



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

**EL DIÁLOGO INTERCULTURAL DE RAIMON PANIKKAR DESDE EL
PENSAMIENTO COMPLEJO DE EDGAR MORIN**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN HUMANIDADES: ÉTICA

PRESENTA:

JOSÉ LUIS EDUARDO URIBE SÁNCHEZ

DRA. MA. DEL ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. J. LORETO SALVADOR BENÍTEZ

DR. ALDO MUÑOZ ARMENTA

CO-DIRECTORES DE TESIS



ABRIL 2017

EL DIÁLOGO INTERCULTURAL DE RAIMON PANIKKAR DESDE EL PENSAMIENTO COMPLEJO DE EDGAR MORIN

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN | 3

CAPÍTULO I CONOCIMIENTO Y PENSAMIENTO COMPLEJO

- 1.1.- La nueva sociedad del conocimiento | 23**
- 1.2.- El reencuentro paradigmático de las ciencias sociales | 27**
- 1.3.- El método socio-complejo de Edgar Morin | 32**
- 1.4.- Cientificidad y humanidades en el mismo trayecto | 36**
- 1.5.- Ciencia/filosofía, dos modos de un mismo saber sobre el todo | 40**

CAPÍTULO II EL ENFOQUE COMPLEJO DE LA CULTURA

- 2.1.- La cultura como constante compleja | 45**
- 2.2.- La diversidad dentro de la unidad | 48**
- 2.3.- La compleja identidad personal: su permanente construcción | 50**
- 2.4.- Las peculiaridades individuales dentro de un molde cultural quebradizo | 53**
- 2.5.- La cultura globalizada: exclusión presente y nuevas posibilidades éticas | 56**

CAPÍTULO III DIVERSAS MANIFESTACIONES ENTRELAZADAS DE FRONTERAS CULTURA- LES

- 3.1.- La intolerancia actual | 61**
- 3.2.- El conflicto como resultado de la intolerancia | 64**
- 3.3.- Las fronteras: expresión cultural | 68**
- 3.4.- La identidad étnica | 71**
- 3.5.- Pluralismo cultural en choque | 75**
- 3.6.- La supresión de las fronteras horizontales | 79**

CAPÍTULO IV UNA OTRA MANERA DE CONTEXTUALIDAD INTERCULTURAL

- 4.1.- La importancia de la construcción de cada cosmología | 85**
- 4.2.- Tentativa y cometido del pensamiento indostánico | 88**
- 4.3.- Aportes de la filosofía hindú para acrecentar la perspectiva occidental | 93**
- 4.4.- Los opuestos no son sólo opuestos: de dualidad a dialogicidad | 97**
- 4.5.- *Mit-sein*, el ser del hombre en cuanto que co-existencia | 102**

CAPÍTULO V RESPONSABILIDAD Y CIVILIDAD INTERCULTURAL

- 5.1.- En perspectiva de un nuevo humanismo | 105**
- 5.2.- La diversidad cultural suscrita a la unicidad humana | 111**
- 5.3.- Sin diferencias, cómo entender quién es quien | 113**
- 5.4.- Comunicación o interacción comunicativa | 117**
- 5.5.- Pertenencia cultural sin simbolismos divisorios | 121**
- 5.6.- La provisión cultural de la sensibilidad humana | 127**

CAPÍTULO VI LA COSMOLOGÍA DE RAIMON PANIKKAR

- 6.1.- El desempeño de la interculturalidad panikkariana | 133**
- 6.2.- La reformulación de la interculturalidad | 138**
- 6.3.- El ecumenismo radical panikkariano | 142**
- 6.4.- La defensa de la pluralidad como paradigma | 146**
- 6.5.- La comunidad en el *mythos* | 150**
- 6.6.- Una responsabilidad compartida | 154**

CAPÍTULO VII LA CONCRECIÓN ÉTICA INTERCULTURAL PANIKKARIANA

- 7.1.- Necesidad del discurso ético en la interculturalidad | 159**
- 7.2.- La especificidad de la ética intercultural panikkariana | 163**
- 7.3.- El desafío ético de la interculturalidad panikkariana | 166**
- 7.4.- Culturas incommensurables, ¿culturas incommunicables? | 170**
- 7.5.- Diatópica y diálogo intercultural | 175**
- 7.6.- Entre dialéctica y diálogo-dialogal | 179**

CAPÍTULO VIII APORTES FILOSÓFICOS DE POLÍTICA INTERCULTURAL

- 8.1.- La interculturalidad como proyecto político social | 185**
- 8.2.- La ruptura del estado de derecho intercultural occidental | 189**
- 8.3.- La vulnerabilidad social como límite ético para la interculturalidad | 193**
- 8.4.- Ciudadanía y diversidad cultural | 197**
- 8.5.- El derecho a la cultura de los derechos humanos | 202**
- 8.6.- Inclusión, precisión de política intercultural | 208**

CONCLUSIONES | 213

BIBLIOGRAFÍA | 239

INTRODUCCIÓN

A pesar de los más diversos intentos por conseguir la paz mundial, desde tiempos inmemoriales, las situaciones de beligerancia, de dominación, de segregación o de sometimiento, no cesan de reproducirse. Mientras los gobiernos del orbe contienden y las organizaciones mundiales debaten entre sí, el desenfreno de unos cuantos por dominar a los demás coloca a todos dentro de una angostura fatídica, donde la humanidad es precipitada hacia un punto determinante, el de su propio retroceso, su propia decadencia. De esta manera, los pronunciamientos por la paz quedan obsoletos; también los ideales y los empeños por alcanzarla quedan de lado y no terminan de enlazar y articular a una especie que, por sus acciones belicosas, parece no querer comprender el auténtico sentido y alcance de lo que la dicción civilización implica, de todo lo que ésta comprende y colige.

Una especie que ignora el compromiso interdependiente que deviene de la propia civilidad; que ignora que, subjetiva y moralmente, los individuos crecen y se desarrollan por contacto, un contacto que ha de ser cordial, cortés, moderado, prudente, y que lo mismo aplica a las culturas y naciones. Donde, en una etapa originaria, las poblaciones viven como entidades estrictamente separadas y anegan inflexibles su propia identidad, sus prácticas originales, y las defienden de influencias externas, pero con el progreso de la historia las defensas ceden para dar paso a una interfertilización recíproca de sus culturas y sus conocimientos. Al encontrarse frente a otras disidencias, diversifican la propia y la liberan de sus trabas, ya que conceden y adaptan las influencias del exterior, lo que a menudo se efectúa mediante un complejo proceso de dar para recibir simultáneamente.

Sujeta entonces a un trama de pérdidas progresivas: políticas, sociales, económicas y ecológicas, de dilemas ideológicos sucesivos y de urgencias prácticas crecientes en el ámbito de la ética y las humanidades, la paz mundial se ha vuelto frágil y endeble en muchos sitios del planeta, donde, además, la penuria provocada por los problemas interculturales hace peligrar, aún más, la dignidad humana y la justicia social. Paz mundial, dignidad humana y justicia social, ideales comunes por los que todas las ciudadanías y Estados deberían esforzarse más, a fin de que tanto individuos como instituciones pudieran promover, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades.

No obstante, hoy se libra un forcejeo intercultural dentro de los más complejos anónimos de obstinación e intransigencia, de retroceso y rendición, que hacen de la obstrucción cultural un espacio de hostilidades permanente, duradero. Tiempos de segregación intercultural, de disminución de la capacidad autónoma de los itinerarios míticos y simbólicos de las culturas que remiten no sólo a un desencuentro y disyuntiva más densos entre los grandes conglomerados humanos, con lo que se asiste a una irrealización de intercambio y necesaria influencia entre las más diversas experiencias culturales, sino también, a los choques y oposiciones más insondables que impiden un asenso favorable de las asociaciones intergrupales y de los procesos culturales espontáneos.

Prácticas ancestrales proyectadas hacia una trama de intolerancias, de interrupciones y sectarismos; refuerzo de esquemas de dominación e intransigencia en los más de los ámbitos sociales a escalas planetarias imperceptibles. Dominación/resistencia, dialéctica relacional entre culturas diversas que ostenta características específicas de acuerdo a cada contexto histórico. Sitios de acometida y polarización de las objetividades culturales y sociales que concretan, al menos, dos orientaciones adversas sobre los desajustes interculturales, en las que si en una se pondera al conflicto, encubierto en cada una de sus cegadas representaciones, la otra enfatiza la necesidad de hallar accesos de comunicación, de romper la reclusión y el retraimiento hacia los demás.

De esta manera, los conflictos interculturales se han solidificado con una creciente exacerbación de individualismos, de ensimismamientos, que evidencian no sólo un decadente interés por acrecentar un entendimiento intercultural, sino también una extrema falta de aserción intersubjetiva para lograrlo, aunque el verdadero problema no radica en la existencia del conflicto, sino en la forma de percibirlo, de recorrerlo e intentar resolverlo. Es por ello que la equivocada valoración que se hace de él no depende sólo de sus componentes concretos, sino también del significado que se le asigna durante su construcción social.

De ahí que la solución de los conflictos interculturales pase, necesariamente, por la capacidad de la sociedad humana para construir nuevos acuerdos, más amplios e inclusivos, desde una perspectiva dialógica que considere la problemática del reconocimiento de los demás, como eje fundamental para desarrollar una ciudadanía intercultural mundial. De ahí, también, que la humanidad en sus procesos de deconstrucción como especie, en lo relativo a sus relaciones interculturales, pueda alcanzar una nueva configuración histórica, una nue-

va forma para relacionarse, producto de su anterior alineación, aunque improbable desde ella.

Una civilización genuina, donde la diversidad sea lo único que haya en común, y donde la tolerancia, el diálogo y el respeto sean reconocidos como los valores más trascendentes que se puedan registrar dentro de un marco de pluralidad de configuraciones sociales y culturales para favorecer la autonomía y el desarrollo personal, las relaciones interpersonales interculturales y fomentar la cohesión y la paz social. Porque es en la diversidad y en la variedad de prácticas que se puede llegar a la resolución de problemáticas; porque es la pluralidad de pensamientos la que terminará siempre por impactar en el resultado final, en las conclusiones, y producir que cada modo de ser tenga su propia representación, su voz y voto; porque, asimismo, los diferentes también tienen derecho a participar e interactuar desde sus originales perspectivas.

En este sentido, parece que ha llegado el momento de que los impulsores de los dogmatismos del materialismo, del capitalismo o del socialismo, entre muchos otros extremismos, también rindan cuentas del liderazgo que han pretendido ejercer; es momento de que reconozcan si en realidad existe el lugar prometido por sus ideologías; si consta la posibilidad de construir una paz universal sólo desde sus originales perspectivas; y dónde quedaron los logros categóricos que habían de ocasionarse con la progresión de sus respectivas estirpes, de sus naciones o de sus dominios ideológicos. Porque hoy, las mayorías del mundo permanecen aún anegadas en la privación y la penuria, en la discriminación y la degradación social, en el confinamiento de toda dignidad humana, y siempre a disposición de las iniquidades de los detentadores del poder.

Es claro que se requieren esfuerzos urgentes para enmendar lo que para todos es más que evidente: exclusiones, supresiones, exterminios, escasez, indigencia, todas relativas al bloqueo de oportunidades para que las personas puedan desarrollarse plenamente, individual o colectivamente, por sus características de raza, género, credo, nación o grado de instrucción. La humanidad no puede, ni debe, continuar por el trayecto que hoy sigue, ideado sólo por la obcecación de unos cuantos, que asidos a conceptos gastados y supuestos impracticables, no toman firme conciencia del respeto que se debe a la dignidad humana, una verdad que no todas las culturas han sabido defender a lo largo de la historia del hombre.

Dentro de una reflexión teórico-filosófica, en esta tesis doctoral se busca cimentar un reconocimiento de las capacidades y potencialidades de la interculturalidad observada por la proposición filosófica de Raimon Panikkar, pero fortalecida y articulada por la invectiva crítica de Edgar Morin y su visión de pensamiento complejo. Una concurrencia ideológica de dos insignes exponentes que, desde sus independientes y originales aserciones, han sabido avizorar el encuentro de un piso filosófico propositivo para la comunicación intercultural planetaria, en dirección a una ética de reconocimiento de la dignidad humana, como base de la justicia social y la paz mundial. Un suelo filosófico sustentado por el reconocimiento de la condición humana en cuanto tal, por la unidad/pluralidad de la especie humana, y por un respeto extensivo a toda especificidad cultural, siempre en apego a su diversidad, donde la opción al diálogo es considerada como la más pertinente para relacionarse comunitariamente.

Así, un primer punto que se puede constatar, a partir de ambas perspectivas, es que si bien la temática de la interculturalidad se ha abordado desde diferentes sucesos: sociológicos, políticos, históricos, antropológicos, teológicos, lingüísticos, así como de posturas incomparables entre sí: discriminación, racismo, multiculturalidad, tolerancia, ciudadanía, identidad, etc., no es sino hasta las últimas décadas en que la interculturalidad se reflexiona de una manera filosófica más personal y directa. Así, resulta que bien y mal no son lo mismo para cada persona; no son lo mismo para todas las culturas. Si en la cultura occidental la libertad está bien, y que todos hagan lo que pretendan es propicio, resulta absurdo e incongruente en un lugar en el que la carencia económica promueve una actitud cerrada en la que sólo se piensa en la búsqueda de lo indispensable.

De esta manera, al tener pretensiones de ascenso comunitario y teorizar sobre civilidad, la filosofía intercultural demuestra tener la capacidad de poder ayudar a deponer una representación de la interculturalidad defectuosa, inerte, parcial, no dinámica; y aunque la interculturalidad por sí misma no consigue cambiar el mundo, si puede revelarlo de una nueva forma. Del mismo modo, posible es que un cambio en la manera de ver a la interculturalidad ya proporcione otro estilo de vivirla, como una nueva guía para la paz mundial. La realidad se percibe y construye de incontables maneras, la paz y la interculturalidad también. Pero la paz requiere algo más que sólo decisión, que sólo compromiso; requiere

también comprensión del otro, lo cual no es posible sin trascender el enfoque personal, sin interculturalidad.

Es de esta manera como dentro de los más extensos procesos de una globalización occidental dominante, punto de debate para ambos autores, la filosofía intercultural también presta esmero y escrupulosidad a las historias de vida de los grupos marginados o subalternos, de los grupos originarios y de las etnias, así como a sus propias formas de vida tal y como ellos las conciben y compendian. Aunque entender la globalización sólo en sus aspectos negativos es agrandar el error; es asimismo oponerse a la transformación y al progreso mancomunado. Se puede avanzar hacia un mundo de integración social, más penetrado e interconectado, si se saben respetar, articular y preservar, los límites e intervenciones de las muy variadas formas ideológico-culturales existentes, que, desde luego, incluyen sus propias representaciones de bienestar, especialmente en la tentativa de la reivindicación de las entidades sociales excluidas o degradadas por la insolvencia y la supresión cultural, si ellas así lo conceden.

En ese sentido, si bien el prototipo de pensamiento occidental, lógico-racional, ha provisto substanciales patrocinios y beneficios impensables en muchas áreas de la sociabilidad humana, no ha sido del todo exitoso, concretamente, dentro de las relaciones interculturales, también ha conseguido constreñir y censurar muchos de los diferentes intereses sociales y culturales existentes, lo que suscita graves defraudaciones que trastocan las diversas expresiones culturales; que precipitan una crisis hegemónica de oposiciones entre grupos, comunidades y Estados, no sólo irreductibles a las resistencias de índole cultural en menor proporción, sino plenamente incipientes para inducir relaciones político-sociales macro-estructurales improcedentes, y acciones tácticas masivas inadecuadas.

Otro punto, de notoria y especial importancia, que aquí se busca constatar, es que la interculturalidad, su explicación y potencial proximidad, dentro de la perspectiva de Raimon Panikkar, asume la suficiente apertura para poder ser fortalecida, consolidada, por las aportaciones de un pensamiento complejo, como el que Edgar Morin propone. Asimismo, se busca constatar que la interculturalidad panikkariana, distanciada de un modo simple y lineal de pensamiento, conferida fuera de divisionismos y parcelamientos: sociológicos, políticos, históricos, antropológicos, teológicos, lingüísticos, etc., tiene mucho que aportar a

las disertaciones filosóficas sobre la apertura cultural y las relaciones interculturales actuales.

Alternativa intercultural, global y sistémica, donde Panikkar considera al sujeto, otro, como una persona que posee igual dignidad y respeto, además de una identidad construida con base en la riqueza de su cultura personal y diferenciada. No obstante, ello exige establecer un mecanismo que dé cuenta de la construcción de una comunicación dialógica e intercultural, no sujeta a restricciones ni imposiciones externas, cuyo progreso presupone la presencia de sujetos autónomos, con capacidades efectivas: auto-reflexivas, y con una posible afección al diálogo, lo más importante. Diálogo que ha de poner en crisis las nociones de límite y frontera construidas por cada entidad cultural. Lo que de ninguna manera representa la no existencia de oposiciones, discordancias o divergencias entre los partícipes, éstas, sin más, son inevitables.

Justificadamente, aquí habrá de observarse que la clave de la interculturalidad, para Panikkar, radica en un diálogo sólidamente arraigado en la democracia, en los derechos y libertades fundamentales de toda persona humana, donde sólo el diálogo puede conducir al entendimiento, la reconciliación y la paz de largo plazo. Gestión que no únicamente debe basarse en la búsqueda de ciertos invariantes humanos, sino también en la salvaguarda de las diversidades culturales y la dignidad personal de todo individuo. Insuficiencias apremiantes de las comunidades más desfavorecidas y marginadas que deben ser prorrumpidas.

Un diálogo como apertura radical de la vida humana que comporta una serie de valores que, asociadamente, refuerzan su eficacia para resolver los intereses de todos, particularmente, el de la coexistencia, la avenencia, el entendimiento mutuo entre personas que pertenecen a mundos culturales desiguales. Diálogo que se vuelve un requerimiento fundamental a manera de instrumento operativo para asimilar, al menos comprender, las ubicaciones y el juicio de los demás; sus enfoques e intereses, pero también para explicar, en un esfuerzo conjunto, los métodos, las técnicas o los instrumentos conceptuales que faciliten o permitan la construcción de un nuevo espacio, en este caso, de observancia intercultural, y de un estrado vivencial compartido por múltiples enfoques.

Aunque para reconocer esta verdad sea preciso abandonar toda clase de prejuicios, sean de raza, nación, credo, clase, género, grado educativo, y de todo aquello que sirve sólo de justificación para que unos cuantos individuos se consideren superiores a *otros*. Se trata,

fundamentalmente, de una cuestión de percepción y reflexión sobre una realidad que a todos involucra, la de la concordia en las relaciones sociales; de cómo, en esencia, la avenencia se funda primariamente en un estado interior de las personas alentado por una cualidad de apertura a lo psíquico, a lo moral, a las percepciones y las emociones, al libre albedrío propio y de los demás, y no como se ha querido conceptualizar por ciertas representaciones occidentales, exclusivamente conforme a lo establecido de forma lineal, lógica o racional.

Así, a lo largo de este estudio, podrá observarse cómo Panikkar insiste en que la filosofía occidental, surgida opuesta a la mitificación, exige su propia desmitificación. Una desmitificación evolutiva, pues es en el reconocimiento de sus propios límites donde la filosofía realiza su distintivo de modo más oportuno. Tolerar, y no legitimar lo que se sabe, reconocer cómo y hasta dónde puede ser posible pensar de modo diferente. Prioridad que será máxima cuando se trate de estudios que busquen establecer el diálogo en el mismo nivel en que tiene su raíz toda cultura y en el que habrá de tener su raíz una nueva civilización intercultural: el filosófico. Espacio en el que el diálogo podría henchirse de nueva fuerza; de la esencia que sustenta todo pensamiento verdaderamente primario y que entalla siempre una posición dialogante imperecedera.

No obstante, desde la óptica de Edgar Morin, y su pensamiento complejo, también preeminencia de esta investigación, la labor es todavía más grande. Su interés por los problemas derivados de la diversidad cultural, el choque de civilizaciones, el diálogo intercultural, la importancia de lo global y el resurgimiento de nacionalismos, exilios, supresiones y defensas, potencia la apertura de complejas aristas desde múltiples orientaciones para encarar, en forma reflexiva y dialógica, las cuestiones más substanciales de la propuesta filosófica panikkariana, y donde, para la consolidación de una apertura ciudadana mundial con los caracteres presupuestos por Panikkar, se considera necesaria una verdadera reforma de pensamiento, donde los porqué y los cómo, dentro del pensamiento complejo moriniano, parecen hallar la respuesta.

Así, desde un enfoque teórico, metodológico y práctico, los alcances del pensamiento complejo, y sus múltiples mediaciones, devienen substanciales para comprender el suceder intercultural actual. Concretamente, es la propuesta de Edgar Morin, asiento de esta exploración, la que se juzga más apta para llevar a cabo la reflexión ético-ideológica de las bases y los alcances del diálogo intercultural propuesto por Raimon Panikkar.

Para Morin, ciertamente, urge un diálogo que permita el entendimiento mutuo entre naciones, tradiciones y culturas diversas, sin embargo, para poder llegar a esa emergencia es ineludible un primer diálogo, un diálogo inaugural que permita irradiar paradigmas de pensamiento más integradores, con capacidad de religar armónicamente universalidad y diversidad/multiculturalidad. Porque la verdadera universalidad, el verdadero cosmopolitismo, se alcanza sólo mediante el conocimiento de lo diferente en cuanto tal; el reconocimiento de lo propio a través de lo diferente y; en un momento posterior, el descubrimiento de lo universal que sustenta las diferencias y en ellas se expresa. En la era planetaria y de las conexiones transnacionales, observa Morin, el encuentro cultural y la reorganización de las identidades exige madurar más allá de un falso universalismo, un universalismo que piensa en términos locales y globales, localizados y des-localizados; que se resume en lo local sin fronteras, más allá de toda esencia y raíz inmutable.

Dentro de esta exploratoria, por tanto, podrá observarse cómo el tratado de lo complejo impacta también en el ámbito más directo de la comprensión del momento actual que vive la humanidad: la interacción de los seres humanos, la interpretación de la sociedad, la educación, la política, donde el problema de lo complejo pasa a ser el problema de la vida y el vivir, el problema de la construcción del futuro y la búsqueda de soluciones a los problemas contemporáneos de la interculturalidad.

De esta manera, a través de la hipótesis moriniana del pensamiento complejo, se tratan de habilitar nuevas interrogantes, de gestar una nueva percepción del mundo, de sus culturas y de las relaciones interculturales. Su argumentación resulta obligada, pues prepara, ante todo, para comprender a un individuo humano multidimensional inserto transdisciplinariamente en la cultura que forja e inscribe identidades y formas de ser. Si se adquiere un sentido complejo de las culturas, y sus afiliados, se podrá dilucidar el planteamiento ético del diálogo intercultural que Panikkar propone, y cuyas bases habrán de ser analizadas a lo largo de este escudriñamiento.

Respecto a lo anterior, se percibe que una de las principales dificultades que se presentan en la investigación sobre el diálogo intercultural propuesto por Raimon Panikkar, es que el conjunto de sus trabajos han sido realizados dentro de una firme mentalización indostánica, con un acentuado sentido metafísico hindú. Una otra perspectiva única y diferente que, para la ideología occidental, dificulta el cruce por un trayecto desconocido, y que,

dado el nivel de pretensión panikkariana, el pensamiento complejo de Edgar Morin puede mediar en su gestión por sobre los registros discursivos de los utopísmos ideológicos divisionistas, lesivos para acrecentar y fortalecer las relaciones interculturales.

Sin embargo, por la orfandad de los ideales en que se halla la humanidad actual es que urge rescatar el sentido libertador de la utopía. Una utopía que brote del trasfondo de las virtualidades presentes en la historia y en cada persona. Mientras se evoluciona no todo es benévolo, sólo es perfectible. La utopía hace cosas perfectibles, seres perfectibles, aquellos que buscan su lugar. Un lugar bueno: eutopía, el buen lugar, que resignifica no sólo la bondad de un lugar, sino su existencia real.

Utopía que se expresa en el lenguaje de los ideales; ideales que por su naturaleza nunca habrán de realizarse enteramente, pero sí harán que se conserve un dinamismo de cambio. Utopía que no se opone a la realidad, sino que pertenece a ella, porque ésta no está hecha solamente de aquello que es, sino de lo que todavía es potencial y puede llegar a ser. Potencialidad inagotable de la existencia humana y de la historia, que permite oponerse a cualquier realidad concreta, última; a las limitaciones espacio-temporales, a los moldeos políticos despóticos y a las murallas que cercenan el anhelo, el tesón, el vivir.

Esto, en lo humano, implica evitar marchar hacia el deterioro progresivo que a todos acontece como especie. Lo que, al pensar en la situación crítica mundial, equivale a decir que se precisa inminente de una ética planetaria para garantizar un futuro común; una ética mundial que iniciada de una utopía pueda hoy mantener a la humanidad re-unida en un mismo espacio común, principalmente en contra de aquellos que persiguen bifurcarla al hacer de los diferentes desiguales, y de los desiguales desemejantes.

Es por ello que Morin plantea una transformación de pensamiento. Una reforma ética necesaria que admita marchar por lo complejo del contexto de las relaciones interculturales, donde al repasar su contenido se busque siempre la relación de inseparabilidad y de inter-retro-acción entre todos fenómenos y su entorno, y de todo el entorno con su contexto. Lo complejo es necesario para captar las relaciones, interacciones e implicaciones mutuas de los fenómenos multidimensionales, y de las realidades que son a la vez, solidarias y conflictivas, porque contienen fuerzas que conducen a la diversidad y al mismo tiempo a la unidad.

Así, al pensar en el individuo humano, en sus culturas, y un posible diálogo entre ellas, es preciso pensar complejamente; buscar subsanar las fallas de un pensamiento incompleto, parcelado, para encontrar principios y desenlaces abarcativos, integrales, holísticos. Del mismo modo, para la construcción de un diálogo intercultural es fundamental reavivar las inercias de solidaridad entre los diversos mecanismos que confeccionan la identidad humana, desde un pensamiento complejo con oportunidad, plasticidad, multidimensionalidad y sentido cósmico.

En Morin, por consiguiente, se revela complementariedad, colaboración, complicidad, con la propuesta panikkariana. Una crítica animosa y constructiva a la sociedad occidental contemporánea que no puede defender lo indefendible: la precariedad a la que lleva un enfoque divisorio, una orientación fragmentaria de la vida y de las relaciones interculturales. Una sociedad que a pesar de sus grandes progresos, de su innegable desarrollo científico-tecnológico, es una sociedad bárbara. Una sociedad globalizante que tiene todo que ver con la manera de cómo occidente, a partir del modernismo, ha logrado mediante un proceso unilateral consolidar una cultura de la desigualdad, histórica y mundial. Por eso Morin se postula por un pensar a la altura de los actuales sucesos y condiciones identitarios interculturales como fenómenos complejos.

Por tanto, desde su propuesta, la interculturalidad constituye un nivel específico del sistema social, pero a su vez, no puede estudiarse incomunicadamente, no sólo porque está determinada por lo social, previsto como algo desigual de la cultura que le viene desde fuera, sino porque está inserta en todo hecho macrosocial complejo. Complejo como medio de procesos, fenómenos, circunstancias y situaciones interrelacionados, inconcebibles sin esta condición. Interrelaciones que se dan de forma interna, no sólo externa, dinámicas organizacionales permanentes, de lo que se puede deducir que son las relaciones interculturales las que constituyen los procesos, los fenómenos y las situaciones que hacen posible la emergencia de un vínculo intercultural.

Aunque la preocupación fundamental de Morin no es la inteligibilidad científica y compleja de muchos de los factores que constituyen el mundo de la interculturalidad, sino la preocupación por pensar al hipercomplejo humano desde sus condición antro-po-social. Es por ello que Morin se auto-comprende como un pensador humanista, y como tal busca estrategias para enfrentar los desafíos de la humanidad en la era planetaria: la antropolítica

y la política de la civilización. Así se refiere al estado actual de la humanidad en su proceso histórico de transformación.

Para Morin, entonces, la humanidad ha dejado de ser un vocablo para diferenciar a los humanos de aquellos que no lo son; ha dejado de ser una noción ideal y se ha vuelto una comunidad de destino. Un distintivo ético de las personas que buscan transformarse en esa comunidad de destino. Sin duda, una alusión que incita a recapacitar sobre las cualidades emergentes de la *humana conditio* en la era planetaria. Planetarización como término más complejo que el de globalización, por ser un término radicalmente antropológico que expresa el ascenso simbiótico de la humanidad en el mundo.

Así, si lo complejo era sinónimo de confusión, de complicación, de oscuridad, para Morin es una categoría para poder pensar la *humana conditio*. *Humana conditio* como cualidad preferente para la realización del diálogo intercultural propuesto por Panikkar, que requiere de una nueva manera de pensar; de un pensamiento complejo capaz de repasar la transformación ético-política de la humanidad en la era planetaria. Lo que implica toda una reforma de pensamiento, un correctivo a la educación actual para poder aperturar las relaciones eco-lógicas de un conocimiento abarcativo, integral. Un *todo* eco-lógico que no excluye de él a quien lo piensa. Una realidad como totalidad compleja, como un *todo* interrelacionado profundamente interfecundado.

Idoneidad ética que sólo será posible si se hace conciencia firme de la unicidad de la humanidad. Una verdad homologada por las más variadas sapiencias y cosmologías que han sabido registrar la existencia de una sola especie humana, aunque enérgicamente variada en sus aspectos secundarios de vida. De ahí que el asentimiento de esta verdad exhorta al abandono de toda clase de prejuicios: de género, de dogma, de estirpe, de patria, de posición económica, o de cultura, y, por lo demás, de todo aquello aprovechado para imponerse pretextosamente frente a los demás; para ultrajar la dignidad humana de quienes pertenecen y comparten una misma calidad o circunstancia, una cualidad unívoca en todos.

Por ello, habrá que potenciar también el domino en el que irrumpe la ética: la inteligencia emocional, el afecto profundo de donde emergen los valores; sólo al sentir y aceptar al *otro* en su dignidad, semejante y próximo, surgirá una ética humanitaria. Igualmente, habrá que aprender a vivir, día a día, por encima de las diferencias culturales. Una coalición de fuerzas que se forjará mucho más por razones éticas que por razones políticas. Una coa-

lición de fuerzas centrada no sólo en la identidad, ontología de occidente, sino también en la alteridad. Una alteridad con pretensiones de universalidad.

Pero la proposición de Morin no debe ser considerada como una restricción extática; ya que como representación de lo complejo ello implica un cambio radical de paradigma y de visión sobre el punto de estudio, en este caso, un cambio en la manera de observar los fenómenos interculturales; un cambio en el método de indagación que rige el estudio de una interculturalidad actual cargada de oposiciones y antagonismos. Un cambio de paradigma epistemológico que apunta especialmente a la humanización de las ciencias; un enfoque que permite tomar conciencia del contexto de un mundo diverso, inequitativo y desigual, que requiere de una gestión antidiscriminatoria, crítica y responsable ante esa realidad.

De esa forma, lo importante en la puesta moriniana no es un articulado teórico-conceptual preciso, sino la humanidad actual en medio de un proceso histórico-ecológico de planetarización. Un pensar al ser humano en una época de finalización de un proceso de hominización y posiblemente de un nuevo comienzo que dará origen a una genuina humanidad; un pensar al ser humano en una mundialización ya no occidentalizada, sino por primera ocasión, en forma planetaria.

Insistencia donde el diálogo ha de reclutar muchas más condiciones que la mera presencia de distintos interlocutores reunidos en aproximación a un tablero de debate. Aquí, jefes de Estado, intelectuales, emisarios ciudadanos, seguidores místicos y legatarios todos, están emplazados a participar en pos de un diálogo genuino en los planos y los planes de la ciencia, la educación, la cultura y la comunicación. Porque es la vía del diálogo la única por la que se podrá emprender la magna tarea de humanizar la mundialización; de superar las discrepancias y de lograr la reconciliación de las discordias; de alcanzar a vislumbrar una sociedad humana más equitativa y menos excluyente.

Una sociedad intercultural de tipo compleja abierta a un diálogo que busca acabar con la inequidad, el sometimiento, la neocolonización, en ámbitos como la justicia, la economía, la política y la educación, espacios en los que ha primado lo que Honneth, Ignatieff, Margalit o Todorov, rotulan como una experiencia de abandono del reconocimiento social, que lleva a la degradación y la falta de respeto por el *otro*, y que constituyen la empuñadura concreta de la injusticia y el sufrimiento del ser humano. Una interculturalidad que, éticamente, puede descubrir que la forma en la que se enraízan los valores sociales es a través de

del reconocimiento de la diversidad, donde cada persona tiene derecho a desarrollarse según su criterio, aunque dentro de los límites del respeto a la dignidad de las personas.

Una interculturalidad que precia que todas las personas, grupos y comunidades tienen una manera específica de ver al mundo y comprenderlo, de relacionarse con su entorno, de concebir los problemas y retos que enfrentan y de responder a ellos, así como de asignar un valor definido a sus recursos y reglas para su disposición entre sus integrantes, por lo que cada grupo tiene características específicas que lo hacen ser diverso. Aunque la diversidad se manifiesta no sólo en las desiguales formas en que se expresa el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino a través de distintos modos de creación, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales, cualesquiera que sean los medios y las prácticas utilizadas. La diversidad cultural es la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y de las sociedades. Expresiones que se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades por sus relaciones interculturales.

Entenderlo así, y orientarlo de esta manera, puede posibilitar una comunicación humana que trascienda la sola inteligibilidad racional occidental. De ahí que si la sociedad mundial consigue hoy recuperar el valor de las diferentes tradiciones culturales, como Panikkar y Morin advierten, bien podría moldearse una cultura a favor de la paz mundial; una cultura ética de la sostenibilidad para armonizar la integración humana con una fuerte amplitud moral y espiritual, esto, desde luego, siempre que la proposición devenga del interior de los participantes, y no de una exigencia o imposición externa, por motivos de sobra evidentes. El objetivo: acercar un mundo sustentable a favor de todos los seres humanos, sobre todo, de aquellos que han sido menospreciados y reclutados a la degradación y a la indiferencia a lo largo de la historia.

Deben existir, por tanto, limitaciones legítimas y sustanciales a prácticas culturales, incluso a tradiciones muy consolidadas que atenten contra la dignidad humana de las personas. Hoy, ninguna cultura puede reclamar legítimamente tener derecho a practicar la esclavitud; a vulnerar la integridad física o moral de sus afiliados o dependientes, por cuestiones de género, raza, clase, nación, credo o nivel educativo, y por sobre su propia dignidad humana.

Por ello, la edificación de este nuevo tipo de sociedad requiere de una educación ética y moral del nuevo artífice, al condicionar la formación, aprendizaje e integración de valores de contenido universal que se expresen en cada una de sus acciones, creadoras y transformadoras de la realidad, para la humanización de la sociedad. Aunque la reorganización de la sociedad no implica sólo el perfeccionamiento de la política y el derecho como modos de regulación que garanticen y aseguren el supuesto orden del nuevo tipo de sociedad. Implica necesariamente, el perfeccionamiento del individuo, capaz de dominar su propia conducta a través de la autoregulación moral espontánea, consciente y voluntaria, por la unidad de la esencia humana; por ende, la armonía, el equilibrio y la coherencia social, expresión del progreso moral y social de la humanidad.

Bajo este argumento, lo apreciable de esta indagatoria es que con el trabajo de ambos autores, y los numerosos argumentos y dicciones que han podido allegarse de otros estudiosos de la materia, se recrea un diálogo filosófico intercultural más plural; una configuración conceptual que posibilita una respuesta académica, ético-política, sociocultural y epistémica, para una sociedad planetaria en proceso de reconocimiento de la dignidad humana. Por ello, se considera que una visión compleja: multidisciplinaria, transdisciplinaria e interdisciplinaria, obliga a una re-focalización de las perspectivas epistémicas para rescatar nuevos saberes, lo más adecuado para afrontar el complejo contexto que supone esta indagación. Sólo así se estará en posición de iniciar un camino de transformación de la cosmovisión del mundo, de las representaciones personales sobre la interculturalidad.

Así, esta investigación se sustenta en la conformación de un enfoque diferente sobre la interculturalidad. Interculturalidad que se diferencia del multiculturalismo y del pluralismo por su intención directa de promover el diálogo y el acercamiento entre culturas diversas. Aquí, la meta de la interculturalidad no radica sólo en reconocer, conllevar o incorporar lo diferente dentro de una órbita de arreglos instituidos. Más bien, de lo que se trata, es de buscar implosionar, desde la diferencia, las estructuras coloniales del poder, del saber y del *ser* como reto, propuesta, proceso y proyecto de solidaria civilidad y solidaria humana. Una visión que favorezca desde la raíz, la integración y convivencia armónica de todos los individuos, donde tolerancia, diálogo y respeto sean los valores más trascendentes que se puedan registrar en un entorno de pluralidad. Pluralidad que concreta que todos, incluso

aquellos que no constituyen *per se* una mayoría, tienen la posibilidad de expresarse y de ser escuchados en igualdad de condiciones.

Una interculturalidad que apunta a describir y a especificar la interacción entre dos o más culturas heterogéneas de modo horizontal y sinérgico, lo que supone que ninguno de los agregados se encuentra por encima del otro; asimismo, una categoría geopolítica que asiente confrontar las demandas culturales de las etnias y de las minorías que han sido sojuzgadas a lo largo de la historia. Interculturalidad que permite ser pensada como una categoría eminentemente ético-política; que surge desde la gestión interior de la vida y no fuera de ella, que alude al rompimiento del cerco monocultural en el que, por un lado, se concurre a un determinado tipo de socialización, y que, por el otro, se cuestiona el carácter homogenizante de una globalización no consentida.

