nos permite construir y de-construir el *êthos* que vivimos.

Aquí cabe preguntarnos ¿aprendemos a dialogar? Diríase que la mayoría de las veces aprendemos lo contrario, a defender nuestro punto de vista a “caca y espada”, pues pensamos que lo que creemos es la verdad absoluta; lo cotidiano es, al parecer, no tomar en cuenta a los demás para tomar decisiones.

En la educación formal el énfasis está puesto en los conocimientos (por cierto homogéneos) y en las habilidades para el trabajo, poca relevancia se concede a las actitudes que habrán de permitirnos una convivencia en la que tengan cabida la diferencia y la disidencia.

El diálogo intercultural es la oportunidad de enriquecer la experiencia, no sin conflicto, sino con la intención de dejar que el otro sea.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bohórquez Mendieta C., (Editores), *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y “latino”*, México, Siglo XXI, 2009.



- Cortés, Jordi y Martínez, Antoni. *Diccionario de Filosofía* en CD-ROM, Herder, Barcelona, 1996-98.
- Dussel, Enrique, *Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*, México, UAM-I, 2008.
- , *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2006.
- , *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996.
- Dussel, E. et al. *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2009.
- Flores Quelopana, Gustavo, *Las filosofías marginadas, Fundamentos de la teoría mitocrática de las filosofías no occidentales*, Lima, Fondo Editorial IIPCIAL, 2007.
- , *Los amautas filósofos. Un ensayo de filosofía prehispánica*, Lima, Fondo Editorial IIPCIAL, 2006.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004.
- Guerra González, María del Rosario, *Iguales y diferentes: Derechos humanos y diversidad*, México, Torres Asociados, 2008.
- Mondragón, A. y F. Monroy, (Eds.) *Interculturalidad, Historia, Experiencias y Utopías*, México, Plaza y Valdés, 2010.
- Panikkar, Raimon, *Paz e Interculturalidad, Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona, 2006.
- , *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997.

- , *Paz y desarme Cultural*. Bilbao, Sal Terrae, 1993.
- Rawls, John, *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de la razón pública"*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Ricoeur, Paul, *Historia y Verdad*, Madrid, Encuentro, 1990.

## HEMEROGRAFÍA

- Revista Comunicación*, Universidad de Sevilla, No. 4, 2006.
- Revista polylog (sic) Foro para filosofía intercultural*, 2000, en <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>
- Revista de Ciencias de las Religiones*, 1996, en, <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>