Lo que implica evolucionar los valores, principios, prioridades, objetivos, estrategias, políticas y acciones en el ámbito de la interculturalidad. Interculturalidad universalmente comprometida a mudar, a aumentar y constatar la necesidad de emerger de un entorno y una ciencia mecanicista hacia un mundo de perspectiva holística que vincule, que religue, que haga conseguir instituir sociedades más armónicas, más sostenibles, de mayor empatía. Una nueva era en las relaciones humanas y culturales cuyo contexto socio-político mundial, el actual, admita y no discrimine la participación ideológica de quien postule su interés a ello.

De esta manera, el presente trabajo involucra un compromiso que acoge una perspectiva más amplia de las realidades interculturales, una perspectiva estrictamente compleja. A sabiendas de que las perspectivas amplias no sólo son una distinción legítima de la filosofía, sino que incluso es ésta última la que abre paso y ofrece nuevos sentidos y direcciones a intentos parciales, no totales, como el que aquí se ocupa, aunque, subrepticamente, se busque una particular e insondable forma de exhaustividad.

Asimismo, por situarse en un proceso de conflicto histórico indeterminado, en esta indagación filosófica subsiste la conciencia de las limitaciones de las argumentaciones asentadas, y de una precaria intervención evidenciada, donde las deficiencias y debilidades de la investigación son absolutamente responsabilidad de su autor que, sin ser filósofo de formación académica, procede asimismo de los estudios de las ciencias sociales y busca dar respuesta a sus propias interrogantes.

Respecto a la estructuración y desarrollo de la tesis, es propicio asentar que ésta ha sido construida desde diversos ejes temáticos. Etapas que incluyen el planteo filosófico a seguir, la problematización ética de la interculturalidad, la profundización vocacional de la interculturalidad y la sensibilización para un futuro más armonioso. Así, en esta investigación sobre: *El diálogo intercultural de Raimon Panikkar desde el pensamiento complejo de Edgar Morin*, se habilitan nuevas búsquedas y argumentos; y se incluyen representaciones controvertibles que amplían la observación y problematización de las relaciones interculturales.

En el CAPÍTULO I: CONOCIMIENTO Y PENSAMIENTO COMPLEJO, se examina, a manera preliminar de la investigación, la propuesta de pensamiento complejo de Edgar Morin; su deserción de un pensamiento ordinario, particularmente occidental, erigido sobre disyunciones, parcelaciones y divisionismos. Consecuentemente, se observa cómo el pensamiento complejo puede posibilitar la gestión de un conocimiento antro-po-ético basado en la moción de religar y entrelazar el modo personal, social y de la especie, en la estructuración de una ética comunitaria y planetaria, frente a los retos de una globalización homogeneizante y hacia una ética intercultural efectiva. Esto, en el entendido de que el conocimiento ético no ostenta absolutos, únicos categóricos; dentro de las ciencias, especialmente filosóficas, existen multiplicidad de enfoques, incluso contrapuestos por diferentes, todos aceptables dentro de su propia construcción. Lo verdaderamente ético es saber aceptar y respetar las disconformidades, las oposiciones, no obstante que son principio de problema, de crisis, también los son de corrección y ascensión.

En el CAPÍTULO II: EL ENFOQUE COMPLEJO DE LA CULTURA, se considera a la cultura como constante compleja, donde el hombre es comprendido a partir de un policentrismo eco-bio-genético-sociocultural, a partir de interrelaciones concurrentes, complementarias, antagonistas, y por tanto, complejas, las cuales se hacen presentes entre sus principales sistemas: el genético, el cerebral, el sociocultural y por supuesto, el ecosistema o medio ambiente natural. En términos de Morin, se busca evidenciar una relación complementaria entre individuo/sociedad/especie, entre cerebro/mente/cultura, y, desde luego, entre razón/afectividad/pulsión.

Asimismo, se ahonda en la idea de aceptación de una diversidad cultural dentro de la unidad humana; para lo cual se observa la compleja construcción de la identidad personal,

las peculiaridades individuales dentro de una cultura globalizada saturada de supresiones y exclusiones, aunque dentro de la incidencia de desarrollar al máximo posible otras potencialidades de crecimiento humano en forma armónica y equilibrada: nuevas posibilidades éticas.

En el CAPÍTULO III: DIVERSAS MANIFESTACIONES ENTRELAZADAS DE FRONTERAS CULTURALES, se examina la ontología filosófica de Raimon Panikkar sobre lo que considera la intolerancia actual, el conflicto como resultado de la intolerancia, y las fronteras como expresión cultural de la identidad étnica y racial dentro de un pluralismo cultural en choque. Aquí, se desarrolla la visión sobre el concepto de cultura e identidad, y se establece la relación con la exclusión de las personas y la expresión de la violencia simbólica, el racismo y el estigma social que producen la segregación de la diferencia en el conflicto étnico y racial.

Una nueva y radical visión sobre la identidad humana, ya que cuando se ve y percibe al otro como diferente la hostilidad se alterna exponencialmente; y cuando se ve y percibe al otro como un semejante la empatía se potencializa. Pero, más que una interpelación, es el reto, el desafío, de saber si la comunidad mundial está en posibilidades de alcanzar una empatía integral que haga evitar el desplome de las civilizaciones, si así se puede juzgarles, y librar a la especie humana de una evidente destrucción. Esa es la premisa a la que se da sentido para atenuar los impactantes y nocivos efectos de un egocentrismo desmedido que a todos aqueja como humanidad, esto, sólo si se quiere dejar atrás la barbarie mental que tantas defraudaciones ha causado a la integridad personal, comunitaria y ambiental.

En el CAPÍTULO IV: UNA OTRA MANERA DE CONTEXTUALIDAD INTERCULTURAL, se confecciona el sustrato teórico para una propuesta de ciudadanía intercultural, y su reconocimiento, para ello son fundamentales los aportes de otras cosmologías; de otras construcciones, tentativas y cometidos. Aquí, se observa al pensamiento indostánico, los aportes de la filosofía hindú para acrecentar la perspectiva occidental, donde los opuestos no son sólo opuestos, y la posibilidad del ser del hombre en cuanto que co-existencia.

Dichos planteamientos no significan relegar a las comunidades de pertenencia, que son las comunidades reales de comunicación, sino más bien implican considerar que la sociedad intercultural se construye necesariamente a partir de la diferencia de cada una de estas comunidades. Se busca, por tanto, evidenciar una complementariedad, no oposición,

entre la ciencia y la filosofía, entre la inmediatez de filosofía de occidente y la filosofía hindú; su aporte para occidente, y la diferencia entre la dualidad y la dialogicidad, así como la relación existente entre la dialéctica y diálogo-dialogal, y la diatópica y diálogo intercultural.

Desde esta perspectiva, la tesis doctoral ambiciona satisfacer una vocación de verdad dialógica, lo cual significa desarrollar una actitud de auto-renuncia respecto a los propios intereses que, producto de las limitaciones, serían un obstáculo en la búsqueda de soluciones.

En el CAPÍTULO V: RESPONSABILIDAD Y CIVILIDAD INTERCULTURAL, se trata de reafirmar una prospectiva para un nuevo humanismo; se reconoce y asiente que la interculturalidad está inscrita en la unicidad humana diferenciada. El cómo entender quién es quien, la comunicación o interacción comunicativa, la pertenencia cultural sin simbolismos divisorios y la provisión cultural de la sensibilidad humana. Aquí, se replantea una propensión empático-compleja del individuo que correlaciona lo individual, lo social lo biológico y lo cultural, en su referencia ética. Cómo el sujeto argumentador de una racionalidad crítica, también es seducido por las emociones, los ritos, la imaginación, la intuición, etc. para trascender al ámbito de la ética comunitaria. Lo cual tiene implicaciones agudas y de largo alcance sobre los modelos filosóficos, sociológicos, políticos, incluso económicos, que predominan sobre la interculturalidad.

En el CAPÍTULO VI: LA COSMOLOGÍA DE RAIMON PANIKKAR, se busca evidenciar cómo la interculturalidad ha entrado en una fase de reconstrucción que, incluso, va más allá de la sola relación dialógica entre culturas, para constituirse en un desafío complejo de construcción de nuevas relaciones de fuerza, institucionalidades y sistemas de creencias, esto, de manera complementaria con procesos como la descolonización o la decolonialidad, de acuerdo con sus específicas características.

Aquí, se examina la especificidad de la ética intercultural panikkariana, el desafío ético de la propuesta intercultural de Raimon Panikkar como un proceso para lograr relaciones de reciprocidad, donde cada persona tenga igual importancia y se respete su dignidad personal. Asimismo, se reconoce que hoy que las sociedades son cada vez más multiculturales sería oportuno pensar que con el tiempo también se volvieran más interculturales, porque la simple coexistencia física entre grupos étnico culturales distintos no genera una conviven-

cia social positiva, enriquecedora, intercultural. Por eso es inútil dejar a la imprevisión la consecución de tal ideal, a la par que peligroso: no intervenir puede producir asimilacionismos, racismos, guetos, etnocidios y resistencias culturales, lingüísticas y religiosas.

En el CAPÍTULO VII: LA CONCRECIÓN ÉTICA INTERCULTURAL PANIKKARIANA, se in-quiere la reivindicación de la proposición panikkariana, la reforma ética de la interculturalidad. Una dirección a la que a de apuntar la educación intercultural, que es la superación de los prejuicios, los estereotipos, la discriminación y el racismo; y cómo puede contribuirse a la disminución de los conflictos socioculturales que suelen darse al interior de una misma sociedad pluricultural cuando la diversidad no es asumida ni positiva ni creativamente.

Aquí, a pesar de los debates que suelen mal juzgar una propuesta intercultural epistemológica desde lo complejo, se suman emergencias que justifican la pertinencia de esta propuesta. Así, se percibe cómo la formación intercultural puede promover el reconocimiento, aceptación y cultivo de la diversidad creativa; esto es, la aceptación de la pluriculturalidad sobre la base de valores compartidos y desde una perspectiva de complementariedad de voces y visiones que conduzcan a la unidad en la diversidad.

Para concluir la investigación, en el CAPÍTULO VIII: APORTES FILOSÓFICOS DE POLÍTICA INTERCULTURAL, se reconoce a la interculturalidad como un proyecto político social. Deconstruir las estructuras políticas de la discriminación para generar espacios de convivencia: ésta es la tarea a la que convoca la *praxis* de la interculturalidad como proyecto ético-político, donde la errónea idea de un Estado-nación con una unidad cultural y lenguaje nacional es fuertemente cuestionada.

En este sentido, la prioridad de todo Estado ha de consistir en promocionar la integración y la reforma de sus instituciones de manera que sean espacios de tolerancia y práctica intercultural. Al seguir esta ruta de reflexión, se reconoce que no basta el reconocimiento ni la valoración positiva; hay necesidad de dar un paso más: vincular la afirmación de la diversidad cultural con formas efectivas de ejercer la ciudadanía con una reforma del Estado, de modo que éste llegue a ser inclusivo y equitativo. Es necesario conservar las diversidades culturales, degradadas y amenazadas por procesos de uniformización y destrucción, y hay que favorecer y potenciar los procesos de descentralización, rediversificación, anti-homogeneización y autonomía culturales.

Finalmente, en la etapa de CONCLUSIONES se precisan los argumentos considerados más importantes de la investigación, se tiene presente que ésta es un ofrecimiento entre muchos, y que es la alineación de Edgar Morin y su pensamiento complejo, asiento de esta indagación, la que se juzga más apta para llevar a cabo la reflexión ético-ideológica de las bases y los alcances del diálogo intercultural propuesto por Raimon Panikkar; para abordar los principales problemas ético-políticos en los cuales se ven sitiados hoy los conflictos interculturales.

CAPÍTULO I

CONOCIMIENTO Y PENSAMIENTO COMPLEJO

1.1.- La nueva sociedad del conocimiento

Hoy, como no antes, la comunidad occidental vive un estado de detrimento imparable acerca del tipo de conocimiento que construye; donde los mecanismos epistémicos de una representación paradigmática¹, entrada en crisis, contribuyen sólo al reforzamiento de un esquema poco digno para entender las realidades y contextos del humano del presente. Aquí, no son los mitos de la objetividad racional, de la supremacía de la lógica, o del valor específico de la universalidad, los que demuestran capacidad o suficiencia para hacer frente al desajuste experiencial de las intelecciones, cuyas deficiencias se deducen en un enrarecimiento ideológico total.

De ahí que, como asiente Murillo desde el discurso de Foucault:

[...] la labor del intelectual es desarmar las verdades ficciones que nos atraviesan. Esto implica una doble operación, pues supone reconstruir lo dado, pero incluyendo la deconstrucción de nosotros mismos, ya que fuimos hechos en verdades ficciones, en el interior de dispositivos. Este doble movimiento sólo puede darse en el no lugar, en la falta de asideros, la angustia y la resistencia. En este sentido la teoría es para los intelectuales una caja de herramientas. Las herramientas permiten operar desde los dispositivos concretos, sobre los artefactos, pero no cualquier herramienta produce cualquier efecto. Del mismo modo, la teoría, en la medida en que se imbrica en prácticas concretas, no es producto de la mera subjetividad, tienen efectos materiales concretos, pero sólo en tanto es usada en el momento y en el lugar adecuado, de manera precisa, evitando aplicaciones mecánicas y toda forma de narcisismo que intente anteponer el propio deseo a la realidad.²

Sin duda, un rasgo discutible de la actualidad es la exacerbada importancia, sin precedentes, que se le otorga al juicio lógico científico-tecnológico, para posicionarlo privilegiadamente como acceso a comprensiones y reflexiones intelectivas.³ Propensión que subraya su conformación distintiva en el reduccionismo, en la compartimentación y en la dis-

¹ A los paradigmas Thomas Kuhn les denomina matrices disciplinares, éstas incluyen como componente propio a los paradigmas en el sentido restringido de problemas resueltos utilizados como modelo. El término matriz disciplinar no logró imponerse al ya ampliamente difundido de paradigma. *Cfr.* Thomas Kuhn, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, México, FCE, 1962, pp. 33-37.

² Susana Murillo, *El discurso de Foucault: estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, Buenos Aires, UBA, 1997, pp. 115-122.

³ Dentro del paradigma del conocimiento dominante, particularmente occidental, la ciencia sirve a los mitos de cada cultura y dirige su búsqueda sólo en las direcciones permitidas por estos. Bajo tales moldes y afirmaciones, son resueltos los problemas que se perfilan dentro de una sociedad o grupo social, concretos. Allí, el gran desafío radica sólo en marchar de la contrariedad del problema a su desenredo y esclarecimiento por la vía más breve y rápida posible. Es por ello que el método científico tiene gran cabida al seguir este trayecto, este acortamiento, en el que la prueba y el error son las condicionantes a superar.

persión disciplinaria. Representación colectiva occidental sitiada dentro de una directriz desarticulante desde su arranque, y sin hálitos de comunicación entre los parcelamientos contruidos.⁴

La hiperespecialización, la segmentación y la parcelación reprimen advertir la completud del *todo* al descomponerlo en fragmentos. El fracaso que produce tal quebrantamiento del saber se evidencia en las resultantes del extravío existente en los ámbitos político, social, económico, ético y cultural que nos acontecen. Se confirma, así, una falta de adecuación profunda entre los saberes disociados, y las realidades y problemas: multidimensionales y transdisciplinares, que presentan las sociedades a nivel mundial.

Disyunciones que impiden ver una realidad compuesta por saberes diversos y con altos grados de ininteligibilidad desde una lógica tradicional, especialmente para las mentes que han sido adiestradas con tendencias mutilantes. Fragmentación y reclusión del conocimiento que si bien desarrolla cierta instrucción, también produce ceguera e ignorancia. Miopía incipiente que separa lo que está unido, que reduce lo completo a lo parcial y que elimina lo que puede aportar argumentación o solución a la manera de pensar y entender las realidades.

Obstáculos múltiples, inconvenientes mezclados, que se oponen no sólo en el interior del pensamiento mismo, sino en sus variadas raíces y condicionamientos. Inconsciencia de lo inadecuado de estas reducciones, disyunciones y exclusiones, que suscita la necesidad de una reforma de pensamiento; la responsabilidad de acceder a más y más completud conceptual, pues el desorden en las significaciones dificulta encontrar la verdad y las confusiones no permiten avanzar hacia su aproximación. Aquí, si bien la comunidad occidental ha buscado la verdad como una tentativa para comunicar sus conocimientos, parece que no ha logrado entender que la verdad no es exacta, sino ingénita, multifacética y resbalosa, y aunque su acceso es complejo su búsqueda halla su recompensa en sí misma.

En este sentido, para Zubiri, “[...] la verdad es siempre momento culminante de un silencioso y tácito proceso de emergencia, de manifestación. En su virtud el ser se ve forzado a salir de sí mismo; no es reposo, sino proceso, devenir. La razón se ve forzada a conti-

⁴ El paradigma de simplificación está basado en un conjunto de absolutizaciones, reducciones, disyunciones, eliminaciones y exclusiones que vuelven simplificadores a sus principios y operaciones cognitivas.

nuar la gestación, tiene que concebir el ser como algo, esto es, en su devenir, el ser adquiere sus preciosas notas o determinaciones cuantitativas y cualitativas”⁵.

Imperiosa exigencia de traspasar las fronteras disciplinarias y sus discursos para poner en práctica un saber transversal e interdisciplinario que sea capaz de captar lo que hay de fehaciente en el mundo, para así, poder aproximarse a formas más pertinentes en el quehacer intelectual humano.

Lo cual se ve corroborado también por Piñera cuando afirma:

El intelectual jamás puede dejar de ser escéptico. La propia naturaleza del pensamiento lo comprueba, ya que el pensar es siempre comparar, analizar y distinguir. Pero no se confunda esto con el mero ejercicio mecánico del entendimiento, porque, en este caso, nos ponemos por fuera de lo intelectual. La veta escéptica es propia de la vida intelectual porque ella apareja eso que el poeta Keats llamó la *Negative Capability* y que él define como el poder de quedar en la incertidumbre, en el misterio y en la duda sin recurrir impacientemente a los hechos y a las razones.⁶

Evidencias claras denotan, por tanto, el ingreso planetario a una nueva etapa de progreso, en donde, sumado a los recursos disponibles para vivir, y vivir bien, el conocimiento sea lo más trascendente, lo más insigne y substancial, como lo más éticamente humano⁷. Ya que sólo conoce, aprende y se cultiva el ser humano, pero también porque el auténtico conocimiento posee virtudes incondicionalmente sobresalientes. A diferencia de las efusiones de poder tradicionales: la fuerza, la riqueza de capital, o el suelo, el conocimiento es infinitamente extensible. Su accesibilidad, uso y manejo por todos y para todos lo hace producir y reproducir todavía más conocimiento a través de la creatividad, la libre circulación, los intercambios, la crítica constructiva, y, desde luego, el *diálogo*.

Diálogo entre la ciencia, concretamente occidental, y las erudiciones de las culturas del mundo, y sus manifestaciones, que no se muestra posible si no se modifica el pensamiento actual sobre la autenticación del conocimiento. Un conocimiento abarcativo, integral, en condiciones de acceso a *otros* modos de comprensión, incluidas ahí las culturas

⁵ Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, p. 8.

⁶ Humberto Piñera Llera, “El destino del intelectual en el mundo del presente”. La Habana, *Revista Cubana de Filosofía* Vol. IV, 1956, p. 12.

⁷ La proposición ética es la primera y primigenia de todas las proposiciones: el umbral mismo que hace posible la apertura de la condición inteligente, pasional y lingüística. En ella se deciden el sentido y el sinsentido. Al responder libremente a esa proposición consumamos nuestra humanización, o ratificamos el gran salto en virtud del cual nos encaramamos del complejo proceso que configura la historia natural hacia un orden nuevo en el cual la naturaleza se transmuta en mundo, lo natural en cultural, lo físico en físico-metafísico. Eugenio Trías, *Ética y Condición Humana*, Barcelona, Editorial Península, 2000, pp. 86-94.

más antiguas y tradicionales.⁸ Pero no sólo en cuanto que sus apreciaciones resulten loables, sino porque han demostrado, numerosas veces, su capacidad y autosuficiencia para deponer la adversidad, incluso, hasta antes de la llegada de la representación científica. Luego, lo más dignificante que queda por hacer es aprender de ellas y de sus aciertos originales sobre un conocimiento: holístico, sistémico, relacional.

De esta manera, no se trata sólo de lograr conocimiento como valor último, eso sería una aberración, sino conocimiento asentado dentro de una asociación éticamente viable, con altos valores morales que construyan lo solidario como el espacio donde se resguarda seriamente el bien común y la dignidad de todo ser humano. Calidades ambas para lograr participar en una sociedad íntegra, sin distinción de riqueza, estirpe, religión o diferencia cultural. Una sociedad ética y responsable. Responsabilidad afín a solidaridad. Traducidas una y otra en compromiso ético ante la historicidad de cada sociedad, de cada Estado, de cada cultura. Condición ética de la vida humana expresada por su civilidad.

Asimismo, desde la visión transcultural de los nuevos paradigmas del conocimiento, y de sus modos de acceder a él, las culturas no tienen porqué avanzar cada una por su lado, acopladas pueden integrar bien sus avances y eliminar apropiadamente sus vacíos. Así como toda sapiencia posee grietas, puntos ciegos, que han quedado fuera de su terreno inquisitorio, así cada cultura puede hacer aportes importantes para el logro de un auténtico conocimiento. No se trata de reñir contra lo establecido, sino de trascenderlo cada uno a su paso, guiados por el íntimo sentir, sin olvidar que el fin último del cultivarse busca alcanzar una *humanidad* que pueda vivir desde su condición y circunstancia.

Pero ingresar a una dinámica de reforma no significa transformar las mentes con la lógica tradicional. Por el contrario, alude a perpetrar una revolución ideológica desde la base, a la que habrá que incorporar los principios propios de un pensamiento críticamente⁹ integral, en este caso, complejo. Ello presupone, en particular, instituir vías que posibiliten

⁸ Para Mario Bunge, todo ser humano nace en el seno de una sociedad que incluye una cultura, y toda cultura incluye uno o más ámbitos del conocimiento. Algunos de estos espacios son sistemas cerrados de creencias, el caso de las religiones, mientras que otros son áreas abiertas de investigación. Cada ámbito de conocimiento incluye uno o más marcos conceptuales. Cada uno de estos marcos está compuesto de un punto de vista colectivo, o filosofía, un cuerpo de conocimientos admitidos o presupuestos, y un estilo aceptado de pensamiento, que incluye ciertos métodos para tratar problemas de un tipo dado. *Cfr.* Mario Bunge, *Understanding the World*, Boston, Dordrecht-Boston: Reidel, 1983, pp. 55-58.

⁹ Pensar críticamente confina el arte de hacernos cargo de nuestra mente, de nuestra vida. Autodisciplinarnos y habituarnos a examinar las acciones que vamos a emprender. *Cfr.* B. K. Beyer, *Enseñar a pensar*, Buenos Aires, Troquel S.A. 1998, pp. 46-51

un progreso cognitivo interdisciplinar, por lo que es necesario incorporar los presupuestos de los distintos saberes y las posibilidades de comunicación entre ellos; introducir sumarios de investigación con apertura y flexibilidad para abordar problemas complejos a partir del intercambio y la complementariedad entre las disciplinas. Lo que re-significa la pretensión de aperturar las vías comunicacionales entre las ciencias antropológicas, sociales, de la naturaleza y del cosmos, esto, en su justo valor.

Idea de valor que para Santidrian debe ser bien entendida:

Las cosas en si mismas carecen de valor; su valor se lo atribuye el hombre al expresar sus deseos, sus instintos, es decir, su voluntad de Poder y ésta es específicamente la tarea del ser humano. El hombre es quien da valor a las cosas, lo da para sostenerse a sí mismo; fue él quien primero asignó valor como creador, dando un sentido a las cosas, un sentido humano, por esto se llama: Hombre. Es decir, la valoración se fija el valor; sin valoración, la nuez de la existencia estaría vacía. Escuchad, pues, vosotros que sois creadores.¹⁰

En suma, de lo que se trata es de re-formar individuos de calidad y disposición planetaria, conocedores y practicantes de un discurso articulante, con una proximidad cultural equilibrada y armonizada entre ciencia, tecnología, arte y filosofía, así como con un dispositivo fuertemente humanizador e integrador de un conocimiento cierto sobre lo que sucede en un mundo compartido que espera ser comunicado. Así, la consecuencia es evidente: un progreso científico y humanista ensamblado e inusitado; arquetipos filtrados e inmunizados por la sabiduría del valor del espíritu humano.

La nueva sociedad del conocimiento, asegura Morin, debe perfilarse entonces como una forma social superante de las limitantes formas de conocer: reduccionistas y parcelantes, a condición de que el propio conocimiento, que es origen, sostén y guía, sea un bien verdaderamente aprovechable por *todos* y para *todos*. Auténtico conocimiento al alcance para promover y garantizar acceso a más oportunidades.

1.2.- El reencuentro paradigmático de las ciencias sociales

Cuando se experimenta un proceso de enculturación¹¹ bajo una referencia paradigmática, se termina por percibir la realidad como el paradigma enseña que debe verse. Un paradigma define la forma de advertir algo, el criterio a seguir, el marco de referencia, la creencia a obedecer. Socialmente, los paradigmas inician como una forma simple de dar solución

¹⁰ Vidal M. Santidrian, *Ética personal, actitudes éticas*, Madrid, Ed. Paulinas, 1993, p. 259.

¹¹ Todo individuo es parte de una cultura, la internaliza, respeta sus normas, pautas y procedimientos. En este proceso la persona recibe la cultura, la codifica y la reinterpreta.

a problemas que acontecen de manera más o menos individual. No obstante, con el tiempo estas manifestaciones, propias de casos específicos, transmutan en murallas infranqueables para *otros* individuos, para *otros* grupos, hasta su incidencia a nivel cultural. Así, lo que una persona ve depende de lo que percibe, pero también de su experiencia sensorial y conceptual previa, así como de la programación que le ha sido asignada para percibir.¹²

Es desde esta perspectiva, cultural, que las ciencias sociales han entrado en una situación de crisis paradigmática¹³, pues el prototipo de pensamiento simplificador ha incomunicado los estudios del hombre: al aprenderlo por separado anatómica, psicológica o culturalmente, lo ha hecho menos inteligible, menos descifrable. Por mucho, ha olvidado que el hombre es una totalidad que no existe sin lo uno y lo otro, simultáneamente; que es un ser metabiológico, biológico y cultural, en tanto inmerso en un universo de conciencia, ideas y lenguaje. Propensión que le impide afrontar sus asignaciones de manera integral por someterse a un conocimiento parcelado, reducido, incapaz de visualizar lo completo del *todo*.¹⁴

Sin embargo, para Morin, lo que está en crisis no sólo recae en el incumplimiento paradigmático que las ciencias sociales hoy adeudan, sino en todo un modo de pensar que nos gobierna. Crisis de una racionalidad fundante de la propia forma de entender el mundo, de comprenderlo, de explicarlo. Es la modernidad¹⁵, toda, la que está en crisis: su lógica fundacional, sus conceptos eje, su fórmula de civilización. No hay contexto, categoría, o componente alguno de la vida material que no haya entrado en crisis. Crisis de los conceptos institucionales vinculados con la idea de la razón, con la idea de progreso, con la suplencia del sujeto, con la representación de la ciencia, con el simbolismo de la historia, con la imprecisión de la educación.

¹² Cfr. David Perkins, *La escuela inteligente. Del adiestramiento de la memoria a la educación de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 156-161.

¹³ El prototipo arcaico que pone e impone límites en las áreas del conocimiento; que conserva vivo el ánimo depredador del observador, ya que interviene en el ecosistema sólo para conocerlo, antepuesto a su explotación; y que no da oportunidad de interacción con posturas desiguales, hoy sucumbe de cara al cuestionamiento del porqué y el cómo se han hecho las cosas; de cuándo y cómo habrá de concertar la actividad intelectual para descubrir nuevas formas de observancia de lo social, nuevas soluciones, nuevas utilidades, nuevas ayudas. Como en medicina, la crisis es definida aquí como el momento en el proceso de una enfermedad en el que la cuestión es saber si el organismo será o no capaz de sobreponerse al padecimiento.

¹⁴ Cfr. Jacques Attali, *La escuela de pasado mañana*, París, Perspectivas, vol. XXVI, n° 3, 1996, pp. 56-59.

¹⁵ El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basa en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomos regulados por lógicas propias. Al mismo tiempo, este proyecto intenta emplear esta acumulación de cultura especializada en el enriquecimiento de la vida diaria, es decir, en la organización racional de la cotidianidad social.

Se pensaría entonces que las tradicionales efigies de paradigmas enfrentados: estructuralismo versus funcionalismo, marxismo versus positivismo, entre muchas más, son sólo micro enfrentamientos, hostilidades secundarias, en comparación con el gran paradigma de la ciencia occidental que ha entrado en trance, que ha colapsado, que ha hecho implosión. Crisis relacionada, no con la singularidad de una categoría disfuncional, no con una avería entre conceptos o con una falla de una teoría respecto a otra, sino crisis de la propia lógica fundacional paradigmática de las ciencias sociales, que, hasta hoy, nos ha permitido pensar dentro de un gesto de certitud que no sólo provoca satisfacción y bienestar, sino también, y ese es el gran peligro, entorpecimiento intelectual.¹⁶

Al tratarse de las ciencias sociales, de su importancia para el mundo contemporáneo, surge entonces la necesidad de reflexionar sobre su momento crítico; de llegar a su muy particular asiento, pues el ámbito emergente de la modernidad no logra todavía encontrar su sitio dentro del orden de las científicidades, de la dinámica social, o de la trama cultural. Es por ello que la visión de la civilización occidental sobre el encargo de las ciencias sociales debe ser reexaminada cuidadosamente. La obligación, por tanto, ha de ser la de cuestionar la certidumbre de los absolutos culturales paradigmáticos¹⁷ que ciñen y constriñen a cada individuo, pues a menudo, las limitaciones que lo dominan sólo existen en su mente programada.

Lo que hoy toca vivir es, justamente eso, la necesidad de aprovechar la incertidumbre¹⁸, el caos y lo relativo, en lo referente al desajuste paradigmático de las ciencias sociales. Se trata, por tanto, de pensar a la incertidumbre, no como un dato circunstancial, sino como una condición sustancial de un nuevo modo de comprender-vivir la realidad. Pensar lo incierto, actuar en su contexto, es, legítimamente, poner el pensamiento a trepidar, a no sucumbir, a no conformarse con lo obvio, cuando no hay ecuación posible, cuando no hay

¹⁶ Cfr. Ma. Cea D'Ancona, *Metodología Cuantitativa. Estrategias y Técnicas de Investigación Social*, Madrid, Editorial Síntesis, 1996, pp. 22-29.

¹⁷ A esta dimensión de una cultura Bateson propone que se le llame Epistemología. Dimensión cognitiva de la cultura que aporta supuestos al proceso de obtener nueva información: referente a la información que se estima relevante sobre la naturaleza y el cosmos, las características del conocimiento válido, el modo de configurar los datos, las formas correctas de ver algo, enseña a dirigir la atención hacia ciertos fenómenos y a desechar otros. Cfr. Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Planeta, 1991, p. 511.

¹⁸ La incertidumbre siempre existirá, es inherente al ser humano, pero también la determinación y el optimismo representan factores que caracterizan las querellas emancipadoras. Cfr. Edgar Morin, *La mente bien ordenada*, Barcelona, Ediciones Seix Barral, 2000, pp. 61-69.

linealidad permisible. De ahí que las mentes demasiado lógicas, muy ecuacionadas, muy lineales, decaigan por la suficiencia de irresolución.

Para Kuhn, el hecho de que las ciencias sociales se encuentren en una situación de crisis, es decir, en una atmósfera caracterizada por una multiplicidad de escuelas competitivas, cada una de las cuales propone soluciones completamente diferentes, lejos de ser un mal síntoma, es un signo claro de salud, puesto que implica la búsqueda de un ámbito común nuevo, un estadio pre-paradigmático, en el que ya se ha de formular el paradigma futuro que dirigirá a la ciencias sociales desde las bases de su escudriñamiento.¹⁹ Algo que el propio Morin ha vislumbrado cuando habla del beneficio implícito en los estados críticos.

Las crisis, entonces, han de ser aprovechadas, no temidas, pues de ellas emergen nuevos mecanismos, factores para romper las certitudes encausadas, ánimos para desafiar los formulismos estancados, esto, en la búsqueda de nuevas emergencias cognitivas. Así, hoy se vive un momento en el que inventar puede ser la condición para salir de la crisis paradigmática de las ciencias sociales, donde la idea de reformación quede asociada a la experiencia cognitiva, ético-política, cultural, de una nueva forma de socialidad, de cooperación, de solidaridad con el *otro*. Por eso hay que tomar el riesgo y disponerse a inventar, a pensar con cierta audacia; a inventar los propios paradigmas. Arriesgarse a poner por delante la propia capacidad heurística²⁰. Se trata de pensar con una caja de herramientas, afirma Foucault, que tenga la capacidad y la plasticidad de ser emergente, de ser irrupcional, para justamente poder pensar flexiblemente.²¹

Así, las ciencias sociales propicias a esta era han de concebir la realidad actual como un sistema de categorías y conceptos que ofrecen una cosmovisión diferente del mundo, la cual, acreciente la imaginación, la dinámica social y la cultura; asimismo, han de encontrar en su sentido humanista la demostración fehaciente de hallarse al servicio del individuo y no a la inversa. Comprensión de los fenómenos sociales que desde el escudriñamiento de

¹⁹ Cfr. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 46-62.

²⁰ La etimología de heurística es la misma que la de la palabra *Eureka*, cuya exclamación se atribuye a Arquímedes. Se denomina heurística a la capacidad de un sistema para realizar de forma inmediata invenciones positivas para sus fines. La capacidad heurística es un rasgo característico de los humanos. Se describe como el arte y la ciencia del descubrimiento y de la invención o de resolver problemas mediante la creatividad y el pensamiento lateral o pensamiento divergente.

²¹ Cfr. Susana Murillo, *El discurso de Foucault: estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, Buenos Aires, UBA, 1997, pp. 115-122.

procesos adecuados para tal efecto, ha de permitir la producción de nuevos conocimientos para su uso práctico en la sociedad.²²

Una nueva forma de reflexionar que instituye un cambio radical en la socialización²³ humana, y por derivación, un reemplazo en su concepto de objetividad. Este en sí, es el paso que la ciencia ha de dar para llegar a lo que, todavía, los pragmáticos de la reproducción del sistema depredador denominan utopía. Un concepto manipulado por la lógica clásica donde lo no significativo es remitido al pendón de las entelequias, aunque en realidad, la utopía en su original idea representa huir de lo malo y conseguir lo bueno mediante la iniciativa y la decisión, en este caso, un nuevo arbitrio, más pragmático, donde lo abstracto, exitosamente significativo en la historia científica, deja de tener valor absoluto y se relativiza en función de la indagación, la tentativa y la colaboración.

Entonces, la historia de las transformaciones, del progreso y el perfeccionamiento de la humanidad, es una historia de ruptura del inmovilismo, del estatismo de los paradigmas reguladores. En este sentido, los paradigmas formulados sobre las ciencias sociales también son arranque de las reformas radicales en nuestras mentes porque motivan el cuestionamiento de lo que parece indestructible con sustentaciones, las más de las veces, poco acreditables. Las grandes invenciones dan muestra de ello al ser resultado de la pericia de transgredir y superar paradigmas consolidados.

Así, radicado en una nueva forma de observar los procedimientos, el nuevo paradigma ha de ser un paradigma compatible con la transdisciplinariedad y la interdisciplinariedad de la ciencia. Modalidad que cuestione las ideas tradicionales de autonomía, estructura, comportamiento y estabilidad, para abrir nuevas vías hacia la dialéctica entre sistemas; distintivo que incorpore el azar y el desorden como componentes del conocimiento, donde el observador empírico entre en el ecosistema para conocerlo y cooperar con él, y transforme su moral indiferente en arresto cooperador. Lo que significa pasar de las reglas de una lógica competitiva dictada por las insuficiencias del intelecto, a una lógica cooperativa produ-

²² Cfr. Anthony Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 70-76.

²³ Para Morin, el orden social implica desórdenes de los cuales algunos permiten la libertad otros la depredación. Lo fascinante sin embargo para este autor es que en la sociedad se encuentra la reproducción, pero también la producción de lo nuevo, creación, evolución. A veces la atención se pierde en la invariancia de la reproducción, y no se fija en las variaciones y cambios. El error lo encuentra Morin en lo que llama la coherencia o la racionalización. Considera que quienes se obsesionan por el orden social son los peores enemigos de la vida social. Cfr. Edgar Morin, *El Método IV. Las ideas: Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 60-77.

cida por la reflexión de la ética y la consciencia. Una nueva forma de ver, de decir y de hacer ciencia, en este caso, dentro del ámbito de lo social.

Por derivativo, ése es uno de los rasgos más característicos de la estructura de la nueva empresa a la que se convoca. Hoy como nunca, las ciencias sociales han de constituirse en lugar de síntesis en encuentros novedosos entre las realidades y sus modos de comprensión: en sitios de diálogos entre disciplinas, entre pensamientos diversos. Diálogos que han de poner en crisis las nociones de límite y frontera.²⁴ Dirección en la que ha de construirse el discurso práctico de la función de las ciencias sociales, y que ha de redimensionar y potenciar el papel de los actores sociales para beneficio de una sociedad más comunicativa, más interrelacionada, más reconciliada, con las lógicas del respeto y la *otredad*, y la búsqueda de sistemas y procesos sociales más inclusivos.

1.3.- El método socio-complejo de Edgar Morin

Si bien para la ciencia social tradicional separar o reducir, es lo propio, lo más convincente para conocer y entender las realidades, para las mentes más abiertas no es lo mismo; si la modernidad se ha obcecado tanto con esa representación de la separación, al punto de erigir toda una industria cognitiva de las divisiones y las especializaciones: el positivismo lógico²⁵, habrá que hacer algo para salir de la dominación de los dinamismos de la información, cuyo quehacer ha consistido más en re-forzar a ver hechos, sucesos u objetos apartados, que en encarecer un esquema completo de componentes interdependientes.

Pero el hombre evoluciona y con él su pensamiento. En el mundo de hoy una nueva consciencia de lo social da muestra del beneficio de poder ver articulados esos mismos hechos para descubrirlos, aprehenderlos y opinarlos, como un agregado intercomplementario. Así, las actuales formas ontológicas, epistemológicas y metodológicas que las ciencias so-

²⁴ Cfr. Rosana Reguillo y Raúl Navarro, *Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura*, Guadalajara, México, ITESO, 1999, p. 9.

²⁵ Agregado de tendencias filosóficas, con rasgos comunes, que recurren al método inductivo para establecer como son las cosas, no como deberían ser, evitando introducir juicios de valor. La investigación científica comienza con la observación parcial o experiencia personal, mediante hipótesis primarias o enunciados singulares, totalmente libres de prejuicios mentales, describiendo un determinado acontecimiento o estado de las cosas en un lugar y un momento prefijados. Los enunciados singulares, particulares, derivan en enunciados universales. Por razón del procedimiento se llega a la elaboración de teorías generales que se someten a contrastación por medio de un método adecuado de observación o experimentación para verificar sus implicaciones. Si la contrastación tiene éxito se acepta la teoría; de otro modo es rechazada. Cfr. Giovanni Reale, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Barcelona, Editorial Herder, 1988, pp. 864-876.

ciales construyen para percibir de manera más adecuada las cosas tienden a ser cada vez más holistas y menos analíticas²⁶; porque el análisis de partes marginales puede llegar a deformar la imagen completa de las realidades.²⁷

Es así como Morin llega a la conclusión, y necesidad, de contar con una teoría, una doctrina, un método inter y transdisciplinario que abra la posibilidad de observar la complejidad de los fenómenos y circunstancias sociales que acontecen; un punto intermedio entre un pensamiento reductor, que observa sólo bloques separados de nuestras hechuras, y un pensamiento global, que no observa más que un añadido de objetos sin notar la presencia e importancia funcional de las partes, un *todo* que, según la visión aristotélica, es más que la suma de las partes. Un desafío revelador que consiste en superar la dificultad de pensar un *todo* compuesto de tramas y redes de relaciones, dependencias, complementariedades y recursividades.²⁸

Ideal de integración, interacción y *diálogo* de las dimensiones sociales más disímboles que se visualizan desde una original perspectiva, donde Morin hace reemplazar los arcaicos métodos de conocimiento basados en la parcelación perceptual de los hechos, de los fenómenos y de los procesos sociales, por un enfoque más completo, más abarcativo. Ideal que es necesario re-aprehender y practicar a través de una iniciativa de repaso lento desde sus orígenes, en observancia gradual y comprometida, para radicar la posibilidad de conocer una realidad incidental, comprehensiva, progresiva, así como de recuperar su legado articulante y sus redes subyacentes.

En Morin, el método de pensamiento complejo surge como un convite intelectual para pensar las realidades sociales de una manera multidisciplinaria, interdisciplinaria y trans-

²⁶Las proposiciones analíticas son aquellas cuyo valor de verdad puede ser determinado en virtud del significado de los términos involucrados.

²⁷ La principal característica del método cartesiano es su proclividad a dividir todo, cualquier problema no es más que un conjunto vertebrado de ideas complicadas. Analizar consiste en descomponer lo complejo en sus elementos simples. En tratándose del análisis de las interacciones sociales, la noción cartesiana no es más adecuada.

²⁸ Para Morin, dentro de una crítica prominente a la razón clásica, la teoría de lo complejo comprende, entre otras, la teoría de la información, la cibernética, la teoría de los sistemas adaptativos complejos, la dinámica no lineal, la teoría de los sistemas dinámicos, la teoría del no-equilibrio y la teoría del caos, Morin las ase y adopta como punto de partida para la manufactura de su propuesta. En su análisis de la modernidad, sitúa a Pascal como el pensador clave de su pensamiento complejo, a Kant en cuanto que pone en evidencia los límites de las aporías de la razón, a Hegel ya que por su dialéctica es posible advertir la dialógica, a Spinoza por ser quien encuentra la idea de autoproducción del mundo por sí mismo, a Nietzsche por provocar la crisis de los fundamentos de la certeza, y ulteriormente, dentro del metamarxismo, a Adorno, a Horkheimer y a Lukacs por aportar inúmeros mecanismos para inducir el surgimiento de una noción mucho más versátil sobre lo complejo. *Cfr.* Edgar Morin, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 12-21.

disciplinaria. Para él, mientras los escudriñamientos disciplinares se basan en la afirmación dominante de la proclamación inteligible de las demarcaciones del ámbito de investigación origen-destino, las investigaciones epidisciplinares surgen de una proposición concurrente. Su inventiva de un nuevo paradigma yace a manera de confluencia creciente entre disciplinas, sin prescindir de sus especificidades, y donde su interpenetración inquiera un *aprehender/comprender/explicar/gestionar* cada hecho social tal y como efectivamente es: complejo, compuesto por factores *históricos/naturales/sociales/técnicos* y más, que se heterogeneizan en un bucle retroactivo, sin interrupción y a diferentes grados.²⁹

Se evidencia así que la crítica moriniana versa sobre observaciones, descubrimientos, significaciones y reflexiones disímiles que se congregan en una tarea cultural histórica y que instan al rompimiento de los obsoletos esquemas mentales.³⁰ Por lo que la emergencia de este método excepcional asume el deber de estar a la búsqueda de trascender las certidumbres y verdades elaboradas por la lógica tradicional de la parcelación. De ahí que cuando se hace necesario recusar al pensamiento posmoderno, particularmente en cuanto a las realidades sociales, en su postulación del fin de la ciencia, es posible reconocer al pensamiento complejo moriniano como la ciencia después del fin de la ciencia.

Aquí, cabe subrayar, si bien la interpretación del mundo con los nuevos instrumentos conceptuales de los sistemas complejos genera nuevos conocimientos imprescindibles para una visión más exacta de la realidad, no obstante, esta nueva visión sobre el carácter complejo no busca suplir o suceder lo ya elaborado, sino superponerse, coordinarse y complementarse con los paradigmas científicos ya existentes. Es por ello que los conocimientos más minuciosos, resultado de niveles de estudio más o menos reduccionistas, hoy han de complementarse y prolongarse con ayuda de aquellos niveles de observancia que han sido integrados dentro de una formatividad compleja ascendente.

²⁹ Cfr. Sergio Vilar, *La Nueva Racionalidad*, Barcelona, Kairós, 1997, p. 16

³⁰ Innúmeros y desiguales son los accesos teóricos, metodológicos, epistemológicos, que al día de hoy todavía forjan su pensamiento: comunicación, información, redundancia, ruido, entropía, neguentropía, organización, orden/desorden, caos, catástrofe, atractores, auto-organización, autopsiéis, y más y más, así como los principios neológico-sistémicos con que se conciben sus posibles relaciones: del caos, de la incertidumbre, de la interdisciplinariedad, de la inteligencia emocional, complementariedad, hologramático, de inclusión borrosa, de incertidumbre e indeterminación, de convergencia y antagonismo, de globalización planetaria, de orden, de desorden, etc. Cfr. Edgar Morin, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 26-36.

En este sentido, el método emergente de lo complejo comporta la manifestación de un nuevo modo de entender y practicar la ciencia social.³¹ Todo un trasfondo epistémico transdisciplinar del que se desglosan cuestiones de excepcional importancia para la filosofía de la ciencia actual: el problema de las relaciones *sujeto-sujeto*, *sujeto-objeto*, *sujeto-mundo*, la autonomía organizacional, el debate sobre el determinismo y la linealidad, sobre el relativismo y la inconmensurabilidad, la aplicación de lógica matemática y la participación de la lógica de las pasiones, etcétera.³² Aportes todos que abren sostenidas posibilidades para alcanzar una perspectiva más puntual de tales condiciones.

De esta manera, en oposición al pensamiento simplificador³³, el pensamiento complejo plantea la heterogeneidad, la interacción y el azar como máximas. Todo objeto del conocimiento, cualquiera que sea, no puede estudiarse en sí mismo, sino en relación con su entorno. Por esto, toda realidad es sistema. Así, se distinguen los tres principios capitales del pensamiento complejo. El dialógico: a diferencia de la dialéctica no existe superación de contrarios, sino que los dos términos coexisten sin dejar de ser antagónicos; de recursividad: el efecto se vuelve causa, la causa se vuelve efecto; los productos son productores, el individuo hace cultura y la cultura hace a los individuos; y el hologramático: principio que supera la práctica del holismo y/o del reduccionismo, pues el holismo no ve más que el todo, y el reduccionismo no ve más que las partes. El principio hologramático ve las partes en el *todo* y el *todo* en las partes.

³¹ La visión del paradigma de lo complejo se substancia en una nueva comprensión de la investigación científica, y se especifica por: el concernimiento del investigador, frente a la tradicional abstención de su subjetividad con relación a la materia investigada. Los nuevos criterios metodológicos que dan relevancia a la suma frente al tradicional análisis científico. La provisionalidad e incertidumbre, definitorias del conocimiento científico. El ensamblaje definitorio entre ciencia y vida. La primordialidad de la situación fenoménica vivida y necesariamente compleja, singularidad originaria que debe preservarse para extraer de ella la riqueza que ofrece su organización única e irrepetible. Y, dese luego, la nueva relación que debe surgir entre las denominadas ciencias duras y blandas.

³² Cfr. J. Aguado, *Comunicación y cognición*, Sevilla, Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2003, pp. 8-11.

³³ Para Morin, en el pensamiento simplificador se distinguen cuatro principios básicos que lo regulan: la disyunción: que tiende a aislar, a considerar los objetos independientes de su entorno, en las especializaciones no ve conexiones, no ve la relación de unas cosas con otras; la reducción: que tiende a explicar la realidad por sólo uno de sus elementos, ya sea psíquico, biológico, espiritual, etc., se compensa con establecer leyes globales que desconocen lo complejo de la realidad y del hecho humano; la abstracción: que se sostiene con establecer leyes totales que desconocen las particularidades de donde surgen; y la causalidad: que ve la realidad como una serie de causas-efecto, como si la realidad planteara ingenuamente un trayecto lineal, del menos al más, ascensional o se le pudiera programar un objetivo.

Para las ciencias sociales, entonces, el método de pensamiento complejo de Morin re-significa un aporte metodológico³⁴ que promueve, entre otras, una mente integradora que acepta una relación de *antagonismo/complementariedad*, que incorpora transdisciplinariedad y multidimensionalidad en un mismo objetivo, siempre opuesta a la idea de simplicidad y de sus procesos de simplificación, todas claves epistemológicas y metodológicas trascendentes para el logro de sus elucidaciones. De ahí que se advierta en Morin una asistencia frecuente a variados neologismos, original terminología que expresa un modo no simplificador de encarar lo complejo, lo cual, como él apunta, sufre una pesada tara semántica que lleva en su hacer desorden, confusión, incertidumbre.

La persecución es, ciertamente, sinenergética³⁵ y acaso con el tiempo resultará en un método irrupido por la concurrencia de muchas más fisonomías que permitan divisar aspectos de una realidad que, aún hoy, ni siquiera se pre-siente. Un rumbo en el que aparezcan y coexistan diversos paradigmas metodológicos para ofrecernos una visión mucho más ponderable sobre los dinamismos de un mundo-*Todo* indivisible. Una consciencia nueva de *diálogo* de saberes entre científicidad y humanidades que abra un espacio en el que sus interacciones adquieran un protagonismo y relevancia apenas entrevisto anteriormente y que, previsiblemente, permita abordar de forma más rigurosa algunos de los temas fundantes que los planteamientos reduccionistas no han podido ni siquiera entrever lánguidamente. Decrecimientos fronterizos, altos niveles de implicación donde, quizá, puedan gestarse las bases de los próximos paradigmas que guíen el intelecto humano.

1.4.- Cientificidad y humanidades en el mismo trayecto

Si bien el impulso científico-tecnológico de la actualidad compendia numerosas posibilidades de progreso, con excepcional maestría: exploraciones interplanetarias, manipulaciones genéticas, implantes cerebrales, etc., también lo hace con serias implicaciones que se

³⁴ Tratándose de nuestros dogmatismos sobre lo social, la noción cartesiana no es más adecuada. La ciencia social exige ser percibida como una entidad no divisible, por lo que el que percibe debe tratar de lograr una interacción lo más holística posible, el caso de la economía y su funcionamiento reseña bien este particularismo. Esto, en sí, corresponde a uno de los grandes principios del pensamiento complejo.

³⁵ Del griego *syn*, simultaneidad, y *ergon*, obra, la sinergia es la integración de sistemas que conforman un nuevo objeto. Sinergia significa trabajo en conjunto. Un esfuerzo para realizar una determinada tarea muy compleja, y conseguir alcanzar el éxito final. Es el momento en el que el *Todo* es mayor que la suma de las partes, por tanto, concurre una mayor efectividad que si se procede incomunicado. *Cfr.* Gueorgui Guenádievich Malinietski, *Fundamentos matemáticos de la sinérgica. Caos, estructuras y simulación por ordenador*, Moscú, Editorial URSS, 2008, pp. 61-63.

deducen en el ámbito de lo humanístico. Implicaciones que requieren, hoy, de una reflexión más filosófica³⁶, y menos lógica, acerca de la importancia de las orientaciones humanísticas dentro de una omnisciencia donde prevalece el dogmatismo racional de los tecnócratas.

En este sentido, Morin sostiene que los conocimientos científicos son deudores de una filosofía en los tratados del ser de lo humano, iniciada con el pensamiento cartesiano, que además de argumentar sólo a favor de una racionalización del saber científico, sustenta la separación entre las ciencias exactas y las humanidades. Así que, la insuficiencia de pensar complejamente esta unión sólo hace que se impongan límites, privaciones y, desde luego, las carencias de un pensamiento simplificante³⁷ y disyuntor. Carácter en que se halla el reto ulterior, ya que el estudio de lo complejo también aplica para el ámbito más directo de las interacciones de los seres humanos: la sociedad, la educación, la política, y la comprensión del momento actual que vive la humanidad.

Momento que, para Morin, representa una falta de visión amplia, profunda y grave en dos sentidos. Por un lado, no advertir que los saberes permanecen desunidos, divididos, compartimentados, por el otro, ignorar que las realidades y dificultades de carácter humanístico son cada vez más transversales, multidimensionales, poli-disciplinarias, transnacionales, globales, planetarias. El punto neurálgico lo constituye la relación disociativa entre las ciencias y las humanidades. Disgregación que hoy experimenta una verdadera insatisfacción casuística que recae en la necesidad de proveer un cambio paradigmático, en cuanto a la resignificación de sus posibles acercamientos y proximidades.³⁸

Así, la de Morin resulta ser una propuesta apta para unir, contextualizar y globalizar sin olvidar lo singular, lo individual y lo concreto. Pensamiento que surge de la ligazón de las ciencias con el pensamiento humanista: político, social, filosófico, en la búsqueda de

³⁶ La filosofía es clave para comprender, *verstehen*, el desarrollo del pensamiento humano. La epistemología se nutre de ella al tomar en cuenta todos los puntos de vista filosóficos a través del tiempo, luego, privilegia aquellos que se acerquen en mayor medida a su ámbito de estudio científico particular.

³⁷ Morin problematiza al pensamiento simplificante porque considera que este no concibe la conjunción de lo uno y lo múltiple, pues unifica en abstracto y anula la diversidad. Por ese camino sólo se llega a la formulación de una *inteligencia ciega*.

³⁸ Thomas H. Kuhn, el más influyente filósofo de las ciencias del siglo XX, desarrolló las tesis sobre el significado de una revolución científica. Para Kuhn, una ciencia no evoluciona de manera lineal, por acumulación de conocimientos, sino de manera discontinua, por rupturas de sus paradigmas. Rupturas que suceden cuando al interior de los ámbitos científicos se critican epistemologías, marcos de interpretación de la realidad, y postulados previamente considerados verdaderos, se argumenta su error o deficiencias, y surge un nuevo paradigma. En consecuencia, toda ciencia avanza gracias al pensamiento crítico aplicado y a la auto-crítica de los propios dogmatismos.

soluciones a la crisis multidimensional de la humanidad contemporánea, a través del estudio de lo que su precursor define como un método apto para comprender la constitución del hombre, sus sociedades y la organización de la vida humana en toda su extensión. Un pensamiento desde el cual cualesquier fenómeno, conciso, es susceptible de ser apreciado por las más heterogéneas áreas del conocimiento a través de la medida pluridisciplinaria, por lo que no es posible obviarle en reducción a una sinopsis unitaria.

Ese es uno de los principales fundamentos en los que se asienta la epistemología de lo complejo y que hoy recupera la idea de que la realidad del mundo tanto humano, como físico y social, no aparece dissociada como se le encuentra en la ciencia clásica, sino unida e integrada. De modo que, en base a esta consideración, una ciencia dividida en disciplinas, separada de un ámbito humanizador, en lugar de ayudar a resolver los problemas complejos y multidimensionales de las realidades sociales, sólo lleva hacia correcciones parciales que en las más de las ocasiones nada tienen que ver con el compromiso de solución de los verdaderos problemas que acontecen.

Desde la proposición moriniana, entonces, las realidades se revelan y perciben concurrentemente, a partir los más enfoques posibles, en donde lo complejo yace como una red inconmensurable, un entramado de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, ilimitaciones, azares para descifrar y comprender todo un universo de lo fenoménico social.³⁹ Sucesos cuantitativos, cualitativos, cargados de numerosas interferencias entre determinaciones, certidumbres, previsiones, cuyo rasgo substancial es el de acercar e involucrar lo desechado: lo inextricable, el desorden, la ambigüedad, la indecisión, maniobras todas para agenciar algo más de inteligibilidad.

Un pensamiento que alienta y no gobierna, que introduce y no prescribe, que participa y no manipula. Un pensamiento multifacético que reconoce en su esencialidad un principio de incertidumbre que no rechaza, en absoluto, la claridad, el orden, el determinismo, a pesar de saberles insuficientes, refrenda Morin, pues no se puede programar o delimitar el

³⁹ Para Morin es posible que las profundidades del mundo físico ignoren separaciones, tiempos, espacios, aunque hayan sido la fuente genérica de nuestra *physis*, del tiempo, del espacio y de la separación. Considera posible también una zona fluida entre fenómeno y *noumeno*, no limitados, sino abiertos. La realidad del mundo fenoménico no conduce sin embargo a negar la realidad de un mundo en sí, arcaico problema filosófico, no sólo kantiano, porque éste ha sido renovado en la actualidad por a las investigaciones de las ciencias físicas, especialmente la relativista y la física cuántica. En efecto, tiempo y espacio no son más categorías absolutas. Es posible que estemos en un universo polidimensional del cual sólo percibimos tres dimensiones. *Cfr.* Edgar Morin, "Restricted complexity, general complexity". Coloquio Intelligence de la Complexité: Épistémologie et Pragmatique, Cerisy-La-Salle, 2005. pp. 52-56.

descubrimiento, el conocimiento, la acción, y lo que en consecuencia se derive. Un pensamiento vivo que prepara para aceptar la idea de que los conocimientos son siempre tentativos y no absolutos; para aceptar la idea de la falibilidad de las ciencias exactas, porque lo que antes eran leyes científicas, como las de la física, hoy aparecen más como probabilidades.

Paradigma de lo complejo que hace replantear los métodos de conocimiento, otra manera de pensar, una tendencia que reinicia el *diálogo* con todas las realidades, que supera la inconexión entre la cultura científica y las humanidades para instaurar entre ellas un *diálogo* ineludible, pues el mundo humano no existe separado del mundo viviente, emerge de este. Un paradigma poli-técnico más pertinente y versátil para la interpretación del mundo y sus realidades, en el que las interacciones entre las unidades asumen un papel mucho más importante que las propias unidades, y donde el *todo*, se insiste, es más que la suma de sus partes. A pesar de que para algunos teóricos-lógicos esta suma carezca de un formalismo matemático, riguroso, que permita explicar lo que se observa para hacer predicciones o pronósticos más o menos certeros.⁴⁰

Así, el mayor desafío del pensamiento contemporáneo ha de ser pensar lo complejo a partir de la confluencia de tres ejes formales: primero, aceptar que la realidad del mundo humano, físico y social no es unidimensional, ni unicausal, por lo que difícilmente puede ser comprendida con herramientas de una sola disciplina, es necesario aceptar los fenómenos y cuestiones en su multidimensionalidad; segundo, revolucionar el conocimiento científico desde el discernimiento disciplinar hacia inventivas interdisciplinarias y transdisciplinarias para volver a comprender adecuadamente lo complejo de los fenómenos humanos, físicos y sociales, en la forma integrada en la que aparecen o suceden las realidades; y tercero, establecer un diálogo de saberes, reflexivo y permanente, sobre las actuales realidades para construir un conocimiento pertinente dirigido a resolver los problemas que ahí se presentan.

Para Morin, esta re-organización de los espacios de acción permitirá un adecuado contacto de programas y conocimientos; asimismo, un cambio de paradigma permitirá ge-

⁴⁰ Morin concibe las interacciones como las acciones recíprocas que modifican el comportamiento o la naturaleza de los elementos, cuerpos, objetos y fenómenos que están presentes y se influyen entre sí. *Cfr.* Edgar Morin, *La mente bien ordenada*, Barcelona, Ediciones Seix Barral, 2000, pp. 61-69.

nerar un pensamiento más pertinente a la resolución de los problemas tangibles y reales por los cuales se preocupan las ciudadanías. Así, el pensamiento complejo asume la misión de promover una autocrítica⁴¹ que aporta la aptitud para observar a todos en integral completud, que se abre a la solidaridad plenaria, planetaria y cósmica de lo humano, y que no desarticula nuestro perfil de los demás vivientes y nuestro medio.⁴² Notable aplicación que llega incluso a la experiencia cotidiana, a la vida concreta, con sus carencias, necesidades y aspiraciones, pues busca regenerar en su totalidad la vida social, política e individual.

En conclusión, una nueva epistemología desde el aserto de la reflexión moriniana corresponde a esta época, donde, ciencia y humanidades, juntas, sean la base de todo progreso intelectual. Relación de complementariedad, adiciones y singularidades, que conducen inexcusables al ámbito complejo ciencia/filosofía, dos modos de un mismo saber para reabilitar los tratados del ser humano, de sus sociedades y de sus relaciones entre sí. Lo que refrenda el conocimiento de la originalidad del hombre como un todo entrelazado, fusionado. Trama infinita, múltiple, sistémica, *complexa*. Adecuación ética a la actual circunstancia en tanto precedente de una perspectiva expansiva; dinamismo inédito que sabe observar la circunstancia individual, social, política, económica y cultural de manera exhaustiva.

1.5.- Ciencia/filosofía, dos modos de un mismo saber sobre el todo

Sin más, hoy se da por hecho que cuando se habla de ciencia se hace referencia únicamente a las ciencias exactas; y que el único objeto científico de estudio es el que intentan las ciencias individuales y experimentales. Grave error, apunta Morin, porque ninguna ciencia particular puede llegar a conseguir un conocimiento absoluto e invariable. El estudio del medio es, y será *in continuo*, inestable e imprevisible. De ahí que, en cualquier ám-

⁴¹ El progreso de los conocimientos científicos avanza a partir de la propia crítica y autocrítica de las que son capaces las ciencias y las humanidades. De modo que si la formación para el pensamiento y la crítica se tienen a favor de prioridades más lucrativas, tendremos problemas para la propia evolución de las ciencias y, sobre todo, para que estas cumplan con su papel fundamental de responsabilidad social y resolución de problemas de la sociedad y el mundo.

⁴² La relación *ántropo-bio-cosmológica* es una evidencia que sustenta los ajustes del saber contemporáneo; que incita a la reflexión humana para cuestionar su lógica fundacional, sus posibilidades y límites, para luego indagar el receptáculo menos distinguido de todos, el espíritu humano, base de la consciencia y productor del conocimiento, para luego problematizar la organización disciplinaria del conocimiento del individuo humano que ha sido construida, e intentar unir lo que está disperso y disjunto en sus observaciones.

bito de reflexión crítica⁴³, ningún sesgo científista pueda promulgar una última palabra. En todo caso, lo único inequívoco, estable y cierto, es el Ser, cuya observación y estudio yace sólo desde lo filosófico y la omnisciencia, como absoluto universal, nunca como ente de estudio de las ciencias duras o empíricas.⁴⁴

Así, se vive el error conceptual de una ciencia descentrada de su verdadero y original sentido, hasta dar por hecho que su único objeto es el poder desentrañar la verdad de un mundo fenoménico. Nada más desacertado. Desde Aristóteles los conceptos de ciencia y filosofía son afines, por tanto, es falsa la separación que entre ellas da cabida a toda clase de teorías y creencias, propias de un mito que ignora y menosprecia, incluso, el genuino quehacer del filósofo en el ámbito de las ciencias: conocer los diferentes órdenes de la realidad. Procesos unidos, vinculados, que suponen el estudio del Ser y de sus causas, del orden físico y biológico, del orden psicológico, del orden ético, y de la aspiración a inquirir el autoconocimiento como vía única para la liberación del indiviso especulativo humano.

Así, surge la necesidad de unir lo que la historia del hombre ha separado. Aunque para lograrlo es preciso repasar las ideas y los ideales de los grandes filósofos griegos: Sócrates, Platón y Aristóteles. Repasarlos bien desde la perspectiva de la Grecia original y no desde la poderío de un occidente inquisidor y falto de contrastes con otras civilizaciones.⁴⁵ Incorrecciones de una racionalidad que se conceptúa perfecta; de una lógica que refuta substancial el sentido positivo de cualquier afán o querencia filosófica, en un mundo cuyas estructuras se determinan por la prerrogativa de una científicidad que se pronuncia imparale.

Es por ello que Panikkar acierta, de manera anticipada, que la función principal de la filosofía radica hoy en el desarme de esa racional despótica, insostenible, y, desde luego, de su nepotismo argumentativo, sistematizado e inmoderado. De ahí que la imposición del paradigma capital de occidente sobre el resto del mundo no deba permanecer intacta por más tiempo, esto, de manera implícita a este tiempo, es materia de un debate filosófico completo desde la pluralidad.

⁴³Por reflexión crítica se entiende la interpretación de las experiencias y los datos a fin de llegar a nuevas percepciones y acuerdos sobre la acción. La reflexión crítica significa cuestionar lo que normalmente se da por hecho. Para ello es necesario pensar en lo que no ha funcionado, o sigue sin funcionar.

⁴⁴ Cfr. Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, p. 171-186.

⁴⁵ Cfr. Robert Beck, *Perspectives in Philosophy*, New York, Rinehart & Winston, INC., 1961, pp. 87-96.

Pero el agiotaje de lo lógico no se desarma a sí mismo, ni con otro absurdo más poderoso, aduce él. El único acceso posible es marchar por la vía de una filosofía que no sea ni meramente racional, ni rigurosamente teórica, lo que implica realizar una *metanoia*; una transposición radical del momento actual.⁴⁶ Aquí, de acuerdo con Panikkar, más que el amor a la sabiduría, es la sabiduría⁴⁷ del amor el punto desde el que se puede revalorizar lo que hoy día es la función primaria de toda filosofía⁴⁸, esto es, la superación de la dicotomía entre teoría y *praxis*. Aunque tampoco el *justo medio* de Aristóteles, sino el diálogo en bucle de los contrarios.⁴⁹ Una filosofía como estilo de vida⁵⁰; un forcejeo que no es dialéctico, sino *dialogal*.

Un cambio decisivo, justificado, insólito, cuyas explicaciones primarias habría que reconocerlas en las ideas nominalistas⁵¹ de filósofos e investigadores de formación más científista. Una orientación vinculada que Morin rememora desde las palabras de Pascal: “Siendo todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y manteniéndose todas por un vínculo natural e insensible que une a las más alejadas y las más diferentes, tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, como tampoco conocer el todo sin conocer las partes”⁵².

El mundo, por tanto, tiene una armonía, una concordancia propia que hay que respetar, a la que hay que ajustarse. Es preciso sincronizar la vida con los ritmos del universo. El fin, o sentido del mundo radica sólo en la armonía recíproca entre *todos* sus componentes.⁵³

⁴⁶ Cfr. Raimon Panikkar, *La interpelación intercultural, El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 51-60.

⁴⁷ Sabiduría en el sentido más clásico de sávida ciencia, y amor como la experiencia más sublime de lo que esta fuerza representa.

⁴⁸ Aquí, la pregunta por la filosofía es ya filosófica y por tanto ya pertenece ella misma a la filosofía. ¿A qué filosofía?, a toda filosofía. Filosofía que para Panikkar no es sino la concomitante consciente y crítica al caminar del hombre hacia su destino. Camino que en muchas culturas es llamado Religión.

⁴⁹ Cfr. Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, p. 157.

⁵⁰ La constante funcional para la filosofía es aquella de salvaguardar o libertar al hombre; una actividad filosófica más amplia de lo pensable: *nirvāna*, *moksha*, *beatitudo*, *sotēria*, *liberación*, *realización*, etc. Aquí, los equivalentes homeomórficos no son meras traducciones literales, ni tampoco traducen simplemente el papel que la palabra original pretende ejercer, sino que apuntan a una función equiparable al supuesto papel de la filosofía.

⁵¹ Para el nominalismo no existen los conceptos universales como realidades o cosas extramentales, anteriores e independientes del conocimiento, ni en las cosas ni fuera de las cosas, sino que lo que llamamos conceptos universales son meros nombres con los que denominamos a aquellas propiedades que pueden enseñarse de varios individuos.

⁵² Emmanuel Lemieux, *Edgar Morin: vida y obra del pensador inconformista*, Barcelona, Kairós, 2011, p. 427.

⁵³ Cfr. Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, Madrid, Ed. Siruela, 1997, pp. 42, 46-48.

Para Heráclito, la vida se nos presenta como un continuo devenir; no es una mera yuxtaposición de eventos de manera aleatoria, sino de eventos presididos por una fuerza unificadora para dar sentido a un *todo*. Es el *logos*, inmanente al mundo, una fuerza universal unificante y penetrante de sorprendente armonía. Un *logos* dirigente de todo cambio, de todo movimiento, de toda relación.⁵⁴

De regreso al ámbito etimológico de los vocablos filosofía y ciencia, es preciso recordar que ambos proceden de una misma raíz: el *saber*. El término filosofía viene, a través del latín, del griego *philosophia*, que significa amigo de la sabiduría, amigo del *saber*; el término ciencia viene del latino *scire*, cuya traducción puntual es: *saber*. En todo caso, ciencia y filosofía son dos modos de un único y mismo *saber*. La ciencia indaga sobre las primicias inmediatas de las cosas o acontecimientos reales; la filosofía sobre las causas últimas.⁵⁵

Es cierto que la ciencia y la filosofía mantienen diferencias en sus formas de resolver las preguntas que se plantean, no obstante, están estrechamente relacionadas por su origen y propósito; su esencia de buscar la verdad y el conocimiento es prácticamente la misma. Así, aunque a la verdad se llega por diversas vías, lo esencial no cambia, lo que significa que ninguna de ambas perspectivas es más importante que la otra, las dos son igualmente significativas. Así que, no es la ciencia o la filosofía lo que puede hacer más racional, o no, al hombre, es el fanatismo, la ignorancia y el aprovechamiento partidista de alguna de ellas, lo que lo transforma en un ser insensato, incongruente, al desdeñar otro enfoque.

De ahí que cualesquier filosofía que se separe o desentienda del conocimiento de los detalles concretos de su objeto de estudio, está avocada a no ser más que un conjunto de vaguedades, las más de las veces teñidas de sensiblería, que aportan poco o nada al conocimiento filosófico de la realidad, y, en definitiva, al conocimiento universal. Por este motivo, afirma Panikkar, para ser buen filósofo hay que manejarse con soltura tanto en el ámbito estrictamente filosófico, como en el ámbito juiciosamente científico, porque nadie puede preguntarse el *por qué* último de algo, si no conoce ese algo.⁵⁶

⁵⁴ Cfr. Robert Beck, *Perspectives in Philosophy*, New York, Rinehart & Winston, INC., 1961, pp. 86, 99.

⁵⁵ Cfr. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, New York, Harper Torchbooks, 1957, pp. 47-49.

⁵⁶ Cfr. Raimon Panikkar, *The End of History: The Threefold Structure of Human Time-Consciousness*, New York, Ed. Teilhard and the Unity of Knowledge, 1983, pp. 83-85.

Así, no podían ser más claras las consideraciones de Bobbio sintetizadas por Legaz en esta concisa sentencia: “Cuánto más contacto con el saber científico tenga un filósofo, tanto más sólida y eficaz será su filosofía. Quien abandona la ciencia termina en la retórica o en el solipsismo”⁵⁷.

Lo mismo ocurre en el ámbito de las ciencias, afirma Husserl:

A partir de que se opera la disyunción entre la subjetividad humana reservada a la filosofía o la poesía, y la objetividad del saber que es lo propio de la ciencia, el conocimiento científico desarrolla los modos más refinados para conocer todos los objetos posibles, pero, al mismo tiempo, se vuelve ciega para con la subjetividad humana; para con la marcha de la ciencia misma: la ciencia no puede conocerse, la ciencia no puede pensarse sólo con los métodos de que dispone.⁵⁸

La ciencia y la filosofía tienen, por tanto, una orla de aproximación donde concurren sus respectivas realidades límite, donde la filosofía de la ciencia resulta, no sólo posible, sino imprescindible. La ciencia entonces debe aprender a superar los límites del método y las especificaciones que caracterizan y circunscriben el objeto de sus dogmatismos. La ciencia no puede reducirse al estudio del comportamiento y las características específicas de uno u otro objeto, sino hallar sus propios fundamentos, su verdadero *porqué*. Lo cual no significa para la ciencia dejar de ser ciencia, ni para la filosofía llegar a saturarse de lo que no le es propio. Para Morin, desde su pensamiento complejo, si es posible conciliar el *qué* y el *por qué*, preguntas de la filosofía, con el *cómo*, interrogativa de la ciencia tal cual hoy se le conoce.

Una integración donde, tanto la ciencia como la filosofía, respeten recíprocas sus totales autonomías y sus totales dependencias, y donde vendría a fundarse lo que se distingue como la *filosofía de la ciencia*. Un sentido que, quizá, no sea trascendente, porque no se refiere a una realidad más allá de este mundo, aunque sí a una realidad filosófica más allá de occidente. Una otra realidad filosófica que da cuenta de la grandilocuencia de la diversidad de enfoques e ideologías inherentes a la propia condición y circunstancia humana.

⁵⁷ Luis Legaz y Lacambra, *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Editorial Bosh, 5ª Ed., p. 20.

⁵⁸ Edmund Husserl, *Conferencia incluida en el volumen Crisis de las ciencias Europeas y la fenomenología trascendental*, Madrid, Critica, 1991, p. 36.

CAPÍTULO II

EL ENFOQUE COMPLEJO DE LA CULTURA

2.1.- La cultura como constante compleja

Cuando se habla de la cultura en el ámbito de las ciencias sociales, comúnmente se habla de ella como una más de las dimensiones de la entidad humana: ciencia, educación, religión, política, economía, leyes, etc. y, desde luego, cultura como conjunto de saberes: saber-hacer, reglas, creencias, ideas, valores, mitos, interdicciones, estrategias, etc. que se transmiten y reproducen en cada individuo para el sostenimiento de sus sociedades.

Para Morin, el término, sin un sentido preciso, yace sobre un verdadero embalaje provisorio, transformable. Por un lado, un axioma que resignifica todo aquello que no es naturalmente ingénito al hombre, lo que debe ser adquirido y aprendido: ciencia, filosofía, arte, valores, usos, creencias. Por el otro, un término que sustenta, produce y transmite iniciaciones y cánones de aprovechamiento grupal, donde el hombre, plenamente biológico, es repatriado a primate de la más baja jerarquía si no dispone plenamente de ella.⁵⁹ De hecho, apunta él, no es posible sostener un solo evento o acto: educativo, artístico, científico, político, tecnológico, económico, legal, etc. que no sea cultural. Cultura, es todo lo que el hombre hace. La cultura es, por condición, sinónimo de identidad: de dogmas, simbolismos, afectos, ideales, apariencias, violencias, conductas, etc.

Así, el concepto de cultura resulta ser invariablemente complejo, e intentar comprender a otras culturas, incluso a la propia, implica estudiar aspectos muy diversos de la vida. Además, cada persona vive la cultura de forma heterogénea; asimismo, cada persona es una composición de su cultura, o culturas, de sus propias características individuales y de sus experiencias con los demás. Composición que se acrecienta por contacto con *otras* culturas.

Es desde esta perspectiva que el hombre sólo se completa como un ser plenamente humano en y por la cultura. Lo que para Panikkar hace concluir que “[...] la naturaleza humana es cultural. La cultura no es un aditamento artificial del hombre, como un cierto evo-

⁵⁹ En Morin, la importancia de la hominización es fundamental para la educación de la condición humana, pues ella nos muestra como la animalidad y la humanidad constituyen juntas nuestra humana condición. La hominización desemboca en un nuevo comienzo donde el concepto de hombre tiene un doble principio: por un lado, biofísico, por el otro, psico-sociocultural, principios ambos que se remiten entre sí. Edgar Morin, *El Método 5, La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003, pp. 34-37.

lucionismo minúsculamente presupone. El hombre es un animal cultural, la cultura le es natural y las culturas son distintas, aunque no comunicables”.⁶⁰ Percepción que posee puntos en común con la deliberación moriniana cuando afirma que el humano es un ser plenamente biológico y plenamente cultural que lleva en sí la unidualidad originaria. Un super e hiper viviente que ha desarrollado de manera sorprendente las potencialidades de la vida.⁶¹ Un ser cultural metabiológico, en tanto vive inmerso en un universo de lenguaje, ideas y conciencia.

Bajo este entendido, se puede considerar que la plenitud y la libre expresión cultural de los individuos-sujetos, constituye todo una tentativa ética y política⁶², esto, sin olvidar que ellas constituyen el intento mismo de la triada *cerebro/mente/cultura*. El hombre sólo se completa como ser plenamente humano por y en la cultura. No hay cultura sin cerebro humano y no hay mente sin cultura. Por lo que esta triada se convierte en bucle entre cerebro, mente y cultura donde cada uno necesita de los *otros*. La mente es un surgimiento del cerebro que suscita la cultura, la cual no existiría sin el cerebro.

Esto, por supuesto, en oposición al hecho reductor del hombre mismo, donde el paradigma simplificador del pensamiento nos lleva a desunir su estudio, a hacerlo menos complejo, a estudiarlo por separado, por segmentos: biológica, anatómica, psicológica y culturalmente, sin advertir que el hombre es una totalidad que no existe sin lo uno y sin lo otro.

Desde el hombre y con el hombre, de acuerdo con Morin, la evolución ha de transformarse en historia⁶³, donde los progresos han de dejar de ser físicos para revertirse psico-

⁶⁰ Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*. Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 14

⁶¹ Cfr. Edgar Morin, *El Método 5, La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003, pp. 39-40.

⁶² No se puede ni disjuntar ni confundir ética y política. Las grandes finalidades éticas necesitan las más de las veces una estrategia, es decir, una política, y la política necesita un mínimo de medios y finalidades éticas, sin por ello reducirse a la ética. No se puede plantear la relación entre la ética y la política más que en términos complementarios, concurrentes y antagonistas. Cfr. Edgar Morin, *El Método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, p. 89.

⁶³ Desde el momento en que la historia se impone como una dimensión constitutiva permanente de la humanidad, se impone al mismo tiempo como ciencia cardinal. La ciencia más apta para captar la dialéctica del sistema y del evento. Inicialmente, la historia fue ante todo una descripción que intentó interpretarlo todo en función del evento. Posteriormente, la historia evenencial fue rechazada y refutada progresivamente en provecho de una evolución sistemática esforzada por determinar las dimensiones autogeneradoras en el seno de las sociedades. No obstante, para Morin el gran problema antropológico-histórico, consiste en concebir la historia como una composición entre procesos autogenerativos y procesos heterogenerativos, a cuya evolución contribuyen el ruido, el evento, el accidente, de manera decisiva. Edgar Morin, *Ciencia con conciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984, pp. 36-47.

socioculturales.⁶⁴ Donde la historia pasará a ser, en términos morinianos, una cascada de secuencias evenenciales. Conque, la historia viva y vivida nos llevará a tener y a desarrollar un mestizaje cultural para luego transformarnos en individuos planetarios.

Así que, la historia humana compone factores evenenciales de los que no puede privarse: surgimiento de nuevas informaciones, perfeccionamiento de técnicas y métodos, auge de la comunicación, encuentros subjetivos, cultura.⁶⁵ Contribuciones históricas preponderantes para el pensamiento moriniano, en el que su autor supone que ésta, la historia, es una enmarañada sucesión de variaciones y manifestaciones semialeatorias de las potencialidades *sapiens*.

En sentir de Morin, entonces, la sapiencia ético-cultural que corresponde al tiempo actual obliga a centrarse en la enseñanza primera y universal sobre la *humana conditio*. Los seres humanos deben reconocerse en su común *humanidad* y, al mismo tiempo, aceptarse en la diversidad cultural inherente a todo cuanto es humano.⁶⁶ Así, todo progreso verdaderamente humano, cultural e intercultural, debe resignificar la ligazón compleja de este particular linaje, de las autonomías individuales, de las participaciones comunitarias y del sentido de pertenencia con la especie humana.

Aquí, de acuerdo con Trías: “El hombre en lo que atañe a su naturaleza y condición, es la condición material, virtual y potencial, de toda posible reflexión ética. Esta puede conceder forma y finalidad a esa materia, de inteligencia y pasión. El hombre es la matriz a la cual la proposición ética concede forma y finalidad”⁶⁷. Así, como lo prescribe dicha proposición, y en virtud de esa investidura que le define como radicalmente libre, el hombre tiene la posibilidad de determinar sus acciones, en consecuencia puede orientarse hacia lo formalmente más aceptable, según lo dicte su perfil cultural. Pero tiene también la posibilidad de impugnar ese supuesto; de lo cual puede derivar la formación de una conducta, o forma de existir, de la que pueden desprenderse consecuencias notoriamente *inhumanas*.

⁶⁴ Esto quiere decir que, los eventos de todos los órdenes, desde la invención técnica, el descubrimiento científico, el encuentro de dos civilizaciones, hasta la decisión de un tirano o de un demócrata con abrumadora mayoría y de alto índice de popularidad, pueden desempeñar un papel modificador en el seno del propio sistema social, hacia una evolución o involución. Cfr. Edgar Morin, *Ciencia con conciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984, pp. 32-47.

⁶⁵ Cfr. Edgar Morin, *El Método 5, La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003, pp. 227- 234.

⁶⁶ Cfr. Edgar Morin, *El Método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, pp. 179-183.

⁶⁷ Cfr. Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Ediciones Península, 2000, p. 36.

Es por ello que una de las propensiones fundamentales de la cátedra de hoy ha de ser el avocamiento al examen y estudio del complejo cultural humano. Trayecto que conduce inequívoco al conocimiento y toma de conciencia de la condición que es común a *todos*, la diversidad humana, expresada en las muy valiosas e inexcusables diferencias culturales.

2.2.- La diversidad dentro de la unidad

A pesar de que la idea de lo humano es genérica para cualquier persona, individuos de todos los orígenes, al mismo tiempo es constructora de un patrón de singularidades, particularidades dentro de una especie que engendra sujetos heterogéneos e irregulares entre sí, individuos únicos e irrepetibles en relación a ese molde que ellos mismos re-producen.⁶⁸

Al tratar la representación del paradigma humano desde lo complejo, Morin se perfila por la idea de la *unidad/diversidad*. Unidad y diversidad humanas que se encuentran fuertemente afirmadas a todos niveles: biológico, individual, social, cultural. Es por ello que un mismo individuo es uno y múltiple a la vez. De ahí la necesidad de concebir la unidad de lo múltiple y la multiplicidad del uno. Comprender lo humano es comprender su unidad⁶⁹ en la diversidad, y su diversidad en la unidad. Reconocer la existencia de un principio de *unidad/diversidad* que liga, ob-liga y re-liga a la doble concreción del *Yo*, del sí mismo, para disponernos así en compleja identidad.⁷⁰

Es innegable que existe una unidad que caracteriza a toda la humanidad de la misma manera, no obstante, también es irrefutable que existe una gran diversidad que distingue a cada uno del resto de los demás. La unidad no está solamente en los rasgos biológicos, además de una unidad cerebral también hay una unidad mental, psíquica, afectiva e intelectual. Pero la pluralidad tampoco está solamente en los rasgos sociales, psicológicos y culturales, pues existe también una multiplicidad propiamente biológica en el seno de la propia unidad humana.

⁶⁸ El ser humano compone una verdadera paradoja; él es a la vez individuo, particular, único, y al mismo tiempo, un microcosmos que contiene un cosmos más grande en el que está inserto. En este sentido, el individuo es simultáneamente identidad de insolvencia y entidad de afluencia.

⁶⁹ Esta identidad individual conduce a Morin a lo vivo del sujeto, en donde se hace evidente cómo, entre los seres humanos, todo se puede compartir menos la idea, el sentimiento, el sentido del yo; pero a la vez, es necesario para construir la relación con el otro, que aparece inscrita en la relación del sujeto consigo mismo. Ello significa que la correlación subjetiva es conexas a la relación intersubjetiva; la relación con los demás es substancial.

⁷⁰ Cfr. Edgar Morin, *El Método V, La humanidad de la humanidad*, Madrid, Ed. Cátedra, 2003, pp. 72-73.

El gran enigma de la identidad humana es el gran enigma de su esencia y condición. En este sentido, se puede observar una unidad primera y genérica, así como la extraordinaria proliferación de multiplicidades, y concluir que es esta unidad la que permite multiplicidad. Las diversidades individuales, sociales, culturales, no son sino modulaciones alrededor del género singular. Para Horkheimer, la negación de que exista una esencia humana debe ser aceptada: no hay error más grande que considerar una naturaleza humana universal. Los hombres tienen límites y diferencias que merecen consideración [...] ⁷¹.

Al respecto, habrá que tener cuidado, pues de acuerdo con Foucault, cuando el sujeto humano es dividido de los *otros*, apartado de sí mismo, este proceso hace de él un objeto. Si bien la diversidad humana es considerablemente extensa, para las mentes que no conocen más que lo separado, lo catalogado y compartimentado, la unidad humana deviene invisible. ⁷² Una visión que anuncia la necesidad de comprender que la diferencia, la disconformidad, está inscrita en la unidad de la vida, en el origen celular común que ha mutado de forma insospechada, desconcertante, a través de originales y extraordinarios ahíncos.

Los individuos se diferencian por la morfología, el rostro, la talla, la musculatura, la complexión ósea. De este modo coexisten con grandes pluralidades somáticas según la herencia étnica, el legado genético, la alimentación, la geografía, las condiciones climáticas. Pero las pluralidades psicológicas son todavía más asombrosas que las físicas. Las personalidades, los caracteres, temperamentos, sensibilidades, humores son de una variedad incommensurable. Los principios de inteligibilidad, los sistemas de ideas son extremadamente diversos de cultura a cultura, incluso en el seno de una misma. ⁷³

Así, el hombre es racional, juicioso, inconsciente, demente, productor, técnico, constructor, destructor, ansioso, gozador, religioso, incauto, inestable, neurótico, erótico. Rasgos todos que se componen, dispersan, recomponen, según los individuos, las sociedades, los momentos, las culturas, con lo cual aumenta la increíble pluralidad de lo humano. ⁷⁴ Las razas son muchas y los mestizajes múltiples. Las naciones numerosas, las etnias todavía más que las naciones. Lenguas y dialectos con una infinita multiplicidad gramatical, de sintaxis, de vocabularios y sonoridades.

⁷¹ Cfr. Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1998, pp. 75-80.

⁷² Cfr. Michel Foucault, *Tecnologías del Yo*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 20-21.

⁷³ Cfr. Rex Lund, *Sueños: Metafísica*, México, Editorial Géminis, 2001, pp. 17-26.

⁷⁴ Pero todos estos rasgos se evidencian a partir de las potencialidades del hombre genérico que se hace presente en el ser complejamente contradictorio que vive en cada uno de nosotros.

Según las civilizaciones, según los individuos, los repartos y contrastes entre el pensamiento racional-empírico-técnico y el pensamiento simbólico-analógico-mágico estamos extremadamente diversificados, a lo que se añade desde luego el sinfín de formas de inteligencia, de comprensión e incomprensión, así como la variedad entre los modos de pensamiento lógico, analógico e intuitivo. El asombroso antagonismo de visiones del mundo y su origen se suma a la fabulosa disparidad de enfoques teóricos y filosóficos. Aún más, la conciencia, en sí misma múltiple, cambiante, según las formas de pensamiento y las condiciones culturales, se ve ecologizada, sociologizada, historizada de maneras muy desiguales de un individuo a otro.⁷⁵

Uñitas/múltiple, unidad/múltiple, que comporta la exigencia de ver al ser humano como un ser *psico/socio/cultural* en el que la entidad humana no se opone a la historia del hombre, ni al contrario, la historia del hombre no se opone a la cualidad humana. De sí, esto implica la cimentación de una teoría que capte al hipercomplejo⁷⁶ humano y su historia; que conciba nuestra *uñitas/múltiple*, la evidencia de que somos un ser integradamente físico y a la vez un ser integradamente metafísico, de igual forma, plenamente biológicos y totalmente meta biológicos, es decir, culturales. Hoy pluriculturales.

2.3.- La compleja identidad personal: su permanente construcción

Por su condición y propensión, el individuo humano, al interactuar con su realidad social, no sólo recurre a sus muy personales axiomas⁷⁷, sino que los especifica y rehace a través de los mecanismos que juzga forman parte de su *identidad*. Tal gestión es por mucho compleja debido a sus creencias: individuales, grupales, temporales, espaciales, y desde luego, culturales. Una moción que consigna necesariamente el problema de la diferencia, del *otro*, como su constitutivo más sobresaliente. Una condición sociocultural que se erige

⁷⁵ Cfr. Edgar Morin, *La unidad del hombre como fundamento y aproximación interdisciplinaria*, Madrid, Tecnos/Unesco, 1983, pp.188-212.

⁷⁶ Cuando Morin habla hipercomplejo se refiere al complejo antropológico del hombre. Cuando se refiere a lo humano, no hace solamente referencia a simple y a complejo sino a más y más complejo, es decir, a hipercomplejo.

⁷⁷ El individuo se identifica y evalúa en términos de los grupos a los que pertenece, a sus propias características: posición social, filiación política, religión, entre otros, que forman parte del autoconcepto de la persona cuando ésta se reconoce dentro de los cánones y límites de esas agrupaciones. Se autoforma fronteras culturales respecto de otras personas y sectores que no encajan dentro de su marco identitario, a través del cual filtra la información que recibe del exterior.

por la liberación individual y siempre frente a un *otro*. Un reconocimiento y afirmación del propio *yo* cimentado en la antítesis de la igualdad.

Desde lo complejo, la cultura representa una forma integral⁷⁸ de vida creada histórica y socialmente por una agrupación, una manera particular en que se resuelven o entablan relaciones con los integrantes de la colectividad y otras entidades sociales, todo a fin de dar motivo y secuencia a nuestra existencia dentro del cerco identitario otorgado por ella misma.

Es desde el ámbito de lo complejo que nuestra identidad va más allá de una supuesta particularidad humana. Para Kliksberg el concepto en sí representa serias contradicciones: “[...] equívocamente, la identidad es pensada como un dispositivo ordenado; una unidad compacta y estancada en donde los límites son cognoscibles en todo momento, cosa que entra en absoluta refutación con la dinámica cultural, abierta y cambiante, que hoy día sabemos es resultante de la reciprocidad entre ella y nuestra condición mutable [...]”⁷⁹.

De lo antepuesto se puede deducir que la identidad se otorga y adopta, como bien sugiere Fredrik Barth; no se produce hereditariamente, no se nace con ella. Es en proporción a la coexistencia que se tiene con los demás: parentela, amistades, educación, trabajo, culto, gobierno, entre otras, que la identidad se forja. Así, en cada uno se inscriben: predilecciones, afectos, apegos, oposiciones, pertenencias, incluso adscripciones a las personas, a sus gremios.

En el mismo sentido, apunta Adam Kuper:

[...] a nuestra identidad, a la de los demás, no debemos evocarla resumidamente; como algo completado y legado a nuestra especie, como un atributo o condición indestructible que nos desiguala de los otros, que cimienta y exhorta nuestra forma de ser, de pensar o actuar, en un determinado contexto cultural. Ámbito saturado de estereotipos, encargos, reglas, moldes y formas de comportamiento particulares que hay que seguir para estar armónicos con lo que pensamos que somos y de lo que creemos que piensan los demás de nosotros.⁸⁰

Así, debido a sus determinantes individuales, grupales y tempo-geofísicos, la tentativa de una explicación puntual sobre la *identidad* puede resultar forzosamente equívoca, por ello, se sugiere que lo más adecuado es abordarla, básicamente, en dos niveles capitales que están íntimamente relacionados: por un lado, el sujeto individual, por el otro, el conjun-

⁷⁸ Territorio, frontera, e identidad, son tres moldes cuya índole les hace poseer un nexo sumamente fuerte entre sí, eje de análisis para entender los procesos de construcción comunitaria.

⁷⁹ B. Kliksberg, *Hacia una economía con rostro humano*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 116.

⁸⁰ Adam Kuper, *Cultura. La Versión de los Antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 81-87.

to social. Es desde esta posición que la identidad ha de lograr hoy un desvío benéfico para cargarse de nuevas y dinámicas comprensiones que nos ayudan a elucidar cómo es que el impulso identitario llega a realizarse, especialmente desde estos planos.

Individualmente, las particularidades de una persona le permiten reconocerse por diferencia respecto a *otro*. La identidad comienza entonces con el reconocimiento del sujeto por su colectividad, su individualidad, un nombre, con un lugar, tiempo y espacios propios, motivo por el cual le son aplicados una serie de encargos, prohibiciones y adscripciones aptas a su entidad. Socialmente, yace a manera de construcción personal adoptada y retroalimentada por la asidua conexión con los demás, aquellos con quienes es posible compartir un territorio, una creencia, una ideología o militancia, por citar sólo algunas, y cuyos discursos, símbolos o significaciones, suministran un sentido de apego o pertenencia.

Para Svetan Todorov, es en este engranaje de avenencias e incompatibilidades, de inclusiones y exclusiones, en que nuestra identidad se ostenta y consolida, tanto social como culturalmente. Situaciones ambas que nos remiten al problema de la diferencia con el *otro* como su componente más específico, y donde lo íntimo y lo externo, el *nosotros* y los *otros*, se ven sitiados en el plano de lo cultural y consecuentemente en el de la identidad. Límites concretos que varían de acuerdo al sistema de representaciones al que el individuo esté adscrito; el sujeto se reconoce en la diversidad de su propia experiencia sin que por ello pierda continuidad o pertenencia al grupo que cultural que lo acoge.⁸¹

Así, para Gilberto Giménez:

Como parte de la cultura, el asunto identitario es de naturaleza simbólica, una autorepresentación del *yo* o *nosotros* y heterorepresentación del *otro* u *otros*. Implica, por lo tanto, una autoclasiificación y una heteroclasificación. Es cambiante, pero permite darnos continuidad en el tiempo y en varias generaciones, así como ubicarnos también en el espacio social. Como dinamismo cultural, la identidad exhibe nuestra forma de percibir al mundo, a los demás y, por ende, la dirección de nuestras actuaciones particulares o grupales ante ciertas circunstancias y personas. Es la percepción *propia* y *nuestra* sobre los *otros* y la de éstos sobre *nosotros*. Como parte de la coexistencia, no puede concebirse aisladamente, porque es un proceso constante e inacabado que vamos concretizando en nuestra frecuente actuación con los *otros*. [...].⁸²

Bajo este criterio, la identidad no es ni unitaria ni permanente, siempre existe la probabilidad de ensamblar, simultáneamente, varias identidades, aunque en ocasiones incompatibles entre sí, así como la probabilidad de sustituirlas en virtud de las personas o circuns-

⁸¹ Cfr. Svetan Todorov, *La Vida en Común*, Madrid, Taurus, 1995, pp. 209-211.

⁸² Gilberto Giménez, "Modernización, Cultura e Identidades Tradicionales en México". *Revista Mexicana de Sociología*, N° 4, México, 1994, p. 267.

tancias que se consolidan en el frecuente devenir. Gracias a ella el auto-concepto se agranda y refuerza interminable, de ahí que su singularidad se halle en ser un producto de las relaciones sociales, esto es, de los influjos bilaterales que se ocasionan entre el individuo y los otros.⁸³

Resulta entonces que la identidad, o agregado de identidades⁸⁴, es, recíprocamente, una traslación y una práctica discursiva⁸⁵ que la persona adquiere, reproduce y legitima en su relación constante, o variable, con lo *otros*, y que a lo largo de la vida se desplaza moldeando, de acuerdo a los tipos de relaciones sociales; a las peroratas de pertenencia; o a las influencias de ciertos estereotipos adoptados, que van desde las relaciones interpersonales directas hasta la influencia indirecta de los medios de comunicación masivos.

De ahí entonces que la comprensión del entorno social y el proceder hacia los demás pasa irrevocable por este soporte de patrones, valores, o creencias culturales, que en sí concretan el muy complejo repertorio identitario. Así, para que alguien esté autorizado a formar parte de un grupo con una identidad específica e historicidad compartida, debe ser capaz de comprender la condición del grupo en cuestión, aceptar su discurso y adoptar sus símbolos, luego entonces, podrá beneficiarse, o no, del continente cultural que le sujeta.

2.4.- Las peculiaridades individuales dentro de un molde cultural quebradizo

Por la educación que proporciona, por las medidas que aplica, o por sus ideales de comportamiento, es que cada cultura determina, estimula, favorece, reprime o inhibe la manifestación de toda habilidad ingénita de sus afiliados para establecerles una alineación mental y un quehacer intelectual particular.⁸⁶ Bajo este entendido, el poder imperativo y prohibitivo del conjunto de paradigmas culturales: verdades establecidas, doctrinas domi-

⁸³ Cfr. George Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, Studio/Básica, 1982, pp. 36-39.

⁸⁴ La identidad o suma de identidades se va constituyendo como la máscara que sirve, a la vez, para interactuar con los demás y protegernos del mundo y de los actores que vayan a contracorriente de lo que somos, pensamos o creemos. Es nuestro principal decodificador de la realidad, es la lente a través de la cual vemos e interpretamos al otro y adquirimos los referentes, muchos de ellos injustificados, para rechazarlos.

⁸⁵ En las relaciones sociales impera siempre un discurso casuístico inalterable que es empleado para la satisfacción identitaria; tanto para afianzarla o justificarla, como para defenderla de otra que es considerada ajena, incluso, para conseguir la aprobación o aceptación del *otro*. Fedrick Barth, *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976, pp. 116-119.

⁸⁶ Una sociedad autoritaria y sobre todo totalitaria no hace más que oprimir a los individuos prohibiendo las libertades. Como bien percibiera La Boétie, hay una parte de servidumbre aceptada en la servidumbre sufrida, incluso un miedo a la libertad en la medida en que ésta significa también riesgo, incertidumbre y responsabilidad. Sin duda también, una marca demasiado fuerte del *imprinting* sobre la infancia conduce al infantilismo social.

nantes, afirmaciones gubernativas, etc. se vuelve una determinante de las ideas sin examen, de las creencias obtusas y no discutidas, de los absurdos arbitrarios, del rechazo de certezas en nombre de lo dispuesto como *la evidencia*.

Es a través del *imprinting* cultural, término adoptado por Korand Lorenz, que son instituidas en cada persona creencias, ideas, doctrinas, todas con una fuerza imperativa de autenticidad, de legalidad, para determinar lo propio y lo adverso, lo correcto y lo incorrecto, lo lícito y lo prohibido. Así, precipitosamente matriarcal, y usualmente sin regreso, la cultura graba en el individuo su *imprinting*⁸⁷; marca, inscripción, distintivo, de sí, lo de suyo más característico.

Custodiado por una tácita aceptación regulativa, y a través de una normativización equidistante, el *imprinting* cultural hace aquietar toda indecisión o querella frente a las reglas, veracidades o tabúes ya impresos. Para Renou, esto hace resignificar un determinismo de las conjeturas e intransigencias impuestas a una sociedad bajo lo gubernativo de la política del dogma de lo sagrado.⁸⁸ El propio Freud, en su obra *El Malestar en la cultura*, reseña que éstas se han tornado neuróticas, muy posiblemente, por la ambición de normalizar e igualar el pensamiento de *todos*, ya sea a través de la religión u otro tipo de norma impuesta.⁸⁹

En este sentido, Enrique Dussel, en su producción *Europa, modernidad y Eurocentrismo*, al realizar una crítica sobre la colonización violenta sobre América, y cómo ella terminó influyendo en el proceso educativo, pone en evidencia una muestra más del *imprinting* cultural y de su *normalización* transgresora.

Sin embargo, desde su pensamiento complejo, no todo es deplorable para Morin: cuando la cultura impone su *imprinting* al mismo tiempo aporta un saber *pensar/obrar* al individuo; sapiencias y preparaciones que enderezan y apuntalan la personalidad humana. Esto es, singularidades que desarrollan aptitudes para percibir y deducir, para calcular y hacer, para quebrantar la norma y descubrirse como autores audaces, teóricos batalladores, libertadores creadores, pensadores revolucionarios, de ciertos momentos, de ciertos lugares,

⁸⁷ Principios iniciales que prescriben los ideales y patrones exegéticos, el manejo de la lógica y el orden de las teorías, pensamientos, y discursos. Desde la puericia, al interior mental de sus afiliados, la pisada cultural rotula en cada uno su carácter paradigmático: el modo particular de ver, conocer y comportarse. Acción que, adyacentemente, se acentúa gradual con la formación doméstica y la instrucción docente.

⁸⁸ Cfr. Louis Renou, *El hinduismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1973, p. 6.

⁸⁹ Cfr. Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC, 1998, 56-57.

todos muy excepcionales. Inteligencias irreducibles al *imprinting* y a la *normalización*; firmes gestoras de las libertades populares, potencias múltiples e incesantes que cotizan la libre expansión de toda persona, en cualquier contexto y con cualquier argumento.⁹⁰

En este contexto, y de acuerdo con Morin, se puede afirmar que la organización cultural que posee al individuo también es pertenencia de él; toda cultura aprisiona y libera, limita y permite, somete y se somete. Ya se torna así a la compleja y radical ambivalencia que surge en la relación individuo/sociedad: la cultura que sujeta al hombre al mismo tiempo le emancipa; la cultura que lo retiene también le da autonomía. Así, en derivación a esta ambivalencia, mientras las culturas de las sociedades autoritarias contribuyen a la subyugación, las culturas de las sociedades abiertas y democráticas favorecen la manumisión.⁹¹

Lo anterior se ve corroborado por Hans Robert Jauss cuando subraya:

[...] en el seno de una sociedad compleja y laicizada, el individuo es libre en la medida en que es capaz de recusar a la sociedad. No obstante, porque la libertad lleva en sí la trasgresión al límite; habrá que optar entre ultimar o dejarse matar. Una elección capital que puede hacernos irrumpir hacia la ruptura y el apartamiento de las limitaciones y las prohibiciones para consumir algunas pretensiones, algunas esperanzas [...].⁹²

Pero para establecer un uso crítico de libertad en la mente lacerada es forzoso enraizar algunas reglas democráticas⁹³ en la cultura psíquica individual, auspiciadas, desde luego, por la cultura política gubernamental. Sólo entonces, en desagravio involuntario, el *imprinting* hará canje de su propensión absolutista y propondrá libertad.⁹⁴ De ahí la importancia antropológica de forjar un designio democrático desde la partición cultural de cada nación. En lo sucesivo, la mente individual estará libertada del pequeño círculo de las decisiones sobre la vida íntima. La democracia y la laicidad abrirán al ciudadano el derecho a criticar su mundo cultural. Pero más que un permiso, será un cotejo y un informe sobre lo que ha dejado de ser prohibitivo para los más: la deliberación sobre los asuntos que le competen y la regencia sobre su dirección.

⁹⁰ Cfr. Edgar Morin, *El Método 4, Las Ideas*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 27-30.

⁹¹ Instauradas en los conflictos de ideas, en el intercambio de argumentos, las sociedades pluralistas si admiten la autonomía de las ideas y la expresión de las creencias o incertidumbres particulares, así como también aceptan la existencia de una sustancia intelectual, cultural, y en ocasiones política, opulentamente dialógica. Una verdadera vida cultural que alimenta la autonomía de la mente del hombre.

⁹² Hans Robert Jauss, *Las transformaciones de lo moderno*, Madrid, Visor, 1995, pp. 191-192.

⁹³ Toda democratización constituye un proceso histórico inacabado, de extensión de derechos y libertades. Los individuos devienen relativamente libres. Son sujetados a sus deberes para poder gozar de sus derechos.

⁹⁴ Cfr. Iris M. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 63-66.

Así lo dice Manfred A. Max Neff:

Si queremos definir o evaluar un medio en función de las necesidades humanas, no basta con comprender cuáles son las posibilidades que el medio pone a disposición de los grupos o de las personas para realizar sus necesidades. Es preciso examinar en qué medida el medio reprime, tolera o estimula que las posibilidades disponibles o dominantes sean recreadas y ensanchadas por los propios individuos o grupos que lo componen.⁹⁵

En este sentido, para Morin, lo complejo social debe favorecer las autonomías individuales: física, mental y espiritual; y restringir el sujetamiento cultural. Lo que implica limitar la explotación, y, cuando hay democracia, la libertad de las elecciones políticas. Suscripción a lo complejo que se une al desarrollo de las comunicaciones, a los intercambios económicos y a la detración de los antagonismos entre los intereses, las pasiones y las opiniones más diversas.⁹⁶

Sólo en estas condiciones es que el sujetamiento cultural devendrá moderado e intermitente, y su cometido transformador será aceptado cautamente, reflexivamente. Ideas desconocidas, procedentes de *otros* lugares o de los subsuelos mismos de la sociedad se propagarán libremente sólo si el grupo social destinatario así lo asiente. Entonces, las sociedades históricas dotadas de poder ya no sojuzgarán, ya no sujetarán. El poder no se asentará más a manera de un *yo supremo* globalizador en la mente de los individuos-rehenes y se depondrá cualquier intento de imponer un fanatismo social que le venera. En lo sucesivo es posible sentar las bases sociales y culturales de las libertades dentro de una progresión planetaria.⁹⁷

2.5.-La cultura globalizada: exclusión presente y nuevas posibilidades éticas

Al igual que sucede con otras palabras, el significado del término globalización cambia sutilmente según el contexto en el que se use, en realidad, sin un contexto, la palabra resulta bastante engañosa y confusa; abarca tantos aspectos de la vida que es difícil saber lo que realmente significa.⁹⁸ Para Robert Solow, la globalización es una extraordinaria excusa para muchas cosas; es la palabra prodigio que usan políticos y economistas, y algunos pen-

⁹⁵ Manfred A. Max-Neef, Antonio Elizalde, M. Hopenhayn, *Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Barcelona, Icaria Editorial, 1992. p. 50.

⁹⁶ Cfr. Morin Edgar, *El Método 4, Las Ideas*. Madrid, Cátedra, 2001, pp. 82-84.

⁹⁷ Cfr. Emmanuel Mounier, *Revolución personalista y comunitaria*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1992, T. I, p. 426.

⁹⁸ La globalización produce percepciones diferentes, todo depende del contexto en el cual sea usada, por ejemplo, Jerry Bentley se refiere a la globalización como un proceso a largo plazo; Deane Neubauer la presenta como un desarrollo reciente. Evidentemente ambas definiciones poseen diferencias importantes.

sadores, para ocultar errores o algunas opciones inconfesables. Ciertamente, la globalización es un vocablo efigie sumamente ambiguo; un fenómeno conceptual increíblemente versátil, prácticamente ilimitado, sobre el que mucho se discute, aunque raramente se explica.⁹⁹

Desde un materialismo histórico, el término globalización¹⁰⁰ posee uno de los sentidos más ordinariamente difundidos: globalización como última fase del capitalismo que implica, básicamente, la posibilidad de comercializaciones globales y financieras; de redes de división social del trabajo planificadas por burocracias privadas multinacionales; de empresas de producción global que no solamente compran y venden en el mundo entero, sino que efectúan un proceso de producción distribuido a lo ancho del orbe; del aprovechamiento exitoso de los medios de comunicación y de los medios de transporte para ensanchar las interconexiones de las personas, sociedades y Estados; pero sobre todo, de la persuasión del sistema capitalista en casi todas las regiones del mundo.

Aunque, en este mismo sentido, para *otros*, la globalización es sólo un fetichismo enunciante que, bajo el mote de neoliberalismo, oculta un capitalismo impulsivo capaz de cometer las más grotescas acciones de supresión en su proceso de mundialización, comúnmente, a través de programas encubiertos elaborados e impuestos por organismos de cota internacional, dentro de una trama aplastante de crisis económicas, de engrimientos capitalistas, de aniquilaciones políticas, pero sobre todo, de graves disputas culturales por los grandes ideales éticos contemporáneos. Lo que da lugar a relaciones sociales profundamente injustas y a la exclusión de millones de seres humanos de los beneficios de la riqueza y de la posibilidad de generar ellos mismos nuevas formas de subsistencia, lo que, desde un enfoque ético, es del todo reprochable.¹⁰¹

⁹⁹ Cfr. Katya Calderón, *La vida que enseña, Nociones de educación permanente*, Costa Rica, EUNED, 2006, p. 107.

¹⁰⁰Ulrich Beck diferencia entre lo que es globalización, globalidad y globalismo. Primeramente, denomina globalización al proceso en virtud del cual los estados nacionales se entremezclan, es decir, se relacionan e implican generando interdependencia. Esta globalización tiene diferentes dimensiones entre las que se encuentran la globalización informativa, ecológica, económica y cultural, entre otras. Por globalidad, se entiende a la situación de que ningún país puede vivir al margen de los demás. Finalmente, sostiene que el globalismo es una ideología según la cual el mercado mundial sustituye al quehacer político. Es decir, que consiste en reducir la globalización al aspecto económico. Cfr. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?, falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 16-27.

¹⁰¹ Frente al falso neoliberalismo con su ídolo del libre comercio, se debe optar por globalizar en solidaridad, por compartir en comunidad, dejar de lado programas de globalización que engendran monopolios, que representan el máximo de libertad para unos pocos y el máximo de limitación para los más.

Si bien es evidente que la globalización se hace ostensible bajo un rostro meramente económico, no obstante, también posee un rostro sociopolítico, y por supuesto, otro diferente a nivel cultural. Si bien el nivel tecno-económico subyace en los demás, todos, de una u otra manera, tienen cabida para sentar las bases de una cultura globalizada, de ahí que sea inaceptable atribuir a alguno de estos niveles una preponderancia causal.

Así, a nivel cultural, esclarecida y manejada en forma más humanista, la globalización permite descubrir las oportunidades más inminentes para este siglo que comienza; globalización bienvenida siempre y cuando proponga una facción de simetrización entre pueblos y culturas, así como de igualdad de oportunidades para acceder y operar la información y el conocimiento entre los pueblos y las naciones.¹⁰²

Para efectos de este cometido, sin restar importancia a los niveles tecno-económico y sociopolítico, el interés se centra en la explicación de la globalización cultural, afín de poder encontrar el vehículo fáctico que en ella debe gestarse para la liberación de una enculturación éticamente humana.¹⁰³ Lo que implica poder distinguir, comprender y reflexionar, entre otros, sobre los efectos tanto positivos como negativos que el fenómeno globalizador allega a la sociedad humana en su absoluta totalidad. El objetivo: reconocer cuál es la trascendencia de dicho fenómeno en la búsqueda y en la construcción del sentido de la vida de las personas, de sus ideas y valores; a más de poder percibir sus alcances y derivaciones en las relaciones interculturales, y cómo podemos coadyuvar al respeto y asistencia de las mismas desde un pensamiento complejo de lo ético.

En este sentido, bajo una aproximación descriptiva y sintética, a la globalización, o globalizaciones, se ha de entenderles, aquí, como procesos de interconexiones: políticas, sociales, económicas, financieras y culturales, hoy anegadas en una sociedad-mundo por la incorporación de las grandes tecnologías de la información y la comunicación. Procesos conjuntos de interacciones en todos sentidos; de acciones intensas que explicitan conse-

¹⁰² El término globalización debe ser concebido no sólo manera tecnoeconómica, sino también como una relación compleja entre lo global y las particularidades locales que se encuentran comprendidas en ella: los componentes de la globalidad son dispositivos y momentos de un gran bucle recursivo en el que cada uno es la vez causa y efecto, productor y producto. *Cfr.* Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, pp. 179-180.

¹⁰³ Siguiendo a Eugenio Trias, la ética que aquí se expone pretende, a la vez, ser una ética universalista que, sin embargo, asuma y acoja la pluralidad, como garantía de pluralismo. Es universal en su propuesta, pero es completamente plural en las posibles respuestas a ésta. [...] ética que tiene por base y por refrendo la pre-comprensión que puede alcanzarse en relación a la *humana conditio*. *Cfr.* Eugenio Trias, *Ética y condición humana*, Barcelona, Ediciones Península, 2000, p. 135.

cuencias culturales y, al inverso, culturas locales que implicitan maniobras superlativas. Una consolidación de las actividades humanas que sobrepasa fronteras: geográficas, económicas o políticas, con efectos éticos a nivel social, económico, cultural, político, tecnológico, incluso biológico, todo, dentro de una triada de ámbitos prominentes: el tecnológico, el sociopolítico, y, desee luego, el cultural.¹⁰⁴

En este último, es donde Morin busca desentrañar cuál es el proyecto ético humanizante que a la actualidad corresponde; con qué espíritu humano se puede aprovechar la globalización para civilizar a la humanidad y salvar el planeta; cómo poder restaurar la unión entre la ética y la política, entre la política, la ciencia y la técnica; cómo encauzar la energía globalizadora de los poderíos de la ciencia y la técnica actuales para beneficio de todos. La globalización en cuanto proceso técnico de punta, es una de las maravillas con que cuenta la humanidad para su real progreso de humanización, siempre y cuando tome la dirección señalada.¹⁰⁵ La globalización es algo ineludible; está pensada como proyecto enérgico productor.

Actitud de substancia humana digna que nos marca el camino para avanzar en un progreso globalizante y globalizador de la vida. Globalización que facilita la comunicación universal de una nueva sociedad mundializada con criterios y actitudes entrópicos de solidaridad fraterna en justicia, libertad y diversidad.¹⁰⁶ Primacía del trabajo sobre el capital; primacía de la ética sobre la técnica; primacía de la persona sobre todo poder; primacía de la vida humana digna sobre cualquier otro valor. De ahí el imperativo ético de procurar que los beneficios de la globalización, así entendida, alcancen al mayor número posible de seres humanos en condiciones de simetría. Dimensión visible de la cultura, proceso polémico-creciente, que emprende acciones transformadoras del individuo humano dentro del mismo grupo o en *otro* al que haya proximidad, para volverse así, constructor de cultura para *otras* personas, para *otros* grupos.

¹⁰⁴ El advenimiento de la era planetaria procede del desarrollo impetuoso, a principios del siglo XVI, de unas cuantas naciones jóvenes y pequeñas de Europa occidental que se lanzan a la conquista del globo, y, a través de la aventura, la guerra, la muerte, hacen que se comuniquen los cinco continentes para lo mejor y para lo peor. Cfr. Edgar Morin, *El método 5. La humanidad de la humanidad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p. 254.

¹⁰⁵ La globalización de finales del siglo XX creó las infraestructuras comunicacionales, técnicas y económicas de una sociedad-mundo; internet puede ser considerado como el bosquejo de una red neurocerebral semiartificial de una sociedad mundo. Cfr. Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, p. 184.

¹⁰⁶ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000, p. 66.

Cultura, entonces, en el más amplio de los sentidos, que se relaciona con diferentes actores colectivos, y no sólo la que es ligada a un grupo o a una civilización particular; cultura que representa uno de los ejes centrales del surgimiento de nuevas agencias sociales y políticas, de dinámicas extraordinarias cuyo significado social sea revalorizado bajo el ideal de un beneficio extensivo a los pueblos indígenas, a los movimientos ecologistas, a los grupos de expatriados, a la preferencia de género, a los consumidores orgánicos, a los movimientos antihomogenizantes, a los nuevas tendencias laborales y campesinos, etc. Trama en la que se enaltece a la diversidad cultural para transformar el escenario socioeconómico/político/cultural del mundo en acciones conjuntas que van de abajo hacia arriba.¹⁰⁷

En conclusión, y bajo la idea de complementar algunos rasgos notables del contexto globalizador contemporáneo, es oportuno recordar que el proceso complejo social global exige la superación de la precariedad de las categorías del pensamiento teórico y filosófico de las humanidades y las ciencias sociales; es urgente revitalizar un pensamiento humanístico y social que ofrezca los tableros conceptuales y metodológicos adecuados para la comprensión y crítica de los fenómenos globalizadores. Lo que implica la intensificación del trabajo transdisciplinar: elaboración de nuevos conceptos y métodos mediante la concurrencia de disciplinas diversas y formas de ver la realidad, cuyos resultados, por ende, dejarán de ser propiedad de alguna disciplina en particular.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Cultura como manera en que un grupo humano vive, piensa, siente, se organiza, aclama y comparte la vida. Enunciamento que muestra, al menos, dos extensiones sobresalientes: la una, inmaterial, intangible: vivir, apreciar, deliberar, etc. compuesta por ideas y valores; la otra, material, palpable: comunicar, constituir, loar, etc. que retroalimenta y completa a la primera a través de las más diversas experiencias de las personas: ceremoniales, invocaciones, representaciones artísticas, obras literarias, asociaciones, trabajo comunitario, avenencias sociales, etc. De ahí que toda persona humana, como tal, adopta y expresa cultura en y para el grupo humano al que pertenece, esto, por su coexistencia, la supervivencia, y el sentido de la vida. Experiencias elaboradas, las más de las veces, de manera inconsciente, durante la edificación del mundo personal.

¹⁰⁸ Cfr. Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, p. 185.

CAPÍTULO III

DIVERSAS MANIFESTACIONES ENTRELAZADAS DE FRONTERAS CULTURALES

3.1.- La intolerancia actual

Hoy, todas las culturas del mundo viven en interconexión permanente, apunta Morin. Ahora todo es interdependiente, aunque, a la vez, todo está disperso, separado, incomunicado; a pesar de tantas ataduras y adhesiones coexiste una barbarie absoluta en el interior de las relaciones entre etnias, culturas, naciones, potencias y superpotencias.¹⁰⁹ Inesperadamente, la unificación tecnológica y económica del mundo también se ha coreado de grandes trastornos y disturbios sociales, políticos, económicos, ambientales, y muy copiosamente, culturales, todos indicativos de la gran crisis de las civilizaciones de la modernidad.¹¹⁰ Crisis multidimensional que asocia a la crisis de la comunidad humana para impedirle mudar hacia la hechura de una verdadera *humanidad*. Sucesión de catástrofes culturales e interculturales cuyo desenlace fatídico es posible suplir sólo si se está dispuesto a ello.

Desde la ONU, teóricamente destinada a promover la pluralidad y la inclusión mundial, Ban Ki-moon advierte sobre la inminencia que suponen las intolerancias culturales, étnicas y religiosas; signos de inquietud por la adopción de usos y prácticas, incluso leyes, que restringen todo tipo de libertades personales y que relegan a comunidades enteras en el mundo.¹¹¹

Lo que refrenda Nasser Abdulaziz Al-Nasser, nuevo alto representante de la Unao¹¹², cuando alerta sobre los peligros del extremismo y la intolerancia que acontecen a nivel planetario. Para él, la intolerancia es un comportamiento, una manifestación que viola,

¹⁰⁹ A la barbarie temporánea se han añaden nuevos fenómenos de irracionalidad y violencia que son capitalizados socialmente: las prácticas de individuos ultranacionalistas, *neonazis skin*, extremistas ideológicos o simplemente pandilleros urbanos. Lo que da lugar a expresiones para romper el espacio de concordia social. Adyacente a tan inquietante realidad están los problemas de pobreza, de crecimiento demográfico, de deterioro ambiental, de narcotráfico y mafias, y otras manifestaciones que fomentan intolerancia.

¹¹⁰ Cfr. Edgar Morin, *La Vía: Para el futuro de la humanidad*, Barcelona, Paidós Iberica, 2011, pp. 9-16.

¹¹¹ Boletín ONU, Comunicado No. 11/058. Marzo 18 de 2011. Mensaje del Secretario General de las Naciones Unidas Ban Ki-moon, en ocasión del día internacional de la eliminación de la discriminación racial. www.cinu.mx/comunicados/2011/03/mensaje-del-secretario-general-86/

¹¹² Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas creada para promover el diálogo y el entendimiento intercultural. Incluye a más de 130 países y cientos de organizaciones no gubernamentales de todo el mundo.

denigra o invita a vulnerar la dignidad y derechos fundamentales del ser humano; una disposición mental desde donde surgen conductas o actitudes de rechazo hacia las personas, grupos sociales y culturas diferentes, lo que en el diario devenir hace entorpecer todavía más las relaciones humanas.¹¹³

Si bien el conflicto político, social, religioso, ideológico, etc., no es resultado solamente de intolerancias, sino además por la disputa de recursos, por la ausencia de instituciones de arbitraje, por confrontaciones político-religiosa, entre muchas otras, lo que hoy se vive es ciertamente inaudito. Son muchas las personas que sufren diaria y duramente a causa de la intolerancia: agresiones étnicas, atentados extremistas, asesinatos racistas, abusos contra los derechos humanos, discriminaciones y odios. Intolerancias de impacto mundial donde acechan a la concordia democrática para atacar a los sectores sociales más indefensos; minorías y excluidos sociales, marginados, expatriados, etc. Lo que hace resurgir nacionalismos agresivos, totalitarios, y fobias discriminatorias que parecían ya superadas.

Encomios heteróforos que excluyen, que rechazan o conciben como inferior o subalterno al diferente. Prejuicios que no son sino divulgaciones defectuosas e inflexibles. Manifestaciones que se ostentan como un valor superior, como un no a la persona con sus propias y distintas identidades, y como un sí a la identidad personal enfrentada a las de los demás.¹¹⁴

Ligada a situaciones de odio, marginación, segregación y violencia, la intolerancia se evidencia en la colonialidad¹¹⁵ del racismo, de la xenofobia, de la discriminación, del antisemitismo, del extremismo religioso, del sexismo, de la homofobia, del totalitarismo, del nazismo, del fascismo, del integrismo fundamentalista, y de los ultranacionalismos agresivos.

¹¹³ EDUCACIÓN UNESCO. Memorandum de entendimiento para la Alianza de Civilizaciones. En <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/>. © UNESCO

¹¹⁴ A la consternación de las hostilidades bélicas en Gaza, Ucrania, Siria, Irak, se suma su explotación, algo que parece ignorarse. Las violaciones y otras formas de violencia cometidas por los combatientes o los milicianos durante un conflicto armado son consideradas como crímenes contra la humanidad según el código penal internacional, y deberían ser tratadas como tales. En www.20minutos.com.mx/noticia/15798/0/guerras-gaza.../mundo/

¹¹⁵ La colonialidad se compone históricamente sobre un sistema de dominación asentado en un entramado de relaciones sociales intersubjetivas, basadas en la clasificación social jerárquica de la población mundial, sostenida en la idea de raza, articulándose posteriormente en una misma trama de estratificación social, con otras formas de clasificación basadas en la idea de clase y en las ideas de género. En ese sentido es que la idea de raza y el complejo ideológico del racismo, impregnan todos y cada uno de los ámbitos de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, por ende, la naturalización de la idea de raza y sus relacionados ha dispuesto que la posición subalterna de las poblaciones conquistadas sea considerada no como el resultado de un conflicto de poder sino como la derivación lógica de una inferioridad esencial en su condición.

vos. Así que cuando la colonialidad se transforma en la instauración de la intolerancia colectiva presupone un fuerte peligro para la comunidad internacional, especialmente, para la coexistencia de los principios liberales entre los Estados.

Penosamente, y en aproximación a tan inesperada peligrosidad, se vive una sociedad-mundo impreparada para defender la libertad y los derechos fundamentales; una sociedad-mundo que no se asume responsable solidaria ante el deterioro social que oprime. No hay disculpa para facilitar el aprendizaje e interiorización de conductas discriminatorias, excluyentes y violentas, en una vida cotidiana marcada por la competitividad agresiva, el egoísmo insolidario y la subalternidad de las diferencias.

En un contexto de inminentes macro-conflictos, en el que las protestas por la trama existente acontecen en los más diversos ámbitos, y a escalas superlativas, urge dejar atrás el salvajismo de las ideas y la prehistoria de la irresolución humana, para acceder a una metamorfosis de asociación planetaria, conscientes de que el combate de hoy debe desarrollarse en y desde los suelos del espíritu del hombre.¹¹⁶

Es la propia filiación heterofóbica la que a su vez expresa un ultimátum para todos: la exigencia de acabar con los prejuicios que alimentan el odio, el fanatismo y la barbarie; la exigencia de negar un espacio político, cultural o social para cualquier tipo de intolerancia en detrimento de las personas; la exigencia de vencer a la violencia sin violencia, con un estado de derecho verdadero, con una voluntad popular expresada desde la diversidad participativa: consensual, democrática o representativamente, entre muchas otras, en abandono de toda forma de opresión, de totalitarismo o absolutismo. Una ciudadanía sensible y responsable con los tiempos y problemas que le ha tocado vivir. Esto es, un nuevo efecto pacifista.

Determinación que provoque trabajar, preferentemente, por la finalización de la violencia extrema, la erradicación de la coacción urbana y la eliminación de toda manifestación de intolerancia entre las personas, entre sus culturas, en todas las patrias, y en corresponsabilidad solidaria, por la pacificación de los conflictos bélicos internacionales y la abo-

¹¹⁶ En un mundo de xenofobia, de conflictos e intolerancias, la cultura debe percibirse como un camino para la inclusión y la paz y no como una fuente de división y choque entre perspectivas diferentes. En sí ese es uno de los grandes desafíos que la *humanidad* debe sortear en el comienzo del siglo XXI: la intolerancia como un problema que es a la vez ético y político, compuesto por factores muy diversos, estructurales, económicos, ideológicos, culturales y sociales.

lición de la condenas inhumanas en el mundo. Un sentimiento que rechaza a los violentos de cualquier símbolo pues entiende que comparten la misma matriz de odio, identidad excluyente y enfrentada, y negación del respeto a la vida e integridad de la persona.

Una voluntad de transformación que afirma que este no es un problema exclusivamente político, sino cardinalmente social, donde la ciudadanía en su conjunto ha de preguntarse si admite en su seno la violencia y la intolerancia o trabaja por desterrarla de todos los ámbitos, para lo cual habrá que abordar las causas que la originan y detener las circunstancias que la posibilitan.¹¹⁷

Un movimiento contra la intolerancia que convoca al debate moral, político y social. A reaccionar con coraje cívico, a construir una cultura de solidaridad y tolerancia, a levantar un hábitat que no permita anegar las contiendas fratricidas. Un movimiento que incita no sólo a la condena de la intolerancia, sino al ineludible compromiso de trabajar por la paz, los derechos humanos y la cohesión social. Entre tanto se consigue, esto alienta a exhortar, al lado de las víctimas, la vocación, la tentativa de más grande de justicia, en actitud de conciencia y vigilancia, sin olvidar los efectos negativos que la historia ha dejado para no repetirla.¹¹⁸

Una propensión contra la intolerancia que, sobre todo, debe aprender a reconocer, y recoger también, cómo es que el conflicto concreta y constriñe la hechura humana, en primera posición, para la relación con los demás. Oposiciones de expectativas, valores, procesos y resultados entre dos o más individuos, en relación a contenidos o cuestiones recíprocas, en este caso, inherentes al contacto regular entre culturas.

3.2.- El conflicto como resultado de la intolerancia

En lo tocante a un encuentro entre individuos provenientes de culturas diferentes, con un mínimo de posibilidad de entendimiento entre ellos, no siempre es viable lograr una correlación estática, por el contrario, puede detonarse un verdadero choque de significaciones, incomparables e incompatibles entre sí. Aquí, para Morin, el carácter identitario es componente de la condición humana, lo que compone un hecho significativo, ya que su

¹¹⁷ Cfr. Teun A. Van Dijk, *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Madrid, GEDISA, 2009, pp. 129, 166.

¹¹⁸ Cfr. Alain Touraine, *Can We Live Together?: Equality and Difference*, Stanford, CA. Stanford: University Press, 2000, pp. 119-129.

resguardo ostenta, *in continuo*, la posibilidad de aperturar un cerco de defensas subjetivas, en este caso culturales, enérgicamente ininteligibles para los demás.¹¹⁹

Por derivación de esta afirmación, se vive liados a la eventualidad, a la discrepancia, a la disconformidad y a la inconformidad: al *conflicto*. Imperativo de la sustancia humana; inminencia de la propia especie que regularmente se afronta de manera interior, desde las creencias incompatibles que intentan coexistir en la mente hasta cuando se procede de forma incoherente con las propias afirmaciones. Aunque también en el ámbito social ocurre lo propio; cualquier comunidad humana, homogénea o múltiple, extensa o reducida, alterna inevitables conflictos dentro de sí y en aproximación a *otros* conglomerados, otras colectividades.

Individual y socialmente, entonces, el conflicto¹²⁰ nos concreta y nos constriñe. Muchas son las enunciaciones desde este ámbito que se pueden encontrar sobre el término, pero, para efectos de la explicación que se pretende se habrá de asentir la que ofrece Stephen Robbins:

Toda relación entre dos personas, entre una persona y un grupo o entre grupos, implica necesariamente un proceso de comunicación, que puede ser verbal, escrito o corporal. En este proceso interactivo es donde se produce el conflicto. Para que se produzca un conflicto las partes deben percibirlo; sentir que sus intereses están siendo afectados o que existe el peligro de que sean afectados. Esto involucra posiciones antagónicas y oposición de intereses. [...] el conflicto es un proceso que se inicia cuando una parte percibe que otra la ha afectado de manera negativa o que está a punto de afectar de manera negativa alguno de sus intereses.¹²¹

La colisión socio-antagónica, por ende, es una constante del género humano, una circunstancia antropológica, inmanente y presente en todos los ámbitos relacionales: cónyuge, familia, organizaciones sociales y políticas, grupos religiosos, étnicos, nacionales o transnacionales, etc. etc. Para Yoritomo Tashi: “El antagonismo crece en todas partes donde se manifiesta la vida. En la lucha eterna entre el alma individual y el alma social [...]”¹²².

¹¹⁹ De suyo, la cultura se forma por el agregado de instituciones, creencias o prácticas concretas interactivamente conexas; a través de las cuales una colectividad reafirma su presencia en tiempo y espacio precisos y concisos ante los demás: *otros* individuos, comunidades, el mundo mismo. Cfr. Edgar Morin, *EL Método V, La humanidad de la humanidad*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 69, 183-189.

¹²⁰ Según el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española la palabra conflicto procede etimológicamente de la voz latina *conflictus* que significa lo más recio de un combate. Punto en que aparece incierto el resultado de una pelea. Antagonismo, pugna, oposición, combate. Angustia de ánimo, apuro, situación desgraciada y de difícil salida. Real Academia Española; Diccionario de la Lengua Española, T. I, Vigésima edición, 1984, p. 358.

¹²¹ Stephen P. Robbins, *Comportamiento Organizacional, Conceptos, Controversias y Aplicaciones*, Madrid, Editorial Prentice Hall, Sexta Edición, Cap. XIII, 1994. P. 461.

¹²² Yoritomo Tashi, *Las doce enseñanzas*, Madrid, Librería Argentina, 2010, pp. 76-77.

Altercados que usualmente principian con un incidente de confusión o desconcierto en la comunicación, y que rápidamente provocan la interpretación errónea y la apertura de un sumario de suspicacia recíproca que engendra confrontación interpersonal y/o grupal. Así, lo que surge de manera inter-individual atrapa los más altos niveles comunitarios y sociales. Divisorias inter-grupales que mutan a lo cultural para instituirse como formas justificadas de vida que diferencian y separan simultáneamente. Arbitrariedades que subscriben rencores perennes entre naciones, etnias o religiones que luego se trasladan de una des-cendencia a otra.

Así que, el conflicto representa la incompatibilidad, real o percibida, de expectativas, valores, procesos y resultados entre dos o más individuos, en este caso, provenientes de culturas diferentes, en relación a contenidos o cuestiones propias o bilaterales. Variaciones en la autoconstrucción producto de las diferencias culturales. Divergencias enunciadas, las más de las veces, a través de estilos culturalmente diferentes para manejar la discrepancia y la disputa.¹²³

Pero el abordaje de un conflicto intercultural no sólo dependerá del trabajo que se pueda realizar sobre las diferencias, en forma ordenada, sino también del *desorden* que puedan tolerar las sociedades humanas, y que sobreentiende la presencia, en algún momento, de un mínimo de libertad.¹²⁴ Ello queda corroborado por Castelles cuando afirma que la cultura está orientada y mantenida socialmente; ella se hereda mediante un sistema de transmisión con formas simbólicas que constituyen parte del patrimonio de los grupos humanos para proporcionarles el entorno donde se desarrollen bajo su influencia.¹²⁵

Para la interculturalidad, desde Morin, el gran peligro se produce cuando el valor o valía de un *alguien* es negado por un *otro* proveniente de una cultura diferente; cuando no se le permite tener inclusión genuina en la crónica de ese *otro*. Al liquidar los valores cultu-

¹²³ Todo proceso de socialización cultural es influenciado por nuestras necesidades vitales, y expectativas personales. Vivimos una doble dimensión: individualidad/colectividad dentro de un continuo de diferencias que debe ser usado como arranque para entender tanto las divergencias básicas como las similitudes. Cfr. Remo F. Entelmann, *Teoría de conflictos*, Buenos Aires, Gedisa, 2005, pp. 62-67

¹²⁴ Desde esta visión la creatividad y la invención, aunque consideradas una forma de desviación al orden preestablecido, sugieren pensar que el uso del *desorden* es siempre importante. No es un asunto de embrollo menor pensar en soluciones creativas, distintas de las soluciones paradigmáticas propuestas por la historia, la cultura, las creencias, etc. Quienes atraviesan por un conflicto pueden crear y recrear soluciones impensadas si apelan a su propia inventiva.

¹²⁵ Cfr. Manuel Castells, *Un paso más hacia la Inclusión Social*, Madrid, Ed. Plataforma de ONGs de Acción Social, 2003, pp. 66-71.

rales ajenos, lo más propio de los demás, el conflicto emerge. En sí, es el sentido nacionalista que quiere considerarse como la única verdad-totalidad; es la reclusión cultural, nacional y religiosa, que olvida la solidaridad con los vecinos y, de forma más amplia con las demás sociedades humanas.¹²⁶

En este sentido, la identidad grupal se instituye entonces como uno de los más grandes mecanismos hacedores de intolerancias culturales que, gradualmente, consolidan la marcación de diferencias ciudadanas, raciales, religiosas, entre otras. Más que una mera construcción social para adjudicar una forma de ser, pensar o actuar; las identidades culturales fundamentan el conflicto que remarca los límites con aquel al que se considera un extraño, superior o inferior, aunque sin las suficientes evidencias para hacerlo.¹²⁷

El conflicto intercultural, entonces, no está en los hechos, sino en la historia que cada persona produce, y de cómo cada uno de los querellantes percibe a su colindante. Un espacio complejo, relacional, donde cada historia está en interdependencia de la *otra*; una trama entrelazada de percepciones que apenas concordarán en un mínimo excedente, ya que cada una de las partes en conflicto posee desiguales intereses y objetivos. Diferencias culturales que pueden importar el comienzo de un infundado e innecesario arrebató de intolerancia cultural.¹²⁸ Así, desde el interior de la ideología occidental, confundidos por la polarización de las evidencias culturales y sociales, diligentemente se establecen dos visiones adversas de la cultura, en las que, si en una de ellas se pondera el conflicto subyacente a cada uno de todos esos fenómenos polarizados, la otra enfatiza la necesidad de encontrar vías de comunicación; vías de mediación que trasciendan la resolución disyuntiva de las oposiciones. Esto, desde luego, provoca en definitiva la colisión de dos enfoques culturales antagónicos: uno marcado por el conflicto, el otro por la necesidad de diálogo.

De ahí que para bien interpretar las equivalencias y disimilitudes en los encuentros culturales sea necesario, por un lado, consolidar un ambiente de inclinación por la diversidad cultural, por el otro, mantener una alineación que acepte cómo las culturas se proyectan

¹²⁶ Cfr. Federico Finchelstein, *La Argentina fascista: Los orígenes ideológicos de la dictadura*, Buenos Aires, Grupo Editorial Sudamericana, 2012, p.16-19.

¹²⁷ Un mecanismo de embudo social que especifica y filtra la pertenencia a una comunidad, y donde la aceptación del *otro* no es más que una maniobra para que éste se mantenga sometido dentro de nuestros suelos y fronteras culturales. Un sujetamiento cultural que no es más que un artificio subjetivo para defendernos de lo diferente, de lo que consideramos extraño y pernicioso.

¹²⁸ Cfr. Federico Finchelstein, *La Argentina fascista: Los orígenes ideológicos de la dictadura*, Buenos Aires, Grupo Editorial Sudamericana, 2012, p. 26-30.

y diferencian desde el interior y a través de sus fronteras. Un continuo de transiciones y variabilidades substanciales que supera, por mucho, cualesquier espacio físico, para insertarse en el carácter psíquico, emotivo y volitivo de las fronteras, para cada individuo, para cada conglomerado social, para cada Estado.¹²⁹

3.3.- Las fronteras: expresión cultural

A partir de las afirmaciones conflictivas de índole intercultural crecientes a nivel mundial, sectarismos e intolerancias obligan a la indagación sobre el término frontera, específicamente en cuanto a la interpretación de límite geofísico, como una demarcación tangible que circunscribe y contiene a un conglomerado social específico.¹³⁰

Desacertadamente, se propone el término frontera sin precisar su objeto, así, se le singulariza únicamente a manera de límite, de separación o marcación geográfica. Sin embargo, también representa un signo de algo compartido, una identidad. Dimensión simbólica del psiquismo sociocultural que reafirma patrones identitarios; que desorienta toda posibilidad de tolerancia de la diversidad cultural; y que promueve y ocasiona desavenencia intercultural.¹³¹

Aquí un punto de especial importancia se observa. Los defectos del uso del término frontera producen no sólo una disyunción político-espacial entre comunidades o Estados, sino también, y más que nada, cambios especulativos complejos de significación inmaterial, donde la frontera intangible se traduce en un límite restrictivo que obstruye el paso a la comunicación intercultural, a su concreción, por lo que el individuo se ve impedido subjetivamente de la consecución de una genuina posibilidad de diálogo intercultural.

La frontera se presenta, entonces, como un mecanismo determinante de los modos ser de la persona; de su afirmación en el mundo a través de la idiosincrasia, las costumbres o tradiciones, el culto, las instituciones políticas, etc. De esta manera, los términos: nación,

¹²⁹ Cultura, en este caso, se define como un sistema de conocimiento, significados, y acciones simbólicas que es compartido por la mayoría de los miembros de la sociedad.

¹³⁰ Cfr. Raimon Panikkar, *La interpelación intercultural, El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 101, 160.

¹³¹ Cada contexto cultural ostenta al menos tres tipos de fronteras: étnicas, socio-económicas y generacionales. *Étnicas*, aquellas que ponen en contacto a culturas con una tradición e identidad claramente definidas. Poner frente a frente cada una de esas culturas y su inevitable intercambio. *Socio-económicas*, aquellas en que las diferencias étnicas se desdibujan y en su lugar se generan enfrentamientos e interacciones entre sectores diferenciados por su status socio-económico; elites dirigentes, clases medias o clases populares. *Generacionales*, aquellas en que se producen enfrentamientos por el hecho de pertenecer a espacios de tiempo diferentes.

patria, religión, cultura, aún bajo la pretensión de ser universales, importan límites a las emociones, y éstas a aquellos, a los actos reflejos y a los comportamientos culturales. Tal singularidad explica, en gran parte, la doble extensión de una frontera, porque, en tanto que límite material que frena la coexistencia humana, es al mismo tiempo una especificación, una alteridad sucesiva, que disocia a grupos de individuos entre sí.

Así, para Trías, el límite se vuelve un concepto resbaladizo y de ambigüedad bulliciosa, insinuante. Una realidad polisémica; existen tantas y copiosas maneras de entenderlo como cosmovisiones, descripciones o nominativos que se le apliquen.¹³² Asimismo es complejo, apunta Morin, porque en su formación y devenir coinciden factores dinámicos: culturales, étnicos, filológicos, económicos, generacionales, etc. Todas tipologías culturales privativas a cada grupo o comunidad.¹³³

De ahí que, para Kavanagh, “[...] las fronteras deban pensarse no sólo en condiciones de territorialidad, una manera de disociación lineal obligada, sino como un espacio de energético canje de vida social entre muy variadas extensiones culturales”¹³⁴. Las fronteras han de ser entendidas como un principio hermenéutico de inscripciones y conexiones heterogéneas, muchas de ellas con altos grados de disonancia entre sus propios integrantes, y otras colectividades; que sientan las bases limítrofes de un medio de irresolución, y ceden a la inercia de un proceso o situación compleja de choque entre modos de vida erigidos histórica y socialmente por y en una asociación/disociación progresiva, inacabable.

Es por ello que al articular la materia o el objeto de la frontera con los dinámicas identitarias no deben ponderarse sólo sus dimensiones espaciales, sino también orientarse hacia una aproximación nomológica de la idea del *bien* de su existencia. Desde esta perspectiva, conceptos como comunidad, ciudadanía, guerra, paz, desplazamiento, nación, etc., inscritos o sustentados desde una cronología y una geografía evolucionadas hacia el *bien*; que acepten la participación positiva de las emociones humanas, producirán dinamismos

¹³² El vocablo frontera concentra una diversidad de significaciones; puede referirse a una marca arbitraria trazada sobre un territorio; a un accidente geográfico que irrumpe como cerco; a la existencia de una población relegada dentro de una sociedad más establecida, o bien, y no menos importante, puede distinguir el oportunismo de una comunidad agresiva sobre otra menos capacitada para preservarse. *Cfr.* Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Ediciones Península, 2000, p. 39-42.

¹³³ *Cfr.* Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 68-81.

¹³⁴ William Kavanagh, “La Naturaleza de las Fronteras”. *Revista Historia y Fte. Oral*, Nº 12, Barcelona, 1994, p. 7.

colectivos que sobrepasen el intento preceptivo para el cual fueron circunscritos, para luego producir juicios, prejuicios, emociones o acciones altamente complejas.¹³⁵

Por tanto, es de ahí de donde debe surgir el esfuerzo para establecer un compromiso con la comunicación intercultural más allá de las fronteras espaciales y de las estrategias de poder estacionales, apunta Danilo Martuccelli. Para lo cual, él mismo propone una poética de la solidaridad.¹³⁶ La cuestión parece asequible, pero, hasta qué punto se puede apelar a la solidaridad, que vence toda forma de frontera, y a la tolerancia, que jerarquiza a veces los límites, en un mundo que padece un déficit grotesco de humanismo. Cómo inscribirse en una dinámica de solidaridad sin una ética de reconocimiento y sin una cultura de tolerancia. Hoy, aún bajo el subterfugio de un patrocinio solidario se edifican murallas que separan mundos que batallan por la misma causa. El conflicto israelí-palestino¹³⁷ traduce ampliamente esta trágica radicación de la frontera.

Desde esta orientación, apunta Panikkar, existe pues la aspiración de contribuir al consenso internacional a través del *diálogo* y en favor del respeto por las diferencias culturales, y el intercambio entre ellas. Una manera de facilitar el basamento de sociedades más libres y solidarias, más conscientes de las oposiciones, de la aculturación¹³⁸ y de la integración cultural, siempre implícitas en los sumarios de ascenso o degradación de la estabilidad delimitante de las fronteras.¹³⁹

¹³⁵ Esta conexión que Taylor establece entre aquello que somos y el significado del bien para nosotros, es estudiada amplia y profundamente en su obra *Fuentes del yo*. Él expone ahí sus ideas sobre la agencia humana, una persona o un yo, a partir de una comprensión acerca de cómo se han desarrollado nuestras ideas del bien.

¹³⁶ Cfr. Danilo Martuccelli, “La irreductibilidad de los bienes sociales”, *Revista de Humanidades*. Santiago, UNAB, 1997, pp. 20-29.

¹³⁷ El palestino es un ser que vive en suspenso. Víctima de la historia y de la geografía, de una política paranoica y agresiva, vive la frontera como una tragedia porque se desplaza frente a una voluntad de poder gestionada por un coeficiente bastante elevado de adversidad y crueldad. La frontera aquí no es sólo una cuestión espacial, incluso si dos identidades se entredesgarran para apropiársela o recuperarla, es una apuesta existencial que hace estallar todos los límites posibles entre la vida y la muerte, el sí-mismo y el *otro*, la guerra y la paz, la tolerancia y su contrario, etc., se trata de una situación extrema que hace desbordar las expresiones del odio y las tendencias al desafío. En este caso la frontera es definida como la expresión de una tendencia al dominio y al rechazo, y como la expresión de un ideal mítico que quiere concretizarse mediante la exclusión del *otro*, condenándolo en guetos cercados mediante incontables puntos de control, muros, combate, etc.

¹³⁸ La aculturación hace referencia al proceso social por el cual una persona, un grupo o una comunidad ve transformado su sistema cultural a partir de la adquisición de nuevos valores culturales. La aculturación se considerada un fenómeno positivo, o negativo, en tanto que puede representar la integración pero también la pérdida de identidad.

¹³⁹ Cfr. Raimon Panikkar, *La interpelación intercultural, El discurso intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 134-136.

Así, las fronteras tendrán que dejar de ser estructuras suspendidas; murallas que se instauran, resguardan o asaltan, para transmutarse en verdaderas vías de emancipación cultural, especialmente, de rompimientos etnocéntricos, para revertirse en zonas de interculturalidad accesibles, de procesos versátiles cuya ambigüedad limítrofe dé paso al establecimiento bilateral de incontables reordenaciones: culturales, sociales, políticas, religiosas, económicas, etc.¹⁴⁰

3.4.- La identidad étnica

Hoy, dentro del amplio ámbito de las restrictivas socioculturales, lo que se asiente como *identidad étnica* resulta ser una de las más extremas en la conformación del atributo cultural humano. Apreciado como algo que debe ser perdurable e indestructible, lo *étnico* ha transmutado en un carácter diestro para dar rígida definición demarcatoria a un grupo, a una comunidad, prácticamente en su totalidad.

Pero, ¿existe tal cualidad identitaria? ¿Existe acaso algo verdaderamente característico en estos descargos de índole cultural que posibilitem hablar de un grupo étnico como tal?, y no, como piensan algunos, que sea ello una mera vía de justificación que subordina, entorpece y coarta las posibilidades de apertura a los demás, a la concordancia intercultural.

Un fundamentalismo reformado, señalan otros, que personifica sólo una pura y obstinada *etnomanía*; la glosa moderna de la segregación de las clases sociales, la discriminación racial y, en los ámbitos democráticos, una fuerza antiliberal, por tanto, reaccionaria. Lo que se vive, dicen, es falacia, no identidad. Acaso, ¿otra más de las derivaciones límite-sociales que dificultan la resolución de un genuino diálogo intercultural?¹⁴¹

De lo anterior se desprende que intentar establecer una definición abarcativa sobre las etnicidades puede implicar una tarea de amplias e ilimitadas oposiciones. Evidentemente, la resolución de un concepto unívoco es cada vez menos accesible dadas las características complejas que hoy las personas poseen: costumbres, origen, patria, ética o moral social, dogma, entre muchas otras.¹⁴² A más de, y de acuerdo con Stavenhagen, grave error es

¹⁴⁰ Cfr. William Douglas, "Las Fronteras: ¿Muros o Puentes?", *Revista Historia y Fte. Oral*, N° 12, Barcelona, 1994, p. 45.

¹⁴¹ Cfr. Marc Augé, *El sentido de los otros*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 50-58.

¹⁴² Rasgos que se modifican por factores como la movilidad territorial, causas económicas, apertura de comunicación e interacción, interpenetración étnica en los estados modernos. Característicos que, desde luego, no son por sí mismo aptos para transformarse en exclusivos de un determinado grupo social.

apostar por una noción monolítica, ya que de conseguirlo, ello impediría comprender la totalidad del fenómeno étnico, y su influencia, entre nuestras sociedades y culturas modernas. Equívocamente ello presupondría que la permanencia de los límites étnicos no presenta problemas y que la exclusión social está dada para ser aceptada implícitamente.¹⁴³

Lo cierto es, independientemente del forcejeo conceptual implícito, y para efectos de esta indagación, que la identidad étnica es una especificación de la identidad social asentada sobre cúmulos de incompatibilidad que algunos grupos ostentan como unidades socioculturalmente determinadas, y que, usualmente, interactúan a un nivel reducido dentro de sociedades más anchas y envolventes. Una forma de organización social en la que sus insertos empuñan su *etnicidad* para categorizarse a sí mismos, y a los *otros*, con directrices interactivas tendientes siempre a la restricción delimitante.¹⁴⁴ Es así como estos agregados, cargados de un abusado ensimismamiento, dejan de ser casuales para transmutarse en componentes límite-causales en toda dinámica social.

En este sentido, supone Fredrik Barth, es la propensión al *límite* lo que tales agrupaciones aprovechan y explotan para su definición, y no, como usualmente se piensa, que sea ésta una derivación más de la concreción cultural que ellas mismas confinan.¹⁴⁵ Mentalmente, existe pues una referencia delimitante a un *nosotros* en contraposición a un *otro*; posición de resistencia¹⁴⁶ que posibilita e impulsa el comienzo del conflicto intersocial a través de la movilización grupal en líneas étnicas para solventar sus respectivos intereses.

¹⁴³ Cfr. Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 119-129.

¹⁴⁴ Un ejemplo de ello es el discurso público mapuche de Temuco, a través del cual los dirigentes de organizaciones y otros representantes de la comunidad mapuche se dirigen a la sociedad global para reclamar por sus derechos y exigir el cumplimiento de sus reivindicaciones y respeto por su identidad. Cfr. Teresa Durán, "Contacto Interétnico Chileno Mapuche en la IX Región", *Revista Cultura, Hombre, Sociedad*, Temuco, 1984, pp. 11-18. DOI: <http://dx.doi.org/10.7770/cuhso-V1N1-art130>

¹⁴⁵ Las categorías étnicas proponen un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenido en los diferentes sistemas socioculturales. Cuando se les define como grupos adscriptos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente; y están sujetas a la conservación de un límite. Los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar del mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros; más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante el hecho real es que a pesar de ello, subsiste la dicotomía entre los miembros pertenecientes a un mismo grupo y aquellos que son considerados extraños. Cfr. Fredrik Barth, *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*, México, FCE. 1976, p.12-19.

¹⁴⁶ El término resistencia se opone al de asimilación y admite sólo en forma condicionada el de integración. La resistencia cultural se comprende como elemento del sistema de relaciones de los pueblos indígenas con la sociedad global de acuerdo a la teoría del control cultural formulada por Guillermo Bonfil Batalla. En Teresa Durán, "Contacto Interétnico Chileno Mapuche en la IX Región", *Revista Cultura, Hombre, Sociedad*, Temuco, 1984, pp. 11-18. DOI: <http://dx.doi.org/10.7770/cuhso-V1N1-art130>

Particularmente, en el ámbito del coeficiente intelectual, los estudios actuales demuestran que no existe evidencia alguna de diferencias de inteligencia basadas en la biología entre razas, clases o etnias. De este modo, la idea de diferenciación intelectual, como construcción mental, expresa sólo una práctica básica de dominación u opresión de unos grupos sobre otros. En este mismo sentido, para Wieviorka, el determinismo genético sobre el comportamiento cultural es inexistente. La significación étnica nada agrega a la de cultura; los supuestos etnotipos concretan únicamente una selección de invenciones ideológicas infundadas; extracientíficas. La etnicidad no se conforma por componentes biológicos: el genotipo representa sólo la ordenación genética de un sujeto; un conjunto de genes individuales. No hay genotipos colectivos, menos aún etnotipos.¹⁴⁷

De ahí que, desde el interior de las ciencias antro-po-sociales, bien suponga Stavenhagen: a la etnicidad hay que entenderla sólo como un concepto explicativo, y no como se le ha hecho parecer, un suceso dado y concluyente de un determinado grupo social.¹⁴⁸ Los rasgos tomados en cuenta para establecer divergencias limitantes étnico-culturales no se asientan en la suma de *diferencias objetivas*, sino solamente en aquellas que los propios disociantes consideran significativas.¹⁴⁹

En concordancia, para Benhabib, la identidad étnica de un grupo radica sólo en el *uso subjetivo*, simbólico o emblemático, de cualesquier atributo cultural, con la pretensión de desigualarse de los demás, de *otros* grupos.¹⁵⁰ Distintivos que pueden ser colectados desde fuera o promovidos desde dentro. Restrictivos de carácter social, más que geomorfológico, basados en la estereotipación del *otro* por los rasgos que exhibe en contraposición al *noso-*

¹⁴⁷ Cfr. Michel Wieviorka, *Sin racismo*, Cartagena, Púgoz Editora, 1969, pp. 58-60.

¹⁴⁸ Cfr. Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 119-131.

¹⁴⁹ En este sentido, el escogimiento de los rasgos étnico-identitarios, destinados a emplearse como caracteres o distintivos de apartamiento social, puede resultar peligrosamente arbitrario, ya que la mayoría de estas representaciones son adoptadas en sumisión a factores intrínsecos que hacen, o no, significativa la representación que se ostenta.

¹⁵⁰ En el caso de los mapuches, ellos han desarrollado discursos generados en medio de procesos lingüísticos y socioculturales, matrices de significación, modelos simbólicos y tipos discursivos propios de su proceso de interrelación con la sociedad global y en los cuales se hace referencia a otros grupos indígenas u originarios y a la comunidad internacional. Este complejo discursivo está inmerso en las conflictividades de la globalización y modernidad propias del proyecto de la sociedad global, y en él la sabiduría tradicional del *ad mapu* se incluye en una postura crítica, reivindicativa y demandatoria ante la sociedad mayoritaria, para expresar descontento y reiterar afirmaciones y exigencias referidas a derechos, territorio, economía, lengua, creencias, cultura, identidad. Cfr. Teresa Durán, "Contacto Interétnico Chileno Mapuche en la IX Región", *Revista Cultura, Hombre, Sociedad*, Temuco, 1984, pp. 31, 52. DOI: <http://dx.doi.org/10.7770/cuhso-V1N1-art130>

tros. Característicos¹⁵¹ como la fisonomía, el lenguaje, el culto, la dieta, el atuendo, y demás usos, considerados distintivos en tanto que indiquen al *otro* quién es quien y de dónde se procede. Prácticas culturales comerciadas por las eficiencias de un simbolismo dogmático, interior, que los demás, los intrusos, deben respetar.

Pero ¿hasta qué punto se debe aceptar que estos dinamismos sean verdaderamente participes en la construcción limítrofe de los modos de ser, de los comportamientos socio-relacionales? Éste, quizá, es el punto más remunerativo al que se deba poner atención, pues para que las relaciones interétnicas sean sosteniblemente exitosas, al menos funcionales, han de presuponer siempre una estructura-base para su ejecución; donde, a pesar de que la diferenciación étnica transmute a los *otros* en extraños, suponga así mismo un reconocimiento restrictivo de la propia libertad, esto, para poder llegar a un posible entendimiento solidario.

Así, plantea Iris M. Young, si la interacción ha de ocurrir entre individuos procedentes de culturas desiguales, entre *incógnitos*, es de dar por sentado que sus incompatibilidades tendrán que reducirse y someterse, pues el quehacer de toda interacción social requiere, y promueve, ante todo, el abundamiento de concordancia entre las diferentes apreciaciones y significaciones de sus participantes, esto, para poder lograr un entendimiento y acoplamiento equitativos.¹⁵² Mínimos étnicos que se mantienen como unidades significativas sólo si son acompasados por diferencias culturales constantes, firmes. Máximos étnicos que canalizan la vida social a una organización compleja más amplia de conducta en las relaciones sociales, en este caso de índole intercultural.

Justamente aquí, donde quiera que las identidades sociales estén organizadas y reguladas por tales principios, existirá la posibilidad de una interacción ordenada y en respeto a los límites que sostienen lo que pudiera constituir una diversidad étnica dentro de sistemas sociales circundantes más amplios.¹⁵³ De ahí entonces que, el contacto de los grupos étnicos, implique no sólo criterios y señales de identificación, algo imprescindible en toda relación humana, sino también, y sobre todo, de esa estructura-base de interacción que tolere y

¹⁵¹ Cfr. Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, pp. 221, 234.

¹⁵² Cfr. Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Boston, Oxford Political Theory, University Press, 1990, pp. 217-226.

¹⁵³ La identificación de una persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una participación de criterios de valoración y juicio. Esto significa que entre los miembros de un grupo étnico debe existir un acuerdo tácito que permita la diversificación y expansión de su relación social.

soporte la permanencia de las diferencias culturales. Una alineación que, para efectos de la dinámica intercultural y la práctica de un diálogo efectivo, ha de desbloquear la certeza y estabildades propuestas por un monoculturalismo occidental opresor.

3.5.- Pluralismo cultural en choque

La globalización es una realidad que avanza de manera acelerada e indetenible con influencia creciente en todos los habitantes del planeta. Hoy, el mundo está inscrito dentro de un proceso globalizador inédito: social, político y económico, donde la fractura de fronteras entre Estados orienta la suma de individuos diferentes para desarrollar nuevos dogmas, usos y modos de vida, regularmente apartados de sus culturas de origen. Frente a una homogeneización imparabile todas las sociedades del mundo inician su reconstrucción en la pluralidad de los contrastes culturales.

Si bien estos dinamismos especifican una fusión histórica para la humanidad actual, también aumentan, inevitables, las discordancias entre naciones, entre individuos, entre culturas, pero sobre todo, entre intereses, prácticamente económicos, cuyo beneficio es sólo para unos cuantos en detrimento de los más. Aquí, de acuerdo con Fornet-Betancourt: el fenómeno de la globalización hace enfrentar hoy un proceso de consecuencias decisivas que cambian y transforman las condiciones de vida para todos. Globalización como resultado de una expansión incontrolada del neoliberalismo político y económico con la finalidad de homogeneizar y monotonizar el planeta según las exigencias de un mercantilismo excesivo.¹⁵⁴

En concordancia, Dalla Costa subraya que a pesar de que la globalización tiene un efecto positivo importante, al aproximar a todas las personas del orbe, al hacer copartícipes a todos de una economía única, entrelazada e interdependiente, cuyos beneficios son innegables para incontables personas, a pesar de todo ello, la globalización ha transformado el planeta en un mundo total, pero no en un mundo equitativo, por lo que las diferencias entre culturas, países, regiones y vecinos parecen más agudas e inevitables. Esto exige tratar de resolver la disyunción de optar entre un mundo único o la multiplicidad de sus partes.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Brouwer, 2001, pp. 72-91.

¹⁵⁵ Cfr. John Dalla, *El imperativo ético. Por qué el liderazgo moral es un buen negocio*, Barcelona, Paidós, 1999, p.13.

Ciertamente, afirma Salas Astrain, si el mundo se fractura cada vez más con culturas y civilizaciones que se rechazan entre sí, bajo el intento de retener su individualización ante una globalización despersonalizadora, hoy habrá que ocuparse de la crisis que atraviesan dichas sociedades cuando los bases de su unidad se quebrantan y se propicia el enfrentamiento entre sus individuos. Una historia de conflictividad instituida en la dialéctica de la negación del otro, así como en la desaprobación de la dispersión cultural de los demás.¹⁵⁶

Así, dentro de un aparente complot globalizador y ante un horizonte de elocuente pluralidad cultural en choque, preexiste el peligro de que los individuos se limiten sólo a sobrellevarse entre sí, a no ser lo suficientemente empáticos con los demás, lo cual, asimismo, incluye un difícil porvenir para la comunidad humana como tal. Conque, en un mundo globalizado, al no existir una genuina convivencia social armónica, puede afirmarse que el individuo humano, sus poblaciones y firmezas culturales, se hallan sometidos fatídicamente a múltiples formas de dominación arbitraria; aunque no sin la posibilidad de construir y reformular, si se quiere, un espacio más propicio para el crecimiento de una verdadera fraternidad humana.¹⁵⁷

No obstante, para Fonet-Betancourt la meta de concordia no debe, en ningún caso, considerarse como la pacificación de la polémica entre los opositores, como si sólo se tratara de reunir a los mismos en un plano superior para conciliarlos y ordenarlos. Si bien la coexistencia intenta la armonía social, no obstante, ésta no debe surgir por la vía de las gestiones reduccionistas, como lo intenta cierto derecho occidental. La genuina compatibilidad, al contrario, marca un acuerdo que ha de lograrse sólo por la firme interacción en el ámbito histórico-práctico y por la base intercomunicativa sucesiva de los discursos, dentro del propio esclarecimiento de sus altercados.¹⁵⁸

Aunado, entonces, a una globalización como realidad obligada, y a un ideal de entendimiento inserto en la diversidad cultural, regularmente difícil de alcanzar, se hace necesari-

¹⁵⁶ Cfr. Ricardo Salas Astrain, "Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural". *Revista de filosofía*, ISSN-e 0798-1171, Vol. 41, N.º. 2, 2002, pp. 17-29.

¹⁵⁷ Hoy se revela una doble crítica respecto a la problemática plural y compleja de lo intercultural y de la ambigüedad eficazmente simbólica de la identidad, pues el acercamiento intercultural puede fácilmente presentarse de una manera acrítica y reforzar así una forma de dependencia cultural e ideológica. A partir de aquí, toda cultura se expone a intersecciones, a préstamos y a interferencias; hay elementos de una cultura que intervienen en otro capital cultural sin por tener que alienarse ni encerrarse en una dependencia cultural. Cfr. Mohammed Nour Eddine Affaya, "Espacios de la interculturalidad. Lo intercultural o el señuelo de la identidad". *Revista CIDOB d'afers, Internacionals* No. 36. Barcelona, 1997, p. 27.

¹⁵⁸ Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *Cultura y poder*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p. 47.

rio repensar en cómo posibilitar la convivencia frente a los riesgos que comporta, porque no se trata meramente de percibir, transigir o tolerar al *otro*; tampoco de esencializar las identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Se trata, más bien, de hallar una respuesta para impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, articulación, asociación y diálogo, entre seres y saberes, sentidos y prácticas, lógicas y racionalidades, siempre ilimitados.¹⁵⁹

En este sentido, de acuerdo con Panikkar, el objetivo se halla en la búsqueda de un paradigma intercultural que apueste por la reconstrucción de relaciones equilibradas; y más específicamente, por un diálogo que verse en la compensación entre individuos heterogéneos, incomparables, por sus *modus* desiguales. Una ética intercultural que asuma el desafío de encontrar mediaciones entre la hermenéutica del sentido cultural y la pragmática del discernimiento de los sujetos implicados.¹⁶⁰

De esta manera, la tan priorizada globalización cultural ha de quedar determinada por la formación de una ética integral, capaz de sistematizar significados y valores sobre los que se pueden construir relaciones entre personas, poblaciones, formaciones culturales, y de todos con el ecosistema. Una ética que promueva el respeto a la vida, a las diferencias y al diálogo. Una ética intercultural que se justifica, por tanto, como un planteamiento que apunta a la posibilidad de que exista un futuro de paz para el planeta y sus habitantes, donde los seres humanos se comprometan consigo mismos y con su entorno, a fin de garantizar, no ya la supervivencia, sino la convivencia verdadera entre sí.

De ahí que la ética intercultural que se intente escrutar debe centrarse en el núcleo mismo de la pluralidad congénita a las sociedades multiculturales presentes, y no sólo en la idea de resolución de conflictos inter-comunitarios, cuanto más, inter-étnicos. Aquí radica la cuestión prudente de cómo poder dar cuenta de las relaciones con el *otro*; no sólo con el excluido, el necesitado, sino también con el forastero, y mucho más radicalmente, con aquel que se ostenta con ideas contrapuestas. Postulación que remite, de acuerdo con Morin, al reconocimiento del *otro* como particularismo de la interculturalidad, donde la mate-

¹⁵⁹ Cfr. Jürgen Schuldt, *Globalización, mito y realidad*, Quito, Trama Social Editorial, 1998, pp. 12-23.

¹⁶⁰ Cfr. Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 19-26.

ria prima de la misma se define cualitativamente por la alteridad del *yo* mismo con el *otro*.¹⁶¹

De ahí también la importancia de una ética intercultural como un recurso polifónico energético, donde las culturas hablan desde sí mismas, desde sus enfoques del mundo, desde sus prioridades y requerimientos, donde reivindican su derecho a la identidad y a la diferencia; a negar como aceptada una universalidad comprometida con la estandarización, con la homogeneidad. Desde luego, no se desdeña la posibilidad de una eficacia de universalidad si ésta es beneficiada por la pluralidad de construcciones culturales, evidentemente trazadas a partir de sus autenticidades éticas.

Conceptos, procesos y proyectos de interculturalidad que resignifican la relación e intercambio entre culturas desiguales en términos imparciales, en condición de afinidad. Acercamientos y reciprocidades proyectados a partir de la comunicación y el aprendizaje permanentes entre personas, grupos, tradiciones, valores, conocimientos, lógicas y racionalidades desiguales, aunque más orientados a cimentar, organizar y aplicar un respeto mutuo de las capacidades de los individuos y las colectividades, por encima sus diferencias culturales y sociales.¹⁶²

Interculturalidad que reseña, de acuerdo con Morin, relaciones complejas: negociaciones e intercambios culturales, que buscan desarrollar una interacción entre personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes; una interacción que admite y parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, y de las condiciones institucionales que limitan la posibilidad de que el *otro* pueda ser considerado sujeto con capacidad de actuar: identidad, diferencia y agencia.¹⁶³ Un ámbito donde, desde la diversidad, pueda lograrse el entendimiento social a través de la inclusión. Una iniciativa de vida que garantice las relaciones positivas y enriquecidas entre los miembros de sociedades diversas. Reconocimiento de la pluralidad cultural que pone de

¹⁶¹ Cfr. Edgar Morin, *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Madrid, Paidós, 2009, pp. 13-17.

¹⁶² Procesos de intercambio que no constituyen un simple contacto o relación entre culturas, como ha sucedido históricamente y como ocurre cotidianamente en espacios culturalmente compartidos. Por el contrario, procesos de intercambio que apuntan a algo mucho más profundo que pretende confrontar las desigualdades y los fanatismos incipientes dentro de los intercambios culturales, entre las culturas mismas.

¹⁶³ Cfr. Edgar Morin, *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Madrid, Paidós, 2009, pp. 13-17.

frente la existencia del *otro*, sus diferencias, para lo cual Panikkar propone el *diálogo* para el alcance de una convivencia efectiva.¹⁶⁴

Un desafío de amplias proporciones que, a manera de estrategia integral, da paso a la posibilidad de construir y desarrollar una relación intercultural crítica, propositiva, con el *otro* y con lo otro. Una particular y muy compleja propuesta filosófica-moral sobre el compromiso ético de una vida en común; donde los sujetos auto-implicados puedan superar los forzamientos de sus certitudes culturales, incluso, las de carácter moral: singulares, impares, devenidas de sus culturas originales.

3.6.- La supresión de las fronteras horizontales

El multiculturalismo¹⁶⁵ es un proyecto éticamente fallido. Hay, sobre todo, discriminaciones conscientes y establecidas, que ni la educación ni el sentido común consiguen ordenar. Por diversos motivos, cada quien vive al margen de la pluralidad cultural de su propia sociedad; sus propios usos lingüísticos, sus modos de comunicación exclusivos; cada uno se conduce dentro de un determinado ambiente social y profesional, y limita sus movimientos a espacios físicos cerrados. El multiculturalismo, en su práctica, es un repetido fracaso. Al ser instrucción de superación de diferencias, sin eliminarlas, incluso potenciarlas, queda sólo como una emisión reprimida y una proposición sugestiva.

Así, los defensores de la multiculturalismo se destacan frecuentemente por una cierta ingenuidad, apunta Hall. Ellos tienden sólo a diseñar visiones elaboradas de una convivencia tolerante. Es fácil redelinear la superficie de fenómenos multiculturales con fragmentos sugestivos que, por sí mismos, nunca servirán para cambiar la estructura de estratificación. Conque, las actitudes discriminatorias seguirán imparables.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Cfr. Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 19-26.

¹⁶⁵ Anterior a la interculturalidad está la multiculturalidad. Es un término descriptivo que enuncia la multiplicidad de culturas existentes dentro de un determinado espacio local, regional, nacional o internacional, sin que necesariamente tengan una relación entre ellas. Multiculturalismo es relativismo cultural. Se construye desde las demandas de los grupos culturales subordinados dentro de la sociedad nacional. Parte de las bases del estado liberal en el que todos, supuestamente, comparten los mismos derechos: ciudadanía multicultural. A la par, oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales que no permiten a todos los grupos relacionarse equitativamente y participar en la sociedad; deja intactas las estructuras sociales que privilegian a unos en relación a *otros*. La tolerancia al *otro* se considera suficiente para que la sociedad nacional, y monocultural, tenga funciones sin mayores conflictos.

¹⁶⁶ Cfr. Stuart Hall, *La cuestión multicultural*, Quito, Envión Editores IEP-Instituto, 2010, Pp. 133-153.

Desde la óptica crítica de la exigencia de la multiculturalidad parece legítimo aceptar que, en realidad, todo individuo humano es fronterizo y pocos son los que traspasan sus fronteras. En efecto, el hombre es también un ente que puede no estar dispuesto a traspasar sus fronteras, a participar con los demás, a ser sujetado por cierto itinerario.¹⁶⁷ Aquí, ha de tenerse muy claro que el rendimiento participativo está determinado por un complejo de dispositivos biológicos, psicológicos, culturales, sociales y morales; que implica que tomar actitudes solidarias o ser condescendiente con los demás, no es cuestión únicamente de adquirir obligaciones y de quedar forzados a sus prontitudes.

Así lo inscribe Panikkar:

Las fronteras horizontales de cada cultura están determinadas por las culturas de los otros, mientras que las fronteras verticales no están establecidas por los otros, sino que provienen de la propia condición humana. Sólo reconociendo nuestros límites podemos no absolutizar nuestras convicciones y dar cabida a la escucha y a la eventual comprensión del otro. Cuando el dialogo intercultural excluye a priori la frontera vertical de cada cultura, cae en el gran peligro de convertirse en un duelo horizontal, es decir, no deja otra salida que la derrota del otro.¹⁶⁸

Aunque para Trias las fronteras tienen una doble cualidad, están hechas para separar y para unir, simultáneamente. Están hechas para deslindar y para ser traspasadas, para diferenciar y para apalancar los compromisos. Las fronteras no sólo están en los mapas, en los territorios, también lo están en las mentes y en el esfuerzo de los hombres. Las fronteras no sólo se traspasan, también se viven. Hoy, como no antes, la palabra frontera se llena de significados, acaso porque nunca como ahora, tantas fronteras se intersectan, y también se expanden y contraen, mueven y cambian su apariencia, pasan disyuntivamente de ser línea divisoria a zona de enlaces y contrastes.¹⁶⁹

En ese sentido, la interculturalidad¹⁷⁰, como resultante de la bidireccionalidad de las fronteras, no puede ser considerada un hecho dado, terminado, sino un dinamismo en per-

¹⁶⁷ Límites del mundo, apunta Trias, por motivo de sus emociones, pasiones y usos lingüísticos, los hombres dotan de sentido y significación el mundo que habitan. Ellos abandonan su simple naturaleza e ingresan en el universo del sentido, conquie, constituyen un límite entre ese mundo que habitan y sus propios intereses: una incógnita que los trasciende y que determina su condición de mortales.

¹⁶⁸ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 30- 31.

¹⁶⁹ Cfr. Eugenio Trias, *Filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 142.

¹⁷⁰ En sí misma, la interculturalidad carece de definición y se encuentra, por tanto, abierta al debate y al cuestionamiento. La interculturalidad, su uso, en las ciencias sociales es ambiguo, ya que hace referencia tanto a la situación de contacto entre culturas diferentes, como a la ideología de la relación igualitaria entre culturas diferentes, hoy, erigida dentro del cerco de la globalización y las políticas de derechos humanos. De acuerdo con sus distintos significados, la interculturalidad puede ser entendida como: el contacto de hecho entre cultura; un nuevo espacio cultural; una ideología, un método, una dinámica de las relaciones entre diferentes culturas en un contexto pluricultural y/o multicultural, entre otros.

manente construcción; y ha de ser distinta en percepción en cuanto que ha de referirse a relaciones complejas, intercambios y negociaciones culturales; en cuanto que ha de buscar desarrollar la interacción entre personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes, para impulsar activamente procesos de intercambio por medio de mediaciones sociales y políticas comunicativas que permitan construir espacios de encuentro, asociación, articulación y diálogo entre seres y saberes, sentidos y prácticas, lógicas y racionalidades distintas. Conque, puede decirse que la interculturalidad es un proceso para alcanzar la identidad humana.

Es por ello que la significación de la interculturalidad como dinámica de contacto¹⁷¹ debe transformarse, ampliarse, para dar explicaciones a las realidades individuales y sociales desiguales y estigmatizadoras que subsisten en el contexto de la globalización y del pluralismo desigual. El proyecto intercultural debe seguir en construcción, en ello radica su potencialidad. Mientras las comunidades se encuentren ante la alternativa de elegir propuestas tan focalizadas, que no son participativas, el sentido intercultural afirmado desde los dispositivos institucionales de los Estados seguirá en cuestionamiento, en reprobamiento.

Propia de la ontología del pluralismo cultural¹⁷², la interculturalidad que Panikkar propone supone el respeto por la diferencia, la tolerancia, la convivencia y la comunicación intercultural sobre una base de igualdad, que, asimismo, sea propicia para sustentar el diálogo entre culturas, en el entendido de que el ámbito de lo intercultural se crea sólo por medio de la reciprocidad comunicativa del diálogo. Diálogo sin imposiciones o violencias.

En ese tenor, la comunicación intercultural ha de entenderse como una forma de aproximación opuesta a la aculturación y al choque interétnico; una forma explícita del pluralismo cultural que tiene lugar en el espacio de los derechos humanos a la diversidad cultural. Competencia comunicativa intercultural que ha de promoverse preferentemente sobre una reflexión crítica de los valores y las actitudes de cada cultura, sin obcecarse por

¹⁷¹ En tanto situación de contacto, se observa que las culturas se originan y transforman en tramas de relación con otras culturas, desde luego diversas; a esta dinámica de contacto de la multiplicidad cultural se denomina interculturalidad, es decir, la interculturalidad se sustenta como la oscilación de las relaciones que se establecen en el contexto de la diversidad cultural, asimismo, como las prácticas y modos culturales de vida de las personas que interactúan.

¹⁷² El pluralismo cultural afirma la posibilidad de convivir armoniosamente en sociedades grupos o comunidades étnica, cultural, religiosa o lingüísticamente diferentes. A diferencia de otros modelos, el pluralismo cultural valora positivamente la diversidad sociocultural y toma como punto de partida que ningún grupo tiene porque perder su cultura o identidad propia.

la contradicción o la incompatibilidad, para lo cual, es fundamental adquirir información sobre la historia, valores, instituciones y sistemas conductuales de las *otras* entidades o grupos culturales con los que se puede llegar a compartir una región específica.

Así lo señala el artículo cuatro de la declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, de la ONU, 1993:

Los Estados deberán adoptar, cuando sea apropiado, medidas en la esfera de la educación, a fin de promover el conocimiento de la historia, las tradiciones, el idioma y la cultura de las minorías que existen en su territorio. Las personas pertenecientes a minorías deberán tener oportunidades adecuadas de adquirir conocimientos sobre la sociedad en su conjunto. La historia, tradiciones y cultura de las minorías deben reflejarse en su educación.¹⁷³

Porque es sólo con la legítima aprehensión cultural sobre el *otro* que se posibilita la interculturalidad; y, del mismo modo, se destruyen los prejuicios negativos resultado de la falta o mala calidad de la información respecto de los modos de vida de los diferentes grupos culturales con los que se comparte un lugar determinado. La interculturalidad, por tanto, forma parte de la esencia misma del modo de comunicarse y organizarse que tiene el ser humano con su entorno pluricultural, lo que le permite acceder a una interacción social sobresaliente y a una convivencia adecuada, en un mismo estado de igualdad social.

Así, la manera de conservar las culturas es contribuir a la afirmación de su yo colectivo, el grupo, afirmar su tendencia al cambio y a la reinvención constante de sus formas de expresión. Para Maalouf: “Nunca los seres humanos han tenido tantas cosas en común, tantos conocimientos comunes, tantas referencias comunes, tantas imágenes y palabras, nunca han compartido tantos instrumentos, pero ello mueve a unos y otros a afirmar con más fuerza su diferencia”.¹⁷⁴

Así lo dice Zambrano:

Si entendemos que la interculturalidad es una dimensión de las relaciones sociales y que en las relaciones sociales se encuentra toda la base de la diferenciación y activación de la diversidad, la expansibilidad será un fenómeno concomitante de la interculturalidad y la interculturalidad se acrecentará geométricamente gracias a la expansibilidad. Se trata, por tanto, de una relación completaria que es la base del crecimiento y de la ampliación de la diversidad. Es, en suma, la base del movimiento de la diversidad.¹⁷⁵

¹⁷³ Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas. Aprobada por la Asamblea General en su resolución 47/135 del 18 de diciembre de 1992.

¹⁷⁴ Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 112.

¹⁷⁵ Carlos Zambrano, *Ejes políticos de la diversidad cultural*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2006, p. 214.

Como principio, la interculturalidad es apertura de actuación, de relacionamiento y acción.¹⁷⁶ El tema no es nuevo, en especial para la antropología¹⁷⁷, pero sí el cambio de situaciones, ideologías y compilaciones contextuales, es así que la interculturalidad ha de dar nombre a nuevas situaciones de contacto, no desiguales, sino igualitarias de las diferencias, que se funden en la ideología del pluralismo y el cultivo de las diferencias y sus derechos. La interculturalidad tiene un *logos* principal que hay que seguir: reformar progresivamente sociedades, estructuras, sistemas y procesos educativos, sociales, políticos, jurídicos y epistémicos. Asimismo, accionar relaciones, actitudes, valores, prácticas, saberes y conocimientos fundamentados en el respeto y la igualdad, en el reconocimiento de las diferencias y la libre convivencia.¹⁷⁸

La interculturalidad es una categoría que permite dar cuenta del modo de contacto, simétrico o asimétrico, de las culturas. Por ende, es un proyecto que ha de plantear que existen culturas desiguales, que hay condiciones distintas, pero que se debe hacer un esfuerzo para construir relaciones de respeto y convivencia a partir del reconocimiento de esas condiciones diversas. Interculturalidad no es multiculturalismo, no es tolerancia, es diálogo y apreciación del diferente.¹⁷⁹ No se trata de producir sociedades paralelas, se trata de producir sociedades integradas.

En este sentido, la tarea cultural de los nuevos ideales interculturales es relevante en sociedades caracterizadas por enormes asimetrías y desigualdades, que, además, no disminuyen sino que se acrecientan como resultado de la inmunidad de una racionalidad tecnológica-formal que se opone hondamente a la irrupción de un auténtico humanismo cosmopolita, esto, en detrimento de una madurez instrumental-cultural de los sujetos y de las comunidades no detentadoras del poder, que no sólo no son políticas, sino también religiosas y étnicas, y que expresan razones de sentido sobre la dignidad del ser humano, patrimonio de

¹⁷⁶ Cfr. Rodolfo Stavenhagen, *Conflictos Étnicos y Estado Nacional*, México, Ed. Siglo XXI, 2000, p. 296.

¹⁷⁷ La antropología es la disciplina social que estudia la diversidad, o diferencia cultural, el contacto entre culturas en sus diferentes modalidades, así, considera tanto la yuxtaposición de los y construcción cultural de nuevas unidades culturales.

¹⁷⁸ Que sea ésta una propuesta ética no significa que no pueda concretizarse en los diversos espacios socio-culturales donde predomina la anomia, la heterogeneidad y la exclusión.

¹⁷⁹ De lo multicultural a lo intercultural globalizado. Bajo ideas multiculturales se admite la diversidad de culturas, se subrayan sus diferencias y se presentan políticas relativistas de respeto, que a veces refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios. Ambos términos implican dos modos de producción de lo social: multiculturalidad supone aceptación de lo heterogéneo; interculturalidad implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.

toda la humanidad. Lo importante, aquí, es aceptar que la dimensión intercultural no es un subsidio ordinario, sino libre decisión y compromiso personal; que requiere una educación que acompañe a toda persona a sustentar esa dimensión a lo largo de su vida, a no debilitar los motivos que originaron la institución, en un conformismo acrítico ante las expectativas de una sociedad en situación de vulnerabilidad cuyos valores llevan sólo al individualismo, la competencia y la arbitrariedad.

Así, la nueva realidad ha de ofrecer nuevas oportunidades para el colectivo social planetario en su totalidad, ya que las acciones que se consideran sugestivas para las minorías resultan igual de ventajosas y necesarias para toda la población. Asimismo, la cooperación ha de transformarse en necesidad y estrategia cotidianas. Tanto propios como extraños podrán sentir que su voz es escuchada para ser partícipes de un proyecto común. Las diferentes entidades de la colectividad se trasformarán en inclusivas y cooperarán.

Esta crítica intercultural de los presupuestos explicitados contiene un aporte epistémico consistente, porque los limita y los reseña, en su singularidad cultural, a sus propios lugares de enunciación y de convivencia. Así, la crítica intercultural de las categorías identitarias pretende situarlas siempre en el espacio teórico e interdisciplinario que les corresponde dentro de sus contextos culturales, de sus espacios de vida, en los que emergen al interior de sujetos vivos y de comunidades auténticas.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Un enfoque intercultural de los procesos identitarios de la diversidad cultural exige, por tanto, nuevas relaciones entre los seres humanos y entre sus sociedades, que aunque hoy son asimétricas, pueden ocasionar nuevas relaciones y simetrías, donde la falta de comunicación existente, pueda ser trascendida en pos de un nuevo modo de diálogo intercultural de las identidades individuales y colectivas.

CAPÍTULO IV

UNA OTRA MANERA DE CONTEXTUALIDAD INTERCULTURAL

4.1. - La importancia de la construcción de cada cosmología

Filosofía, ¿término unívoco, invariable, homogéneo, o representación que inviste una multiplicidad de sentidos? ¿Ilimitados tipos de filosofías o interpretaciones y nociones abstractas de lo que ella es? ¿Significación exclusiva del pensamiento occidental o forma aplicable a otros modos de introversión? Interrogantes que surgen cuando se trata de dar solución a las antinomias entre culturas diversas. El objetivo: demostrar por qué no es adecuado hablar solamente desde un suelo ideológico rigurosamente occidental; asimismo, por qué es inapropiado hacer referencia sólo a un mecanismo, de origen griego, que personifica el cerco característico de *una cultura dominante*, impar, que, por tanto, puede no aceptar la presencia de otras formas de percibir el mundo.

Primariamente, desde Panikkar, uno de los aspectos, aparentemente, más disonantes de tales incógnitas, es poder descifrar si la filosofía, para occidente, representa sólo la indagación realizada por la cordura dialéctica en torno a lo propio de aquello que esta misma razón define como su objeto. De ser así, la salida será inencontrable, aquella se tendrá como el nominativo de una acepción restringida, de una práctica exclusiva, rígidamente circunscrita a un cierto dominio espacial, del todo diferente y apartado de las prácticas de *otras* tradiciones.¹⁸¹

Seguidamente, por el contrario, si por filosofía se reconoce a aquella actividad que, con todos los medios a su disposición, busca el sentido íntegro y último de la realidad; que reclama la implicación substancial de quien indaga, y su ocasional conversión; y que, por tanto, condiciona la vida misma con su veracidad, emancipación, práctica, bienestar, entonces, sólo entonces, sin más, se deberá aceptar, con toda pertenencia, el ámbito genuino de *otras* propuestas ideológicas, de otras filosofías, cuyo nombre pueda ser circunstancial, es decir, diferente al de la filosofía occidental.

Para Panikkar, cada filosofía reduce su objeto y su ámbito de acción. Si una propensión diversa tiene *otra* comprensión, quién puede decidir entonces si ella es también filoso-

¹⁸¹ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 40-41.

fía. Lo que allega una disyuntiva que él plantea así: “Si una determinada filosofía entiende que la filosofía es esto o aquello, aplicará el criterio que deriva de su auto comprensión cuando se acerque a *otra* filosofía, que puede haber adoptado otros criterios para decidir lo que sea filosofía”.¹⁸² Así, asienta el mismo, la respuesta al dilema es evidente: según lo que se entienda por filosofía se podrá decidir si hay o no filosofía en otras latitudes.

No obstante, para él, existe otra posible solución a tal complicación, de más amplia influencia. Como el enigma sobre la naturaleza de la filosofía es problemático, apunta él, el método correcto no es el de buscar una traducción o definición de la palabra filosofía, sino hallar los *equivalentes homeomórficos* que describen una actividad correlativa en *otras* culturas. Tales proporciones son nociones fundamentales que cumplen, respectivamente, una función paralela en ámbitos diversos, y apunta:

Un ejemplo claro puede ser el de Dios y Brahman. No podemos traducir el uno por el otro. Creer en Dios no puede ser equivalente a creer en Brahman. Las notas o atributos distintivos de cada uno difieren también radicalmente. Ni siquiera sus respectivas funciones son las mismas. El uno crea y es providente, ama y tiene voluntad, el otro no necesita cumplir esas funciones. Ambos representan tan sólo el papel equivalente de ser un punto de referencia último. [...] Brahman y Dios son equivalentes homeomórficos.¹⁸³

De este modo, el conflicto parecería quedar subsanado. Pese a, advierte el propio Panikkar, el verdadero problema, el legítimamente importante, no está en establecer si el concepto de *filosofía*, como liberalidad occidental, preexiste, o no, en *otros* espacios de tiempo y lugar, o si se puede encontrar una compensación del término en *otros* sitios, al contrario, de lo que se trata es de lograr dismantelar, desarmar, desarticular, críticamente, el monopolio racional-filosófico occidental, los límites y las contradicciones de *un* ideal de lógica promovido, que ha extendido el alcance de su locución, filosofía, hasta incluir en ella ciertas conexiones, semejanzas, o correspondencias, de *otras* tradiciones.¹⁸⁴

El tiempo en que se creía en una *filosofía única* para la humanidad ha pasado. Si las hormas son afines en la base, la libertad de pensar y la originalidad de ver el mundo son de una escala sin límite, inconmensurables. La importancia de cada cosmología radica en su

¹⁸² Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 41.

¹⁸³ *Ibid.* p. 108.

¹⁸⁴ A través de una deferencia investigativa de las palabras clave de la tradición índica clásica, Panikkar intenta mostrarnos cómo en este espíritu filosófico subsiste una integración permanente entre acción, sensibilidad y reflexión, entre praxis, fe y razón, y cómo la argumentación filosófica occidental, por muy sofisticada que llega a ser, está en realidad atrapada en una serie progresiva de rompimientos y dualismos que la vuelven estrecha y circunstancialmente provisoria. Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*. Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 41.

propia construcción. De ahí que sea impropio hacer cotejos con ontologías de *otros* géneros culturales. Es inoportuno y extemporáneo.¹⁸⁵ En este sentido, una de las particularidades de la época contemporánea es plantear el fin de los grandes relatos, esto es, aquellas nociones filosóficas que ordenaban y daban un sentido unitario a la historia. Al derrumbarse aquellos surgen diferentes cosmovisiones, pluralidades de sentido y modos de apreciar *otras* realidades.

Así lo ha expuesto Alain Finkielkraut:

[...] la filosofía de la historia exige un método inverso al que había preconizado Voltaire: en lugar de doblegar la infinita plasticidad humana a una facultad supuestamente idéntica o a una medida uniforme; en lugar de desarraigar tal o cual virtud egipcia concreta de su tierra, de su tiempo y de la infancia del espíritu humano para expresar su valor en las medidas de otra época, debemos comparar lo que es comparable: una virtud egipcia a un templo egipcio; Sócrates a sus compatriotas y a los hombres de su tiempo, y no a Spinoza o a Kant [...].¹⁸⁶

Esto significa que el punto filosófico central recae en respetar las diferencias culturas y sus ámbitos originarios desiguales: no existe bueno ni malo, ni superior ni inferior. La idea es solamente respetar.

Para Garibay Kintana:

[...] la filosofía no es sino el conato de explicar los sumos problemas de la existencia y la comprensión de ella. Todo hombre por necesidad filosofa, sin necesidad de ajustarse a los moldes de Platón y Aristóteles, ni de Buda o Vivekananda. Tantas cabezas, otras tantas sentencias, dijo el latino. Y cada cultura tiene su modo particular, propio e incommunicable de ver el mundo, de verse a sí mismo y de ver lo que trasciende al mundo y a sí mismo. Tiene especial interés y atractivo ver qué pensaron sobre tales temas los hombres de hace siglos que nos precedieron en este suelo. Esa sistematización de pensamientos, emociones, enfoques y visiones íntimas será su filosofía.¹⁸⁷

De esta manera se ratifica la visión panikkariana que apunta: la filosofía, antes que nada, es una actividad humana, no una disciplina académica. En esta tesitura, y en afinidad con Garibay Kintana, Panikkar considera que hay un *impulso* que impele a una búsqueda incesante de respuestas de estabilidad existencial. Pero, a partir de tal especulación, ¿se podrá encontrar este mismo impulso, en *otras* formas de reflexión no occidentales, concretamente en la indostánica? ¿Se podrá entonces hablar de una filosofía de la India? Si la respuesta es afirmativa, cómo y en qué sentido. Más aún, puede el pensamiento indostánico realizar algún aporte a una percepción más amplia de filosofía.

¹⁸⁵ Cfr. M.L. Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, IIH. UNAM, 3ª Edición, 1966, p. 22.

¹⁸⁶ Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, ANAGRAMA, 1987, pp. 11-12.

¹⁸⁷ M.L. Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, IIH. UNAM, 3ª Edición, 1966, p. 20.

Eso, dese luego, bajo el entendido que postula que no hay universales culturales únicos para la humanidad en todo tiempo y lugar, pero si invariantes humanos en relación trascendental a los universales culturales respectivos.¹⁸⁸

Es por ello que surge uno de los temas más inaplazables que Panikkar asigna al mundo contemporáneo: la reparación de un diálogo intercultural. Ya que sólo a través de la participación en *diálogo* es que se podrá vivificar el sentido original de una ocupación que no tiene dueño: hacer filosofía no pertenece a alguien en particular, a un enfoque individual, sino a todos por igual.¹⁸⁹

Ese es el reto que Panikkar se propone descubrir: de qué manera es posible la rehabilitación de toda una institución occidental de filosofía, mediante su identificación con otras percepciones, para él, con la indostánica. Búsqueda y compromiso de Panikkar para emprender la más urgente tarea que la actualidad exige. Un cambio radical de la incivilización occidental, más aún, un cambio radical antropológico de cómo acrecentar la percepción del hombre y sus culturas, por medio del cotejo de las prácticas filosóficas centrales de la civilización índica tradicional; del cómo se experimenta el sentido de la realidad, de la vida, de la existencia, dentro de las enseñanzas originarias de la cultura inda.

4.2.- Tentativa y encargo del pensamiento indostánico

No se indague más, que no se hallará en India aquello que occidente entiende por filosofía, menos aún, lo que hoy concibe como tal: una disciplina teórica, parcial, meramente racional, insuficiente de substancia.

Así que, si hay o no filosofía en oriente, entendida como en occidente, eso es irrelevante, una cuestión sin esencialidad, apunta Panikkar. Lo verdaderamente trascendente, fundamental, para él, es tratar de comprender, de intuir, cuál es la actividad humana consciente, última y más importante de la cultura hindú; la fuente misma de la búsqueda humana del significado de la realidad y el sentido de la vida.¹⁹⁰ Tentativa y encargo de un sacudimiento que, de sí, puede llegar a significar un logro y aportación excepcional para la visión occidental, donde la medida de los *equivalentes homeomórficos*, radicada en la propuesta panikkariana, tiene mucho que decir.

¹⁸⁸ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 46.

¹⁸⁹ *Ibid.* pp. 32-33.

¹⁹⁰ *Ibid.* pp. 109-110.

Si la filosofía, cualquiera, tiene su origen en un *impulso* que aproxima a la indagación; que lleva a formular preguntas de estabilidad existencial, últimas, y que se enciernen en el ser humano de todos los tiempos. Se puede asegurar que el pensamiento indostánico no es la excepción; también en él se encuentra ese mismo *impulso*, sólo que su finalidad o inquietud es por concienciar lo real, específicamente, aquello que es preciado como tal desde su enfoque, para luego dar sentido al empeño humano por encontrar el significado de su existencia.

Sobre los caracteres principales de la filosofía hindú mucho se ha escrito, no obstante, para efectos de esta investigación, se hace una breve referencia a los que se consideran más sobresalientes dentro de la propuesta panikkariana para propulsar las bases de un verdadero entendimiento de lo filosófico indostánico. Para ello, será necesario provocar un apartamiento de la manera habitual del acto de conocer a modo occidental. Esto es, al privar una visión dualitativa en la consciencia occidental se puede descubrir el proceso de concienciar la realidad a la manera inda; donde la plenitud de las cosas y los eventos que circundan no son sino diferentes manifestaciones de la misma y última realidad llamada *Brahman*, cohesionador que le da el carácter de *unidad* al hinduismo.¹⁹¹

Así, en cuanto a la cosmovisión hindú, se puede asentar, primariamente, que ésta se caracteriza por un modo de pensar *presentativo*, por una forma de inteligibilidad que *presenta* las cosas mismas. La verdad no está en el intelecto sino en las *cosas* mismas. Cosas no establecidas en la mente bajo la argucia de la representación, sino mostradas tal como ellas *son*. El verdadero conocimiento no es reflejo fiel de lo que *es*, sino la identificación misma con lo que *es*.¹⁹² Un apartamiento cardinal con el enfoque occidental, según el cual, el pensar es una representación de las cosas, y la verdad una adecuación entre la representación y lo representado.

Aquí, mientras el pensamiento occidental está más interesado por conocer el *ser*: qué son las cosas, qué es el hombre, el indostánico se pre-ocupa más por la discriminación entre lo real y lo no real. Así que, el mundo del filósofo hindú no es el mundo de la mente, sino el mundo real; es él quien está presente en la realidad puesto que se ha identificado con ella.¹⁹³

¹⁹¹ *Ibid.* p. 56.

¹⁹² *Cfr.* Vicente Fatone, *Filosofía y poesía*, Buenos Aires, Emecé, 1954, pp. 139-146.

¹⁹³ *Ibid.* p. 58.

Una segunda característica, también central para el pensamiento indostánico, está dada por el hecho de que él no hace uso de *conceptos*, como se hace dentro de la cultura occidental, sino de *planos de conciencia*. Bien se sabe que la filosofía occidental, a partir de Sócrates, concibe al *concepto* como la herramienta por excelencia del dinamismo filosófico. Así, la ciencia moderna se basa en la creencia de que la realidad, sea lo que sea, sigue el orden de sus *representaciones conceptuales*.¹⁹⁴ A diferencia de este reducto, dentro de la perspectiva hindú se encuentran los *planos de conciencia*, a los que se puede considerar como sus equivalentes homeomórficos, ya que cumplen la misma función que los conceptos para occidente.

Así, para Panikkar: la filosofía índica no tiene que habérselas con conceptos intencionalmente universales, sino con aspectos o modos del *ser* que revelan dimensiones de la realidad bajo una luminiscencia determinada.¹⁹⁵ Modos del *ser*, formas en las que el *ser* se despliega en la realidad y presenta distintas dimensiones de la misma. Modos del *ser*, cristalización de intuiciones y no meras emociones. Realizaciones que surgen de una cierta inteligibilidad que se presenta en la conciencia y que se inserta en un nuevo estadio de la realidad. No modos de humor, ni sentimientos psicológicos, sino planos del *ser*, complejos e inteligibles, concreciones de experiencias colectivas factibles de verificación y falsación.¹⁹⁶

Lenguaje, el lenguaje es el tercer rasgo característico del hinduismo que sobresale por estar centralizado como mecanismo de enunciamiento. Para el modo de pensar occidental el lenguaje es mediación entre pensamiento y cosa. La palabra es instrumento mediador, únicamente. Por el contrario, para el pensamiento indostánico la *palabra* primordial conforma

¹⁹⁴ Concepto, en términos panikkarianos, es el resultado de aquella operación de la mente que ha congregado en cierta unidad a varios objetos. El concepto es concebido por la mente como el instrumento propicio para vincular a ésta y las cosas. Al manejar conceptos y buscar sus relaciones pretendemos conocer las cosas que ellos representan y sus conexiones entre ellas. *Cfr.* Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 62.

¹⁹⁵ Esta luz sería una revelación del *Ser* en la que las cosas se hacen visibles. De ahí la importancia capital dada a la experiencia. *Cfr.* Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 67.

¹⁹⁶ Estadios del conocimiento, no estados afectivos. Estados del *Ser*, dimensiones de la realidad que se descubren a quien llega a ese campo. No grados de conciencia psíquica, ni estadios de la emoción o del progreso espiritual del hombre, sino campos de conciencia de la realidad, en el doble sentido del genitivo. Es decir, son nuestros estados de conciencia de la realidad, genitivo objetivo, y a la vez son los estados de conciencia que posee la realidad de sí misma, genitivo subjetivo. Aquí, el hombre no es tan sólo espectador de este despliegue, sino también autor de él, en tanto estas dimensiones están ahí, esperando ser descubiertas. *Cfr.* Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. pp. 61-67.

al mundo y hace a las personas partícipes de él. Pero la *palabra* no sólo es primordial porque transige al mundo, sino porque ella misma es la *palabra* del *ser* que habla.¹⁹⁷

El pensamiento hindú vive el lenguaje como forma de participación en un mismo mundo simbólico. El lenguaje no es mera forma de comunicación entre los hombres, como sucede en occidente, sino que el mundo humano es un mundo simbólico moldeado por la *palabra*. La realidad es lingüística porque los Veda son la *palabra* primordial. Los Veda no son lenguaje *sobre* el *ser*, sino del *ser*, donde el símbolo es la primera revelación y manifestación de la cosa. De ahí la importancia dada a la escucha; hay que saber escuchar la *palabra* del *ser*. Escucharlo es más, mucho más importante que pensarlo o captarlo mentalmente.¹⁹⁸ Al *âtman* hay que escucharlo, no desde lejos, sino desde dentro de sí mismos, es por eso que se debe silenciar el bullicio interior para hacer espacio a la palabra primordial que se lleva dentro.¹⁹⁹

Desde esta perspectiva, apunta Panikkar, si la función esencial del hombre es la de la escucha de la realidad, *âtman*, entonces el ser humano no es principalmente *animal rationalis*, sino antes bien *animal loquens*, animal parlante. Esto es así porque la palabra constituye esencialmente al *ser* humano, palabra que no sólo se pronuncia, sino que también se escucha, se recibe. Como asienta él, sin escucha no hay habla, y la actitud fundamental de la escucha es el respeto. Respeto que escucha, no escudriña, no investiga, no incide o interviene, simplemente recibe.²⁰⁰ De este modo, India *experimenta* a la filosofía como aquella actividad que sabe escuchar la *palabra*, y desde allí, a toda la realidad.

Es así como el pensamiento indostánico trata de conocer desde el interior, desde la esencia íntima. En simpatía con ella comparte la *auto-experiencia* de la cosa misma, de ahí que su ocupación primordial es la búsqueda del *âtman*, y sus formas de realizarlo. Es en

¹⁹⁷ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 68.

¹⁹⁸ Para la filosofía hindú, el *Ser* que debe ser escuchado es Brahman, así, el conocimiento del *Ser* es el conocimiento de Brahman. Para los *Upanishads* este Brahman que se aspira conocer es *âtman*: “el lenguaje de la mayoría de las filosofías índicas es lenguaje del *âtman*; ellas nos dicen la naturaleza, las manifestaciones, las revelaciones, las deformaciones, los ocultamientos del *âtman*, y cómo realizarlo. El anhelo filosófico consiste no tanto en conocer lo que las cosas *son*, como en realizar el *âtman*”. Panikkar, *op. cit.*, pp. 73-75.

¹⁹⁹ El *âtman* no sólo habla en nosotros, sino también en las cosas. Y aquí es importante la *experiencia*, el conocimiento *experiencial* de las cosas que nos hablan del *âtman*. La naturaleza de las cosas se halla en su *âtman*, en su mismidad, no individualizable, no cuantificable. Esto significa que lo real es el *âtman* porque lo real es la realidad indivisa. He aquí un ejemplo más de equivalentes homeomórficos: para los pensadores índicos, lo real es *âtman*, para los occidentales lo real es el *Ser*. Para los primeros hay una actitud pasiva, introvertida, estática, de escucha, de espera y de recepción, a diferencia de la actitud activa, dinámica, extrovertida y experimental del pensamiento occidental, que avasalla y transforma en vez de dejar *ser*.

²⁰⁰ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 80.

este punto donde Panikkar lleva a cabo un comentario sugestivo con respecto a los sentidos físicos predominantes en ambos lados culturales: mientras la filosofía occidental se esfuerza por buscar el *ser*, el modo índico prefiere dejarse buscar por el *âtman*. El *ser* no es objeto ni predicado, y si la metáfora predominantemente visual sugiere una búsqueda por los ojos, la metáfora predominantemente auditiva sugiere callar para escuchar al *âtman*”.²⁰¹

Otro de los caracteres principales del modo indio de pensamiento es el paradigma fundamental: *brahman/sabda/jñâna*, traducido, sólo para efectos de este intento, como Brahman/palabra/conocimiento. Para occidente, el esquema principal de pensamiento es aquel que se rige por el binomio parmenídeo *ser = pensar*, según el cual el pensar devela el *ser* y las leyes del *ser* son las leyes del pensar. Aquí, la categoría principal es la *verdad*, ella es una adecuación entre el *ser* y el *pensar*. En oposición, el paradigma hindú está dado por el trinomio *brahman/sabda/jñâna*. Si bien aquí también el pensar, el conocimiento, sigue a la realidad, *brahman*, ésta última no necesita seguir al pensar, por lo tanto, la relación no es simétrica.²⁰²

Se así evidencia la diferencia entre dos cosmovisiones: mientras una sitúa toda su confianza en la capacidad intelectual del hombre, en el *cogito*, la otra desconfía de la primacía absoluta del pensar, lo que ratifica que la realidad es independiente de éste. No es que se desdeñe la función cognoscitiva, ni que se ignore su importancia, sino que el pensar sólo puede salvar, conducir a lo real, no si piensa por su cuenta, sino si sabe escuchar, obedecer al *ser*. La realidad no está atada al pensar, no es esclava del pensar.²⁰³

El *âtman* no puede ser pensado, ya que el pensar no puede aprehender al pensador, al *âtman*. Esto hace que el elemento auditivo cobre tanta importancia: la realidad, el *âtman*, no se capta intelectualmente, no se piensa, sólo se escucha y se recibe su palabra. Añade Panikkar: la realidad suena y expresa el aliento del *âtman*. Cuando el pensar y el sonido se encuentran, engendran a *vâc*, la palabra, la revelación del *âtman*: la primogénita de la realidad, la coextensiva con *brahman*, la que *es* desde el principio”.²⁰⁴

Por último, existe una actitud fundamental dentro del pensamiento indostánico a la cual se debe poner especial atención, el *asombro/desilusión*. Desde los griegos se ha apren-

²⁰¹ *Ibid.* pp. 73-75.

²⁰² *Ibid.* p. 76.

²⁰³ *Ibid.* p. 77.

²⁰⁴ *Ibid.* p. 76.

dido que la filosofía tiene su origen en el asombro, en la sorpresa ante las cosas. En India sucede todo lo contrario, la actitud típica es de desilusión, de desencanto, de ser atrapado en las redes de *maya*. Un discriminar en el que los griegos se asombran y los indos se desilusionan. Los griegos se asombran porque en el fondo, no esperaban que las cosas fueran tan bellas; en tanto que los indios se desilusionan porque esperaban que fueran más atractivas. Así, el optimismo griego es en la base un pesimismo, al tiempo que el pesimismo hindú es en el fondo un optimismo. Para Panikkar, ambos talantes surgen de una necesidad de asumir una postura crítica ante la realidad, de diferenciar entre lo real y la apariencia.²⁰⁵

Grosso modo, son éstas algunas de las características del pensamiento indostánico que permiten dar idea de su temática y enigmas. Pero, ¿puede tal cosmología proponer algo auténticamente trascendente a la filosofía occidental?, dentro del uso de los equivalentes homeomórficos propuestos por el propio Panikkar ¿es posible hallar puntos de contacto entre ambas posiciones?.

4.3.- Aportes de la filosofía hindú para acrecentar la perspectiva occidental

La derrama más trascendente que India pueda conferir a occidente es, sin lugar a duda, la comprensión que logra, que pulsa e inspira con cada señal de su cosmología. Omnisciencia de carácter dinámica, aplicativa, de presencia insuficiente para la sapiencia occidental contemporánea²⁰⁶, que hoy despierta en ésta un interés sentible por sus benéficas secuelas en los más dispares ámbitos de las relaciones con los demás. En este sentido, resulta ineludible para occidente aprehender que la filosofía no ocurre sólo como presteza racional, sino también como un dinamismo esencial del *ser* del hombre que involucra tanto el alma como el *espíritu* en el hacer. Intuición que se logra, en último término, como una experiencia mística, como tal inefable, y no como una comprensión analítica, inscribe Panikkar.²⁰⁷

²⁰⁵ *Ibid.* pp. 76-81.

²⁰⁶ El error del occidente contemporáneo es haber perdido su dimensión ética y filosófica como forma de vida, para calificarlas sólo como otras disciplinas. A pesar de que la ética y la filosofía occidentales nos ha proveído de majestuosas edificaciones racionales, de sobresalientes métodos de pensamiento, vivimos una ética y filosofía desanimadas, sin espíritu, carentes de vida, de alma, rígidas a la razón que emprende su estudio.

²⁰⁷ En tanto occidente siempre ha mostrado un mayor interés por juzgar, por lo dual, lo racional, lo jurídico, lo organizativo, lo práctico y la multiplicidad; por la mente como único acceso al conocimiento de la realidad. Oriente ha hecho exactamente lo inverso, su interés ha sido por las cuestiones especulativas, el monismo, el simbolismo, la mística y la Unidad, la conciencia del Todo; permanecer en la tradición sin juzgar, sin admitir impulsos destacados de progreso o perfeccionamiento. Aquí, India es primicia de filosofía que da al mundo el hinduismo, el budismo, el sikhismo; un amplio y diverso mundo sumamente complejo, sorprendentemente interesante. *Cfr.* Raimon Panikkar, *La nueva inocencia*, Estella, Ed. Verbo Divino, 1993, p. 55.

Afirmar, entonces, que la filosofía hindú pueda realizar aportes para acrecentar la perspectiva occidental es una precisión sustentada en los rasgos compartidos: concomitancias, coincidencias, concurrencias, que acercan y extienden nexos entre las más disimiles hechuras culturales del orbe. Específicamente, tanto en occidente como en India, se entrevé que ambas formaciones poseen un componente fundamentalmente epistémico que dice mucho sobre la acción que busca conocer la realidad. Búsqueda que se realiza a través de una cualidad humana: el *logos*, *nous*²⁰⁸, *buddhi*²⁰⁹, etc., que de ser puntualmente frecuentado puede llevar a la persona humana al conocimiento de su más genuina condición existencial. Transcurso sometido a un progreso místico que habrá que aprender a laborar, ganar y coleccionar, aunque nada garantice la obtención de un resultado proporcional al esfuerzo que se aplique.

Innegable es que occidente posee una manera muy característica de escudriñar el universo, ya se ha dicho. Mediante el intelecto separa, divide, dosifica, distribuye, desintegra, desaviene, la realidad en incontables categorías.²¹⁰ La vida se percibe de manera dual. La dualidad hace diferenciar cosas, personas, ideas, emociones, formas y tiempos. Las acciones también se polarizan, dos representaciones al menos. Así se cataloga la vida, se admite u objeta. Bajo la representación *dual*, la conciencia del observador legitima la realidad y eficacia de lo conocido y asigna a su propia experiencia un sesgo de diferenciación en todo lo que le acontece. Así, el mundo, a juzgar por quien lo conoce, se vuelve un añadido de ilimitados eventos heterogéneos entre sí. Dualidad pura.

La falsa apariencia de ser múltiple lo que en realidad es *uno*, es debido a la función mental de conceptualizar, que consiste en definir y para ello dividir en partes lo que no está dividido. Las personas se mueven en la dualidad a través del filtro de la mente²¹¹, efectos de

²⁰⁸ *Nous*, término griego que remite a la visión, el pensamiento y la reflexión. Para Platón el *Nous* es la parte más elevada del alma que permite el conocimiento directo, la intuición de la Ideas. Anaxágoras lo introduce en su filosofía con un significado similar al de *inteligencia ordenadora*.

²⁰⁹ *Buddhi*, palabra sánscrita: *Mente* o *Alma universal*, o *Sabiduría* o *Conocimiento Directo*, que no precisa de la razón. Alma espiritual del hombre.

²¹⁰ La especulación occidental en el terreno de la filosofía y, específicamente, en el ámbito de la metafísica, como sistema de acercamiento a la *verdad*, ha marcado un camino exclusivamente teórico; un camino que intenta explicar, de manera racional, el mundo sin una contrapartida práctica; un componente empírico mediante el cual los resultados metafísicos puedan ser contrastados. Es por ello necesario precipitar una relación decisiva entre teoría y práctica.

²¹¹ La dualidad es un efecto de la mente que atribuye, adjetiva, caracteriza, por medio de los sentidos. La mente da, atribuye, otorga *atributos*. Pero la naturaleza es No dual, el universo es No dual. Ser, universo y naturaleza son en esencia lo mismo. A nivel de la manifestación las divisiones, todas, son irreales pues nadie,

la memoria, de la imaginación. Viven prejuiciados, pre-determinados, sobre el devenir, lo que suele impedir la apreciación, captación o vivencia que es siempre inmediata, inminente, propia del *ser* y no propia del *ego*. En la dualidad, la mente se expresa por la vía de los opuestos, pero la realidad es *no dual*. La *no-dualidad* es realidad sin juicios, sin mente, sin diferencias, sin egoísmos, sin distintos, todos una misma esencia que da cuenta del *ser*. La esencia *es*, sin forma y sin nombre, el *sí mismo*, no dual.

Cultural e interculturalmente, cuando los individuos se diferencian entre sí es porque se han identificado con las *formas*. Cuando la presencia es diferenciada de la existencia de los demás el universo personal se vuelca contra el universo de los *otros*. Grave error, pues nadie posee una naturaleza propia como entidad autónoma. La vida es plena en sí misma, antes de ser interpretada la vida es *no dual*. Así, cuando la mente abandona cualquier intento de conceptualizar, la forma, la realidad de ser *uno* se revela, sin duda, como cualquier hecho estrictamente objetivo. Ser la *no-dualidad*, la inapreciable unidad.

Por su lado, oriente, muy específicamente la cosmología hindú, evita sustentarse en la significación y tasación del fragmento. Ella intenta integrar los diferentes constitutivos del mundo y del hombre en un molde intelectual-unitivo, sólido, que dé cuenta de la importancia y fuerza de un *todo* indivisible. En su interés por comprender la realidad en la que las personas se encuentran naturalmente inmersas, dirige sus indagaciones en otra trayectoria, la *no-dualidad*. Al rebasar la ignorancia, incluso el conocimiento, la sabiduría hindú advierte que no hay fin, que la realidad no tiene comienzo ni fin, que *es* sin límites. En la realidad la argucia de los pensamientos y los vocablos desaparecen, la dualidad se transforma en lo que verdaderamente *es*, lo no dual. Todo es *sí mismo*, todo es *uno mismo*.²¹²

La *no-dualidad*, como referencia filosófica, ha sido puesta en movimiento en oriente por la práctica hinduista, cuya evolución va desde las grandes alusiones hechas en los enraizados contenidos védicos hasta las sutiles elucidaciones metafísicas que se revelan en los

ninguna cosa, tiene una naturaleza independiente, la realidad es No dualidad. La realidad es No dual en su esencia aunque se muestre como dual en su manifestación. Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 12-19, 26-32.

²¹² Ver desde el origen y sin limitaciones conceptuales evidencia nuestra verdadera naturaleza, de modo tal que podemos descubrir la unificación entrañable a la que pertenecemos. La conciencia, como continente, presenta la cualidad de recoger lo que contenga sin aplicar juicios de valor, sea constructivo o destructivo, agradable o repulsivo, lo que sea. Reconocer la cualidad integradora de la conciencia es salir de las estructuras fijadas por la mente, y eso se reconoce como realización. La realidad de conciencia es la base de los estados mentales, es la observación de los cambios, de todo surgimiento y crecimiento, desarrollo y consecuente decadencia, de todo lo que se construye y se destruye.

Upanishads. Al filósofo hindú Sankaracharya se debe la especificación de la locución *no-dualidad*, inserta en el argumento filosófico: conocimiento final *no-dual*, *Vedanta Advaita*. En principio, la *no-dualidad* se presenta como una filosofía teórica, y no como una vivencia adyacente y activa, no obstante, aún en este caso, se muestra al menos como una trayectoria a seguir. La observación sin juicio que de ella deriva, consecuentemente, ha de transmutarse en una ruta viable que sólo es posible advertir con la *praxis*.²¹³

Ciertamente, bajo la *no-dualidad* la observación es sin juicio. Darse cuenta sin juzgar es *no-dualidad*. Una observación sin juicios es darse cuenta de que las vivencias ocurren como ocurren, plenas de sensibilidad, pero sin afectar su esencia. Al entrar en la no afectación, no carente de la plenitud de *ser*, se renuncia a proyectar con los deseos la necesidad de moverse hacia el alcance de la felicidad, porque se reconoce que esa felicidad ya *es*, sin atributos, no dual. Todo va y viene, los asistentes a la conciencia van y vienen, pero la observación sin juicio permanece, subsiste, eso es *conciencia*.²¹⁴

Conciencia que se entona con la realidad profunda para trascender la estructura condicionada, lo cual permite, para unos cuantos, comprender el significado de las enseñanzas que son difíciles de entender para los más. Así, como la existencia es una *realización* de la conciencia, ya que todo lo que se experimenta, se vive en ella, adentrarse en la conciencia humana es el camino natural de quien busca la verdad desconocida o la realidad oculta tras las apariencias.²¹⁵

Conciencia como contenido y continente, conciencia del *sí mismo*. Como continente, la conciencia presenta la cualidad de recoger lo que contenga sin aplicar juicios de valor, sea favorable o no, sugestivo o desagradable, lo que sea. La *conciencia* se muestra sin diferenciación, excepto cuando se muestra como conciencia centralizada bajo el influjo de la dualidad mental. La *conciencia* es un saber que es propio, auto luminoso, auto evidente.

²¹³ La metafísica oriental, al igual que su epistemología y ética, han sido encaminadas a una intimación práctica de los postulados teóricos. La filosofía oriental posee una explicación práctica a los problemas más abstractos que el hombre se plantea.

²¹⁴ La Conciencia Esencial es plena de infinita potencialidad. De igual modo, la esencia de ser posee intrínsecamente toda posibilidad de lo que haya sido o que pudiera haber sido, o lo que sea o podría ser a futuro. El pasado y el futuro coexisten en el eterno ahora. Cuando no hay diferencia entre el observador y lo observado, entonces el mundo se vivencia No Dual. El modo como nos relacionemos con lo observado, determina si opera la Maya de la dualidad o la comprensión de la No Dualidad. Todo depende de la perspectiva, ya sea como entidades separadas de su fuente o como la fuente misma. *Cfr.* Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 12.

²¹⁵ *Ibid.* p. 15.

Reconocer la cualidad integradora de la *conciencia* es salir de las estructuras instauradas por la mente, eso es *realización*.²¹⁶

A más de, la experiencia más profunda y plausible de la comprensión no dual es el hecho de atestiguar que la *conciencia* es un flujo ilimitado, ininterrumpido y simultáneo de *saber*; que el universo mismo no es ajeno a quien lo conoce, y que la sustancia que lo conforma es aquella misma que es la base de quien lo observa. El sabio liberado ve que todo es sólo una ilusión. Incluso la mente es irreal, la única sustancia real de *todo* es la *conciencia*, ya que en ella se sostiene todo. Por tanto, la única verdad es la *conciencia* no dual, en la que las cosas, todas, surgen, se sustentan y destruyen.

Es cierto que asirse a principios como éste requiere esfuerzo y persistencia, pero eso no hay que calcularlo, es inasequible, eso viene de la *esencia* que deja atrás las suposiciones de la discriminación, de la segregación y el apartamiento, para, inmediatamente, transformarse en *uno*. La *no-dualidad* del *ser*. Realidad y realización de lo supremo, ininteligible, sea cual sea el mote con que se le invista. Sabiduría *advaita* que promueve la existencia de un *ser* unido a la totalidad de seres existentes, *otras culturas*, ontologías, maneras de ver, donde no puede hablarse de relación entre *distintos*, sino de *unidad total*. Dialogicidad, comunidad entre el sujeto que percibe y a quienes percibe. *Ser* no dual, intrínseco, sin atributos. Esencia verdadera que no es dos porque no hay dos.²¹⁷

4.4.- Los opuestos no son sólo opuestos: de dualidad a dialogicidad

Inconexo de la visión hinduista, occidente asume el simbolismo dual, que dice que las relaciones entre los contrarios constituyen un encuentro de opuestos que deben desafiarse, someterse y excluirse recíprocamente. Tendencia de disparidad, contradicción y antago-

²¹⁶ Deshacerse del error es estar en *Realización*. El lenguaje humano se fundamenta en la experiencia, por eso tiene límites en cuanto a su aplicación a la condición No dual de la existencia. La observación diferenciada, llena de prejuicios, somete la visión a esquemas mentales, de ese modo plantea caminos para lograr los objetivos trazados por ideologías y creencias, así surge el *deber ser*. La falta de comprensión está relacionada con el enfoque espiritual que no se asume, de ahí la dificultad de acceso a la claridad para comprender lo No dual. Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 12-19.

²¹⁷ La sabiduría es la auto-evidencia de lo real en la unidad de la no dualidad, cuando la atención impersonal demuestra la verdad de las cosas, pues no hay el sentido de la preferencia individual que toma partido por uno u otro aspecto de lo que queremos averiguar. Descartar toda creencia pre-establecida y disponerse a que la verdad se pronuncie por sí misma, es la vía de la atención silenciosa. De este modo, por medio de la atención libre de apegos o rechazos, o lo que es lo mismo, la observación sin juicio, los condicionamientos son vistos como lo que son y se puede producir el salto a la evidencia de lo esencial. Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 12-19, 26-32.

nismo que ostenta graves repercusiones en la mentalidad occidental y la forma en como se aprehende y comprende cualesquier realidad, además de las graves consecuencias psíquicas provenientes de tal inclinación, superlativamente trascendentes para las relaciones interpersonales, en este caso interculturales.

Para la cultura hindú, los opuestos son sólo opuestos si interrumpen el devenir para construir categorías cerradas y compartimentadas sobre las apreciaciones de su realidad. Desde esta perspectiva, una de las formas más eficaces para superar la dualidad es, sin duda, la contemplación y el recogimiento de la *impermanencia*, de su practicidad, y de sus aprovechables derivaciones. Todo es mutable, lo que hoy es, mañana no será más, quizá sea lo contrario, y así sucesivamente. Nada, *absolutamente nada*, permanece inalterable, todo cambia, se modifica, altera o alterna, corre al extremo.

Pero también desde la cultura occidental hay quienes se postulan por una alternativa solucionante a la dualidad con que se precian las experiencias de vida y sus bifurcaciones. Específicamente, en Morin, dentro de su propuesta de disposición compleja, se halla como él depone el problema de la dualidad con que la mentalidad occidental se conduce. Él plantea que la manera dual de percibir la realidad tiene una posible solución: abandonar la dualidad para dar paso a la *dialogicidad*. Dialogicidad que lleva al entendimiento de una realidad henchida de grandes paradojas, para hacer concertar lo análogo con lo diverso y disconforme, lo heterogéneo con lo homogéneo o simétrico, lo antagónico con lo compatible o complementario, etc. etc.

Para Morin, el pensamiento, dialógicamente visto, hace uso íntegro de las aptitudes *cogitantes*, reflexivas del espíritu humano. La actividad pensante asocia en continuo, de modo complementario, procesos virtualmente adversos que tienden a excluirse mutuamente. Pensamiento que se autogenera en forma de bucle recursivo, perennemente distante al equilibrio y bajo una indisoluble necesidad de autorregulación.²¹⁸ Constituye, por tanto, el pensamiento mismo, un dinamismo dialógico ininterrumpido. Ordenación que lo obliga a moverse en un vaivén interminable: de un término al otro y viceversa. Dinamismo propio de la dialógica.

En un esbozo, agrandable y perfectible, Morin recoge algunos de los componentes de los que considera la dialógica del pensamiento debe hacer uso. Por un lado, lo consciente,

²¹⁸ Cfr. Edgar Morin, *El método, III: El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 198-199.

lo racional, lo lógico, lo preciso, el dogma, el pensamiento empírico-racional, aplicado sobre acciones de análisis, separación, diferenciación, objetivación, individualización, deducción, explicación y verificación. Por el otro, de modo paralelo y progresivo, lo inconsciente, lo vago, lo incierto, lo analógico y lo translógico, lo irracionalizable, el pensamiento simbólico-mítico, sobrepuesto, de lleno, sobre acciones de síntesis, universalización, unificación, relación, participación, inducción, comprensión, subjetivación, imaginación.

Pero, ¿qué sucede cuando dentro de la hostilidad que se proveen los opuestos uno de ellos adquiere hegemonía sobre su adverso para anularlo o excluirlo? Morin supone que en ese momento la dialógica distinción/relación se suprime y el pensamiento queda inscrito en un transcurso catastrófico de insuficiencias, de *carencias*.²¹⁹ Dos carencias principales, para él, por un lado, la pérdida de la singularidad y la diversidad, por el otro, la pérdida de la afinidad y la concordancia, según adquiera preponderancia uno u otro término en tal alineación.²²⁰ Disociación que ocurre cuando los términos dejan de regularse mutuamente. Lo que evidencia como el pensamiento oscila entre dos desintegraciones: una por defecto, la otra por exceso. Esto demuestra el carácter altamente complejo que se presenta cuando la dialógica es interrumpida o eclipsada.

Para efectos de esta investigación, dentro del pensamiento complejo moriniano, son tres las dialógicas que sobresalen por su importancia y trascendencia. Apreciablemente significativas, es gracias a su entendimiento que se pueden reclutar algunas ideas aclaratorias de lo que ocurre en su superposición a las relaciones sociales, concretamente interculturales. Así se tiene: la dialógica *precisión/vaguedad*, la dialógica *analógica/lógica*, y la dialógica *comprensión/explicación*.

²¹⁹ *Ibid.* pp. 199-200.

²²⁰ En el mismo sentido, Morin considera que la ruptura de la dialógica diferenciación/unificación, da lugar a la carencia de la disyunción y la yuxtaposición o a la carencia de la homogeneización y la confusión; la ruptura de la dialógica individualización/generalización o concreto/abstracto, da lugar a la carencia de la ininteligibilidad o a la carencia de la desincardinación; la ruptura de la dialógica vago/precisión, ocasiona la carencia de la confusión o la carencia de la rigidez abstracta; la ruptura de la dialógica incertidumbre/certidumbre, ocasiona la carencia del vagabundeo o la carencia del dogmatismo; la ruptura de la dialógica inducción/deducción, la carencia de la generalización inducida o la carencia de la tautología; la ruptura de la dialógica analógico/lógico, la carencia de lo arbitrario o la falta de creatividad; la ruptura de las dialógicas comprensión/explicación, participación/separación, simbólico/empírico y mitológico/racional, la carencia del subjetivismo o la carencia del objetivismo; la ruptura de la dialógica inconsciente/consciente, la carencia de la oscuridad o la de la superficialidad; la ruptura de la dialógica empírico/racional, la ininteligibilidad o la racionalización. *Cfr.* Edgar Morin, *El método, III: El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 198-201.

Por lo que a la primera se refiere, se afirma que el pensamiento, el conocimiento y el lenguaje deben aspirar siempre a la precisión y a la exactitud, esto es, a abandonar la ambigüedad e indeterminación para su realización. No obstante, también se sabe que los conocimientos, los fenómenos y las palabras carecen de límites estrictos, de fronteras exactas, por lo tanto, se precisa del uso inexcusable de nociones vagas y de calificaciones ambiguas para enlazarse. Así, gracias a la plasticidad, a la flexibilidad de éstas, las nociones concretas pueden ser articuladas.²²¹

Para Morin, la riqueza y fluidez del lenguaje natural se basa, precisamente, en una mezcla de precisión e imprecisión que permite al pensamiento y al conocimiento continuar su impulso, a pesar de carecer de certezas y definiciones puntuales.²²² Esto, dentro de un contexto de relaciones entre individuos provenientes de culturas diversas, abre la posibilidad de abonar un entendimiento recíproco, aunque no exhaustivo, para la obtención de un *diálogo* entre diversos.

En relación a la dialógica que se deriva entre lo lógico y lo analógico, Morin deduce que el conocimiento y el reconocimiento devenidos por la lógica y la analogía son inherentes a toda *actividad cognitiva*. Más aún, lo que, en el fondo, el espíritu del hombre hace no es más que servirse de analogías, es decir, simular lo real elaborando un sinónimo mental.²²³ Hoy, para él, el razonamiento por analogía debe ser considerado necesario para el hallazgo y la producción científica, por tanto, debe ser rehabilitado como tal, pero a condición de que esté controlado por la lógica y la verificación empírica.

De ahí que la analogía guiada y controlada por los procedimientos lógicos y empíricos ha de volverse un verdadero principio de creación e invención. Creación e invención que, en términos de relaciones interculturales, ha de permitir descubrir similitudes entre individuos diversos y subrayar las afinidades entre éstos, pero sobre todo, infiriendo que uno es similar al *otro* con base en caracteres compartidos.

²²¹ *Ibíd.* p. 200.

²²² Los caracteres vagos e imprecisos con los que funciona el espíritu humano constituyen una de las superioridades más notables frente a los ordenadores, y demás equipos de automatización, que quedan bloqueados ante lo vago e impreciso por requerir, por su programación, precisión y rigor extremos para operar.

²²³ El conocimiento por analogía es un conocimiento que se logra mediante el uso de similitudes y semejanzas. Los principios, reglas, que organizan el conocimiento humano instituyen, tanto en el nivel cerebral como en el nivel mental y espiritual, una dialógica digital/analógica de naturaleza compleja, es decir, complementaria, concurrente y antagonista. *Cfr.* Edgar Morin, *El método, III: El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988.

Por lo que a la dialógica *comprensión/explicación*²²⁴ corresponde, se tiene, por un lado, a la comprensión, conducida en los ámbitos de la intuición, lo global, lo subjetivo, lo concreto y lo analógico, y que consiste en operaciones de proyección e identificación. Por el otro, a la explicación, desplazada a los ámbitos de lo analítico, lo lógico, lo objetivo y lo abstracto, y que se asienta en demostraciones lógico-empíricas, basadas en operaciones formales y datos objetivos.²²⁵ Comprensión es aprehensión, conocimiento inmediato de lo percibido. Explicación es conocimiento mediado, adquirido mediante análisis. Comprensión es modo de conocimiento adecuado a la subjetividad; explicación es conocimiento adecuado a los objetos y aplicable a los sujetos cuando estos son estudiados como objetos.

De frente al antagonismo existente en la relación comprensión/explicación, se ha de asentar, desde el enfoque moriniano, que aunque la comprensión y explicación se oponen entre sí, hasta cierto punto, a la vez convergen para resultar complementarias de manera bilateral. Aquí, Morin se postula por una *unidad dialógica* entre comprensión y explicación, para él, ambas pueden complementarse y controlarse mutuamente; y ambas deben remitirse la una a la otra en un bucle productivo de conocimiento.²²⁶ Así, para evitar los errores a los que sus aplicaciones puedan dar lugar, por un lado, la comprensión debe estar ligada a los procedimientos de verificación y explicación, y por el otro, la explicación debe estar ligada a los procedimientos de subjetividad implicados.

Específicamente, en lo que a las ciencias antropológicas corresponde, y muy particularmente al caso de las relaciones interculturales que se estudian, se ratifica la visión moriniana que insta a conseguir una comprensión precisada por la explicación, donde los sujetos también pueden y deben ser estimados objetos de abstracción. Esto es, cuando los sujetos son asimilados objetivamente la comprensión se torna un conocimiento empático/simpático de sus aptitudes, actitudes, sentimientos, e intentos. Esto, para Panikkar, supone la imparcialidad del surgimiento de un *diálogo* que no es dialéctico sino *dialogal* dentro de importantes procesos de mimesis, de proyección-identificación. Proyección de uno hacia los de-

²²⁴ En el lenguaje humano, explicación y comprensión se contienen mutuamente, éste es a la vez metafórico, analógico, y, por tanto, potencialmente comprensivo, así como proposicional, lógico, y, por tanto, potencialmente explicativo. Cfr. Edgar Morin, *El método, III: El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 164-165.

²²⁵ En la comprensión hay un predominio de la conjunción, donde el sujeto se implica empleando su subjetividad; en la explicación hay una preeminencia de la objetividad, disyunción, donde la finalidad, objetivo, es captada y desarrollada a partir de los objetos.

²²⁶ Cfr. Edgar Morin, *El método, III: El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 166.

más, e identificación de los demás con uno, mediante el cual los *otros*, *alter ego*, devienen uno mismo. Un *otro* como el *sí mismo* hacia el cual hay simpatía y comprensión de sus emociones, ambiciones, dudas, etc.

4.5.- *Mit-sein*, el ser del hombre en cuanto que co-existencia

De modo meramente antropológico, el hombre occidental se precia como una realidad gobernada por las argucias de la dualidad: razón/pulsión, sujeto/objeto, individuo/sociedad, interioridad/exterioridad, corporeidad/espíritu, etc. Dualidad tematizada en términos dicotómicos, de disociación y escisión, que acaba por plantear el problema de la individualidad y unicidad del hombre en busca de un componente de mediación para vincularnos entre sí, con lo cual, nos vemos obligados a progresar de una antropología del *chorismós*²²⁷ a una antropología relacional.

Aunque, aquí, no se trata de extrapolar un dualismo rígido por algo menos hípido, menos inflexible, no, la idea en sí, es la de apostillar que el carácter de lo humano no concluye en una consideración unitaria de extrema individualidad.

Si bien resulta difícil entender con estricta ética las derivaciones de lo dualitativo en la esencialidad humana, particularmente, por la interpretación que se hace, en rigor, su sentido es paradójico, pues la dualidad no debe ser pensada sólo en términos dicotómicos. Ya desde la interpelación aristotélica se hallan otras maneras, también legítimas, de justipreciar el carácter progresivo de la dualidad en la entidad humana: resurgimiento, complementariedad, secuencialidad, redundancia, en la que se observa una dimensión de vinculación y completud ilimitable. Practicidad perfecta que va de lo sustantivo a lo verbal, de lo nominal-estático a lo dinámico-enunciante del lenguaje que se habla, del signo que se ve, etc.²²⁸

Evidencias que obligan a encaminar una reformulación de lo dual en términos de identidad, de co-existencia, donde dualidad no sea lo mismo que dualismo, oposición o rompimiento. Estimación sin absolutización substancial que implica también un encomio

²²⁷ Dentro del mundo platónico de las ideas: abismo existente entre las esencias eternas e inmóviles y la realidad siempre cambiante del mundo.

²²⁸ La metafísica griega lo advirtió en la dupla conceptual *ente-es*; ya Platón hace ver que el discurso, el *logos*, depende de la articulación nombre-verbo. Aquí, se apunta a la actividad como no únicamente un dinamismo, y a lo óptico-estructural como no únicamente óptico: *vita in motu* es la formulación aristotélica correspondiente. Cfr. Mario Fazio, *Historia de la filosofía: IV Filosofía Contemporánea*, Madrid, Editorial Palabra, 2004, pp. 193-202.

metafísico²²⁹ para acceder a una comprensión antropológica más amplia, a sabiendas de que no es posible reducir lo antropológico a lo meramente metafísico porque el *ser* del hombre es más que existir y ser: es co-existir, incluso, con el *ser* de la metafísica. Ordenación del universo que guía el perfeccionamiento de la esencia humana en lo comunitario; habilidad ética que entraña dualidad humana resultante de la simetrización del universo en términos antropológicos. Característica del *esse* humano que no es simple reconocimiento, sino uno mismo en el *otro*, *ser* aceptado en réplica: disponerse, darse, emerger por y pro.

Insinuaciones nimias, apenas perceptibles, que obligan a la trascendencia de un trazo antro-po-lógico ancestral; a la confección de una antropometría en términos identitarios. Erudición sobre el *ser* del hombre en cuanto co-existencia que connota compatibilidad y ampliación; *ser* de lo humano no limitado a ser, sino a co-ser, a ser-con. Existir del hombre que es *co-existir*; ser del hombre que es *co-ser*, co-existencia, *mit-sein*, aunque escueto, así lo enuncia Heidegger.²³⁰ Potestad humana, coexistencia neta; capacidad de darse, de aportarse, única manera de refrendar el *ser* y el tener. Sentido último y valor definitivo de nuestras posibilidades desvelada en la estructura de la co-existencia, donde la persona invoca una aceptación más allá del tener y del hacer, para darse y pro-moverse con su propio *ser*. Forma suprema de reconocimiento: *placet* del *esse* humano, lo más alto que el hombre está instado a refrendar con su *alter*.

Asentimiento moriniano, dualidad ampliada donde el individuo desdobra su condición, aunque no sólo como réplica de sí mismo, sino como expresión del prójimo. Réplica de sí y de los demás; coexistencia de hombre perfeccionador que se perfecciona en concordia con sus semejantes. Esencialidad humana que acciona la abundancia de su atributo para la cesantía de las necesidades propias y ajenas. Tendencia de progreso radical que incentiva posibilidades de acceso a la diversidad de la vida y a la pluralidad cultural. Visión sistémica de inter-retro-acciones, ecología de la acción, que implica una toma de conciencia verdadera sobre las acciones propias, inmediatas; pero no sólo sobre las acciones personales y sus

²²⁹ Si el hombre coexiste con el Absoluto en la búsqueda de aceptación personal, entonces, ni la metafísica de la sustancia, del *mónon*, ni su posible reificación: la metafísica de la relación, son lo más pertinente en antropología, pues diluir nuestra sustancia a su capacidad de relación plantea el problema de fingir que un *todo* es equivalente a sus dispositivos relacionales; así como el inconveniente del uniente, del cigoñal que supone que cada uno de los componentes de la dualidad es *uno* en sí mismo y al margen del *otro*.

²³⁰ Cfr. Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990, pp. 36-52.

buenas intenciones, sino sobre su perdurable afluencia a los extensos equilibrios/desequilibrios integracionales de lo indisoluble, de lo no-divisible.²³¹

Seres en conexión, advierte Panikkar, sujetos éticos en intimación con *todo* y para todo, que reconocen su vínculo y responsabilidad de cara al *todo* planetario, más allá del prójimo y del *alter ego* humano. Seres socio-culturales cuya potestad surge de una dependencia original entre sapiencias, lenguajes, sentires; autónomos en términos relacionales y relativos en términos absolutos. Seres vivos que resguardan esa autonomía con el carácter de su medio ambiente, del que penden. Sujetos éticos de última generación que no ostentan sólo buena voluntad; que no meros sujetos reglados y comprometidos políticamente contra las injusticias de sus sociedades, inadmisibilidad global de nuestra vida planetaria.

Prosecución ideológica moriniana que admite no oponer al sujeto moral con el individuo del cúmulo universal. Maestría de carácter eminente que insta a superar la relación asimétrica sujeto-objeto; no inferencias de sujeto en términos de objeto, de sujeto humano como *decorum*²³². Sujetos éticos de creciente producción que introducen nuevas relaciones de comunicación con el mundo: su reconciliación con él y el rechazo de una mera analogía objetivadora e instrumental. Ética de última generación, más compleja que las anteriores, que considera la sostenibilidad comunicativa global como la más apropiada para vincular e integrar entre sí, humanismo planetario. Mecanismo que propulsa la acción comunicativa intercultural en favor del respeto a la sociedad humana en su total completud.²³³

²³¹ Cfr. Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2006, pp. 35-36.

²³² Para Aristoteles, en sus tratados de Retórica y Poética, representa la adecuación o armonía entre la virtud del sujeto, valores morales y emocionales de su discurso y el equilibrio formal de las diferentes partes del mismo. La función principal de la retórica es persuadir o convencer. Las tres estrategias básicas surgen del punto de referencia predominante: El objeto, discurso *logos* o *pragma*; el orador, *ethos*; el oyente, *pathos*. Cfr. Marcelo Dascal, *Filosofía del lenguaje II. Prágmática*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 52-67.

²³³ La ética de primera generación se basa en la bondad de la relación interpersonal; la ética de segunda generación se basa en la justicia de la estructura social, gracias al reconocimiento de los derechos de todas las personas. En nuestra época de globalización se esbozan ahora los rasgos de una ética de tercera generación.

CAPÍTULO V

CIVILIDAD Y RECONCILIACIÓN

5.1.- La perspectiva de un nuevo humanismo

Uno de los objetivos de la sociabilidad en el trato con los demás es respaldar la coexistencia humana de la manera más armónica posible. Pero, ¿cómo llevar a buen término este intento dentro de un mundo aceleradamente complicado, donde predomina la despersonalización de las relaciones humanas y la falta de entendimiento entre los individuos y sus culturas?²³⁴

Dentro de un sinnúmero de posibilidades destaca principalmente una por su cuantía y jerarquía: regirse por una disposición de primicias ético-humanistas que guíen su cometido para establecer una adecuada comunicación con entre coterráneos, en la que, primordialmente, prevalezca el diálogo, la conjunción y la vinculación recíproca. Esto, desde luego, es aplicable a todos los espacios socioculturales en que se desenvuelve la propia humanidad: familia, trabajo, educación, cultos, aficiones, etc. Donde, aún cuando cada persona desarrolla actividades propias, también está en situación de dependencia de las acciones de los demás para dar solución a los requerimientos y necesidades recíprocas.

Desde este enfoque, apunta J. Luis Borges: "Convendría que cada individuo pensara más en sí mismo, en cómo puede mejorarse, pero no sólo intelectualmente sino moralmente"²³⁵. Eso, nos dice, nos hace un poco falta a todos: tener un sentido ético de las cosas. La ética va más allá de la religión. El hombre es ocasionalmente astrónomo, botánico, pero es continuamente moral. En cada momento de su vida está frente a una disyuntiva: ¿debo obrar de tal modo o de tal otro? Y sabe mediante un instinto ético cuándo y cómo puede realizar un deber. Esto se ve corroborado por Graham Greene cuando señala que *ser humano es también un deber*. Un deber que representa la base para un buen funcionamiento

²³⁴ El inicio de siglo trae consigo fenómenos que originan diversas conceptualizaciones y adjetivaciones que pretenden contribuir a la comprensión de las nuevas dinámicas socioculturales de este cambio de época. Una de estas significaciones derivada del vertiginoso desarrollo de las llamadas tecnologías de la información y la comunicación. Hoy se vive la de sociedad del conocimiento, de la información. *Cfr.* James-Otis y Rodner S. *La Globalización: Un proceso dinámico*, Caracas, Anauco, 2001, pp. 61-66.

²³⁵ Jorge Luis Borges, *La biblioteca, símbolo y figura del universo*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 116-117.

de las relaciones interpersonales e interculturales en toda sociedad; a partir de la coexistencia equilibrada entre los sujetos y el fortalecimiento de la avenencia social.²³⁶

Es cierto que el hombre no puede vivir en aislamiento, al menos no humanamente. Toda persona precisa de sus congéneres para subsistir y perpetrar su propia humanidad. Cuando un individuo coexiste con otros sujetos se encuentra ante la posibilidad de conocer a los demás, pero sobre todo, de conocerse a sí mismo. Es por ello que al hablar de las relaciones sociales: interpersonales e interculturales, no se debe omitir hablar, asimismo, de la cualificación humanista. En lo usual, el humanismo es pensado como un comportamiento o actitud que exalta nuestro género y la integración de los valores que nos son propios. Trascendencia que se pensaba podía conseguirse sólo a través del paroxismo y la exaltación de las capacidades racionales propias de la especie, no obstante, desde esta perspectiva el humanismo como conocimiento o cultivo de las tipicidades lógico-humanas resulta ser un dispositivo conceptual de corto alcance.

De este modo, la noción de *homo sapiens* resulta insuficiente; no tiene total legitimidad y fundamento para circunscribir toda la hechura humana. El hombre surge de la naturaleza, y no por su sapiencia escapa de su linaje, a ella se debe. Grave error es reducir el *ser* de la humanidad al mero concepto de *homo sapiens/sapiens*. Bien expresan Horkheimer y Adorno al precisar que el exceso de *razón ilustrada* también puede bifurcarse en un *Auswichtz*. De ahí que los biologismos, socio-biologismos, culturalismos, psicologismos, etc., sean solamente expresión de la precariedad teórica y conceptual en que les sitúa un pensar bajo esquemas simplificadores, bajo paradigmas de simplificación²³⁷. Los resultados de las prácticas socio-políticas de este siglo son la más grande prueba fenomenológica de la desgraciada unidimensionalización y estrechez de visiones con las que se actúa.

Mientras todo se reduzca no se podrá comprender que los factores ideológicos, culturales y civilizacionales son tan fundamentales e influyentes en ese malestar del hombre, en sus relaciones con *otras* sociedades y consigo mismo. Es por ello importante hacer notar,

²³⁶ Cuando Greene propone lo humano como deber de la humanidad, pondera que debemos ser más racionales, pero también cultivar la poética, la literatura y demás artes, única forma de hallar ése estadio ideal de libertad propuesto por Kant. Cfr. Graham Greene, *The third man*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2009, pp. 182-183.

²³⁷ Pensamientos parciales y mutilantes conducen a acciones parciales y mutilantes; un pensamiento unidimensional desemboca en un hombre unidimensional. Dice Morin, “el pensamiento mutilado no es inofensivo: desemboca tarde o temprano en acciones ciegas que ignoran que aquello que ellas desconocen actúa y retroactúa sobre la realidad social, y conduce a acciones mutilantes que despedazan, cortan y suprimen en vivo el tejido social y el sufrimiento humano”. Edgar Morin, *Pour sortir du XX siècle*, Paris, Nathan, 1981. p. 121.

especialmente para occidente, que los intentos presentes de sobreponer una razón tecnificada y cuantitativa, que le es característica, las más de las veces sólo promueve incomodidad y reprobación para las naciones y las culturas con travesías diferentes, incluso incompatibles.

La salvedad de un humanismo racionalista, fictamente desencarnado, sólo recubre, de hecho, a la unidad biológica de la especie *homo*. El *ser* humano, en efecto, no se encuentra en lo puramente racional, en lo puramente demente, en el nivel sólo biológico, ni solo en lo social, tampoco en lo puramente psicológico-individual.²³⁸ El *ser* humano emerge a partir de la dialógica y de la recursividad²³⁹ entre estos diferentes niveles. Cuando se intenta reducir al *complejo humano* a uno sólo de estos niveles no sólo disolvemos al complejo del hombre sino también su *ser*.

El auténtico humanismo no funda al hombre en la sola racionalidad autonomizándolo de su circunstancia, aislándolo de su origen y medio. El *ser* humano es producto de la dialógica entre sapiencia/demencia. Una *unidualidad* o identidad compleja. El humanismo genuino funda su naturaleza y oportunidad, no en un ideal, incluso constituyente, sino en el *ser* supremo del hombre que respeta y honra su condición de *viviente*. Un humanismo que da vuelta a su particular ponderación para transformarse de nueva cuenta, lo que no implica la necesidad de que el hombre se desdibuje del arquetipo de sus divinidades, guías conductuales, o del medio ambiente que le acontece y le sujeta.²⁴⁰ Desde esta idea, la cultura, la ciencia, el arte, la religiosidad, y demás dinamismos sociales, son inexcusablemente trascendentes.²⁴¹

Pero el humanismo no es un movimiento o sistema de tendencia educativa, artística o filológica, aunque tampoco una doctrina filosófica, asegura Alan Bullock en su obra *La tradición humanista en Occidente*. El humanismo es un sentimiento, una creencia, un dog-

²³⁸ Dado lo complejo del hombre, diferentes teorías y corrientes psicológicas lo conciben como una unidad bio-psicosocial, consideran su estructura y el funcionamiento como organismo, aspecto biológico, los procesos psíquicos, la personalidad y las relaciones interpersonales, aspecto psicológico, y la sociedad y la cultura en que se desenvuelve: aspecto social.

²³⁹ Por recursivo se entiende aquel proceso cuyos productos son necesarios para la realización evolutiva: la sociedad es un producto emergente a partir de las relaciones organizacionales entre los individuos que la componen y al mismo tiempo, por retroacción, la sociedad co-produce a los individuos que son, en adelante, individuos sociales.

²⁴⁰ Es necesario abandonar al sólo naturalismo que niega y disuelve al hombre en la naturaleza, pero también al humanismo que hace del hombre el único sujeto en un universo de objetos y que tiene por ideal la conquista del mundo. Cfr. Edgar Morin, *Le Grand Dessein*, Paris, Seuil, 1991, p. 208.

²⁴¹ Cfr. Luis Pardo, *El sujeto inevitable*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 140-142.

ma, una dimensión superlativa del pensamiento que nos lleva a un forcejeo continuo que no encuentra descanso ni salida. Una forma de ver, pensar y estar en el mundo, en nuestro mundo, el de hoy. Un humanismo opuesto al consumismo; contrario a lo trivial, a lo frívolo, al narcisismo y la egolatría, pero sobre todo, a aquello que no es propio a la *dignidad humana*. Un humanismo superante de la cosificación del hombre como operario o comprador compulsivo de información que sólo incita a su empobrecimiento integral.

Constituirse en *humanos* por propia superación es un deber. Una forma de vida inédita que haga vivir para *ser* lo que nos proponemos: autosuficientes, progresistas, y siempre habilitados para la construcción de nuestro destino. Aptitud que nos lleva, incluso, a una revolución sobre nuestra propia promoción política. En esta tesitura, siguiendo a John Rawls, para quien la *libertad* debe ser elevada a categoría de principio: instrumento o medio necesario para la consecución de ciertos fines o planes racionales de vida, el bien primario por excelencia ha de ser el respeto a sí mismo.²⁴² En este sentido alude Viktor E. Frankl: “[...] al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: la última de las libertades humanas, la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias, para decidir su propio camino [...]. Es esta libertad espiritual, que no se nos puede arrebatar, la que hace que la vida tenga sentido y propósito”²⁴³.

Desde su pensamiento complejo, también Morin ratifica un humanismo basado en la libertad del hombre; en su capacidad autocreadora. Es cierto que el hombre puede llegar a *ser*, en mucho, lo que quiere *ser*, aunque para ello es necesario afanarse por acabar con la des-humanización en que vivimos y adquirir una forma de ser cada vez más *humana*. Sin duda, la clave radica en la educación: conciencia y responsabilidad. Así, él sugiere que la misión de todo humanista sea el preocuparse por los conocimientos y por la enseñanza de los mismos. Pero no enseñar sólo los descubrimientos sino también el *cómo* aprender los mismos y de los mismos. En este sentido, conocer no debe implicar saturar la mente de información. Conocer es aprender a hacer uso de esa información; es articular y no sólo distinguir. Es saber organizar. De ahí que sea tan necesario el uso de un *método* que, más allá de lo programado, sea capaz de ayudar a aumentar las estrategias cognitivas del sujeto. Capaz de avivar el arte de conocer en un momento en la que la explosión de signos y acon-

²⁴² Cfr. John Rawls, *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 69, 99, 109, 398.

²⁴³ Viktor E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 99-100.

tecimientos, los cambios de perspectivas y los procesos de globalización son tan vertiginosos.

Es evidente que, desde su visión, Morin pone todo su acento en un punto fundamental del *ser*: la *paideia*. Un hombre sin educación no es un hombre acabado. A su humanidad le falta lo principal: el impulso de sus potencialidades, el cultivo de sí mismo: la cultura. El concepto de hombre, como todo concepto científico debe poseer una doble entrada irreducible: natural y cultural. El hombre es un ser bio-cultural; todo rasgo humano tiene una fuente biológica, a la par que todo acto humano está totalmente culturizado.²⁴⁴

La socialización o educación en el ser humano debe considerarse un proceso continuo, permanente a lo largo de toda su vida. El hombre está siempre en formación, en continuo proceso de *humanización*, aunque para lograrlo hay que recordar que la realización humana conlleva perene una incertidumbre inexcluyente, de ahí el deber de no olvidar los principios de la ecología de la acción. A la hora de pensar nuestros progresos no sólo hay que tener en cuenta la *condición humana* sino también lo circunstancial, el incidente, lo inadvertido, lo impensado. En la historia no hay leyes. La historia es un complejo de orden, desorden y organización. Obedece al mismo tiempo a determinismos y azares, de donde surgen sin interrupción el bullicio, el delirio y el arrebató. La historia, invariablemente, posee al menos dos fisonomías antitéticas: origen/extinción, civilización/barbarie, formación/destrucción.²⁴⁵

Como precursor del pensamiento complejo, Morin sabe y reconoce que los fenómenos del devenir natural, histórico, social y cultural del hombre, en conjunción con su entorno, desde la multi y la transdisciplinariedad, implican un entramado de conocimientos que, incluso, dan oportunidad para estudiar los fenómenos que falsamente han sido pensados de manera aislada. La trama de la humanidad es compleja y así debe ser su comprensión y estudio. “Establecer comunicación entre la esfera de los objetos y la esfera de los sujetos que conciben esos objetos [...], se esfuerza por el diálogo y la visión poliscópica [...], donde las dimensiones físicas, biológicas, espirituales, culturales, sociológicas e históricas de lo humano dejan de ser comunicables”²⁴⁶.

²⁴⁴ Cfr. Edgar Morin, *El Método V, La Humanidad de la Humanidad*, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 106-109.

²⁴⁵ Cfr. Edgar Morin, *Le Grand Dessein*, Paris, Seuil, 1991, pp. 208-211.

²⁴⁶ Edgar Morin, *Ciencia con conciencia*, Madrid, Anthropos, 1984, p. 48.

Es por ello que el verdadero humanismo contempla toda la incalculable riqueza de perspectivas que lo humano, en su dimensión natural, individual, social y cultural, tiene para ofrecer, sin olvidar en ningún momento el vínculo con el Todo. Somos parte de la urdimbre de un gran y poderoso organismo. Es ahí donde radica la importancia del particular que se intenta, si la cultura es lo que posibilita y configura el sentido de la vida humana, el problema del sentido se ve trasladado a la problemática inherente a la *evolución cultural*, específicamente, al intercambio entre sus manifestaciones, en cuya ruta, inexcusablemente, no cesa de ocasionarse una pródiga diversidad de organizaciones, contexturas y alegorías autoexhortativas. Todas particularidades tipológicas en tiempo y espacio que vinculan y desvinculan la infinita gama de agrupaciones humanas, y, por consiguiente, de relaciones interculturales.

De acuerdo con Castells, es necesario concebir una nueva figura de humanismo para este tiempo: recuperar los lazos comunitarios de las sociedades. Lo que puede ser una ética individual ya no es ética, porque ética es la referencia a unos principios comunes que se aceptan. Quien sea capaz de diseñar y hacer funcionar un proceso de comunicación socializado, la comunicación que pueda llegar a todo el mundo, tiene una de las claves para conseguirlo.²⁴⁷

De lo que se trata, en suma, es de hacer emerger una nueva figura del hombre basada en un concepto complejo de la condición humana. De concebir un humanismo hominizado que se transfigure en humanizado. Un humanismo que advierta la necesidad de *humanizar* el humanismo, basado no en el mito abstracto del hombre sobrenatural sino en el anti-mito complejo del hombre bio-cultural.²⁴⁸ En este sentido, más que acabar con una antropología foucaultiana hay que comenzar por hacer una verdadera antropología. La definición biocultural del hombre debe constituir la piedra angular de la nueva antropología en términos organizacionales.

Como lo expresa Morin en *Los siete saberes necesarios a la educación*, donde plantea un modo distinto de ontología y de la antropología correspondiente, el pensamiento complejo implica un modo alternativo de pensamiento en términos organizacionales, y no en términos universales, absolutos, únicos, reduccionistas y excluyentes.

²⁴⁷ Cfr. Manuel Castells, *Comunicación y Poder*. Madrid, Alianza, 2009, pp. 389-392.

²⁴⁸ Cfr. Edgar Morin, *La Méthode II. Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris, Seuil, 1973, p.430.

5.2.- La diversidad cultural suscrita a la unicidad humana

Por lo que hace a la diversidad cultural, la normativa occidental²⁴⁹ dice: diversidad somos *todos*. Pero, ¿por qué resulta entonces que los diversos son los *otros*? Al ser miembros del género humano²⁵⁰ se asume una intrínseca *unidad*, pero simultáneamente, también una considerable diversidad. Una incongruencia engañosa que representa que existen muchas cosas en común, pero que dentro de esas mismas cosas que asemejan hay una variedad ilimitada que marca insondables diferencias. Esto, precisamente, es lo que engrandece y acrecienta la identidad humana.

Existe una *unidad* que a todos caracteriza de la misma manera, afirma Morin, una *unidad* que no está solamente en nuestros rasgos biológicos, pues también hay una *unidad* cerebral y una *unidad* mental, psíquica, afectiva e intelectual.²⁵¹ Pero tampoco la diversidad está solamente en los rasgos propiamente biológicos, pues existe también una diversidad social, psicológica y cultural, en el seno de la propia *unidad* humana.

Así, se cuenta con una elocuente variedad de razas, folklor, lenguajes y organizaciones culturales, tan extensa como comunidades humanas habitan el planeta, aunque todas tienen principios similares que las sustentan y formaciones comunes que la vinculan. Pero las pluralidades psicológicas son todavía más asombrosas que las físicas. Las personalidades, los caracteres, temperamentos, sensibilidades, humores son de una variedad inconmensurable.²⁵²

También las naciones son numerosas, las etnias todavía más que las naciones. Incontables castas, persistentes mestizajes, morfologías, rostros, tallas, complejiones, etc. así como lenguas, dialectos, con infinita multiplicidad gramatical, de sintaxis, de vocabularios y sonoridades, que repulsan una unión con grandes diversidades somáticas según la herencia étnica, la herencia genética, la provisión a las insuficiencias, la geografía, las condiciones climatológicas, etc.

²⁴⁹ Cfr. White Paper, *Sobre el Diálogo Intercultural*. Estrasburgo, COE. Int/Dialogue, 2008, pp. 16-19. F

²⁵⁰ Todo individuo humano comparte el mismo compuesto, ADN. Eso los hace genéticamente iguales; no existe ser humano en el planeta que no posea este código vital. Pero precisamente ese compuesto que todos tienen en común, de forma maravillosa, los hace también totalmente diferentes, sobre todo en características físicas. La diversidad de la raza humana se debe precisamente al ADN.

²⁵¹ El cerebro, todos tenemos uno y manifestamos una diversidad de caracteres fundamentalmente comunes mental, psicológica, afectiva, intelectual y subjetivamente.

²⁵² El mecanismo complejo que suministra la identidad del ser humano topa con que el problema del principio de disyunción y reducción que ha imperado en la ciencia moderna, cuya orientación olvida que la humanidad del hombre también comporta su inhumanidad.

Así, de acuerdo con Morin, los principios de inteligibilidad, los sistemas de ideas se diversifican de manera extraordinaria de cultura a cultura, incluso en el seno de una misma entidad. Según las civilizaciones, según los individuos, los repartos y contrastes entre el pensamiento *racional-empírico-técnico* y el pensamiento *simbólico-analógico-mágico* estamos extremadamente diversificados, a lo que desde luego se añade la diversidad de las formas de inteligencia, de comprensión e incomprensión, así como la diversidad entre los modos de pensamiento lógico, analógico e intuitivo.

La elocuente diversidad de visiones del mundo y su origen se suma a la elocuente diversidad de las teorías y las filosofías. Aún más, a la conciencia múltiple, cambiante según las formas de pensamiento y las condiciones culturales. Conciencias sociologizadas, ecologizadas, historizadas de maneras muy diferentes para cada persona, para cada grupo o sociedad, y, desde luego, para cada Estado.

Así, la diversidad cultural es superlativamente evidente, sin embargo, para las mentes que no conocen más que lo separado, lo catalogado y compartimentado, la *unidad cultural* deviene invisible. Habrá que esforzarse más, apunta Morin, por comprender que toda diversidad está inscrita en la *unidad* de la vida, en el origen celular común que se ha diversificado de forma enmarañada a través de los mandos de la *unitas/múltiplex*.

Comprender lo cultural humano, entonces, es comprender su *unidad* en la *diversidad*, y su *diversidad* en la *unidad*. Unidad de lo múltiple, multiplicidad del uno. Formas evidenciadas a partir de las potencialidades del hombre genérico que se hace presente en el ser complejamente contradictorio que vive en cada individuo de nuestra especie. Sujetos ligados, ob-ligados y re-ligados, a la doble determinación del sí mismo que componen la identidad compleja. Incalculable diversidad cultural dentro de la singular humanidad.

Seres individuales. Individualidad como concepto supremo y forma única de llegar a explotar al máximo las capacidades de desarrollar un *Yo* auténtico.²⁵³ Seres individuales que pertenecen a un conjunto de *otros* seres individuales, lo que forma la sociedad con toda

²⁵³ Se ha afirmado que el hombre es un ser social por condición. Es una realidad que unos necesitamos de *otros*; no podríamos vivir solos. De hecho, ningún ser vivo necesita tanto de los demás como el hombre. Pero la persona humana es mucho más que un ser lleno de necesidades, el ser humano es esencialmente comunicativo por lo que está llamado a compartirse y dejarse compartir por los demás. Todo ser personal tiende esencialmente a la entrega y a la participación, de forma que el ser personal está ordenado por esencia al tú y a la sociedad. La meta es recíproca: dar y participar en los valores personales y por eso en las diversas estructuras sociales se determina su propia esencia, según la especie de los valores personales que en ellas intervienen. Aunque cada cual busca su propio bien, todos necesitamos los unos de los otros para obtenerlo.

su diversidad. Personas individuales que se realizan dentro de una comunidad cultural. Así, por derivación de esta diversidad de individuos, cada cultura es totalmente única, singular.²⁵⁴

Morin plantea lo vital que es tener claros estos conceptos de pluralidad cultural dentro de la *unidad*, así como la necesidad de poder concebir la *unidad* de lo múltiple de lo variado, lo diverso, y la multiplicidad del *uno*, de lo individual, de lo único. Necesidad urgente de aplicar este tipo de reflexión en todos nuestros ámbitos de acción cultural. Él habla de la importancia de enseñar y difundir los conceptos globales de la *unidad* en la diversidad y de la diversidad en la *unidad*; de lo necesario que es conjugar ambos conceptos para lograr un tipo de pensamiento integral, completo, para un intento más puntual de civilidad y reconciliación intercultural.

Se trata, por tanto, de avistar a la diversidad cultural como máxima y no como simple medida descriptiva de las insuficiencias de unos cuantos, o de unos muchos. Es la atención a lo diverso una necesidad que incluye a todas las etapas formativas del individuo y a todos por igual.²⁵⁵ La idea: primar la base de un discurso de co-existencia cultural explícito, de una interculturalidad verdadera y de una interacción efectiva entre culturas diversas, que nos haga conocernos y re-conocernos a través de una comprensión previa basada en el respeto, donde el *otro* no es un elemento contaminador sino enriquecedor que, sin duda, hay que aceptar y fomentar desde los ámbitos individuales y sociales, esto, en atención a la variedad y a la pluralidad cultural a la que se pertenece, con todas y cada una de sus desiguales posesiones.

5.3.- Sin diferencias, cómo entender quién es quien

Hoy, la filosofía intercultural alude a un amplio y complejo debate sobre el sentido ético de la vida en común. Un debate sobre la vida humana misma que ratifica que toda experiencia vital del hombre se configura a partir de relaciones con los demás, especial-

²⁵⁴ El término cultura surge como un concepto central antropológico. Comprende todos los fenómenos humanos ajenos al total resultado de la genética. Específicamente, en la antropología americana el término cultura tiene dos significados: por un lado, la evolucionada capacidad humana de clasificar y representar las experiencias con símbolos y actuar de forma imaginativa y creativa; por el otro, las distintas maneras en que la gente vive en diferentes partes del mundo, clasificando y representando sus experiencias y actuando creativamente.

²⁵⁵ El correspondiente educativo a esta propensión está en la educación compensatoria. Cfr. Skliar, C., *Acerca de la espacialidad del otro y de la mismidad, ¿Y si el otro no estuviera allí?* Notas para una pedagogía, improbable, de la diferencia, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2003, p. 206.

mente, cuando las sociedades actuales están marcadas por grandes conglomerados de diversificación cultural, donde los sujetos viven, conviven y sobreviven bajo fuertes cuestionamientos sobre su posible inserción en gremios sociales ajenos a ellos.

La certidumbre de que cada día habrá más individuos procedentes de *otras* naciones y de *otras* culturas, en territorios ajenos²⁵⁶ a ellos, plantea la necesidad de repensar, desde lo ético, en cómo orientar la hechura de una ciudadanía pluricultural para que ninguna persona pueda ser discriminada o quede excluida de la vida en común a la pretende ingresar, por su origen, género, raza, opinión, creencia o cultura, originales. Lo que hace abordar con firmeza práctica la pretensión de un trato igualitario para individuos desiguales e incomparables entre sí. Un esfuerzo revolucionario, cuyo principal arranque consiste en abrir la ética del reconocimiento²⁵⁷ y aceptación de diferentes estilos de vida, pluriformes de abstracción moral, que pueden ser suscritos a los patrocinios de un auténtico compromiso intercultural, y no de una supuesta tolerancia.²⁵⁸

Precisamente, para afrontar la problemática²⁵⁹ de las bases interculturales para una vida en común, es necesario trabajar por un encuentro interdisciplinario: antropológico, sociológico, económico, histórico, político, lingüístico, etc., donde, a pesar de que universalismos y contextualismos irrumpen como propuestas éticas extremas, engañosamente incompatibles, se puedan repensar nuevos modos para configurar un *ethos* intercultural actual, hoy, dentro de un régimen ingénitamente homogeneizante, básicamente occidental, que ha olvidado que su ingeniosidad deviene asimismo de la adición de las más heterogéneas culturas del mundo, y en intimación a universos de vida completamente diversos; que aquello que considera como propio de una sola cultura es en realidad producto de disímiles encuentros culturales.

²⁵⁶ Los flujos internacionales no son solamente errancias humanas, sino también mecanismos portadores de cultura y de diversidad. Estos son extensión de un común denominador: la existencia del hombre en la Tierra, su extrema movilidad, su fugaz permanencia. La dificultad de vivir juntos se vuelve evidente, prueba de ello es el aumento de conflictos y violencias, de racismo y de discriminación.

²⁵⁷ El problema cognitivo del reconocimiento, la comprensión y la aceptación del *otro* es lo más importante, ya que se debe afrontar la dificultad de la inexistencia de una plataforma metacultural desde donde realizar una interpretación de las *otras* culturas, previo al intento de su inclusión.

²⁵⁸ Cfr. Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 19-36.

²⁵⁹ Los problemas éticos, tales como los de la universalidad de las normas, la caracterización de la persona humana, la autorrealización personal y comunitaria como proyecto emancipador, la mediación, quedan situados en contextos que no son sólo discursivos, sino socioeconómicos y culturales, aunque no por eso menos éticos.

En estas condiciones, cualquier observación de desavenencia intercultural por más que profundice en la intolerancia, en el sólo pretexto de las diversidades y las diferencias de toda índole, no tiene por qué renunciar al arribo de un mínimo de entendimiento. Asimismo, cualesquier ofrecimiento de una ética intercultural, que se jacte de serlo, ha de ponderar la confianza en el hecho de una nueva conciencia sobre la vida social del hombre, en particular, de aquellas formas que, en situaciones conflictivas, asumen la posibilidad de construir un diálogo para sustentar una vida en común.²⁶⁰

Esto, en sí, hace resignificar la posibilidad de construir una plataforma ética intercultural²⁶¹, un piso firme que apueste por la reconstrucción de ciertas condiciones fundamentales para una vida en común, basada en la correlación entre *individuos desiguales*, donde la pluralidad de valores, normas y bienes en conflicto sean plasmados en registros discursivos de: narración, argumentación, interpretación, reconstrucción, y cuya interrelación permita comprender tanto los conflictos internos a la propia cultura, como los prorrumpidos del contacto con *otras* asociaciones culturales.

Así, tanto antropológica, sociológica, económica, política, histórica, o lingüísticamente, la vida en común, la vida comunitaria o la vida en comunidad, ha de ser entendida como un vínculo estrecho de suscripción, de colaboración y reciprocidad por el que los miembros de una sociedad, a pesar de sus disconformidades, deciden convenir y compartir su existencia; un vínculo previsto para quienes resuelven poner en comunidad sus bienes, su trabajo, y demás cuestiones vitales, espirituales o intelectuales a favor de *todos*, sin exclusión de nadie por sus atributos personales: origen, género, raza, opinión, creencia o cultura.

Sin diferencias, cómo podría entenderse quién es quien; cómo decir un *yo* sin un *tú*, con el cual poder hacer comprobaciones.²⁶² La interculturalidad es un proceso de comunicación e interacción entre personas y grupos culturalmente diferenciados que, conscientes de su interdependencia, se interrelacionan y progresan mutuamente. Exaltación por el *otro*

²⁶⁰ Cfr. Peter Singer, *One World. The Ethics of Globalization*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 141-142.

²⁶¹ La ética intercultural no debe concebir a la eticidad como algo sustantivo, sino como la dimensión comunitaria donde se afina la experiencia de lo humano y su expresión discursiva, abierta a otros registros discursivos. Una propuesta teórica cercana tanto al contextualismo hermenéutico como al universalismo. La cuestión es encontrar un proceder adecuado para justipreciar la discursividad moral. El propósito es mostrar el nexo por el cual las propuestas hermenéuticas y pragmáticas son complementarias dando lugar a comprender las razones de los *otros* en un auténtico diálogo intercultural. Cfr. José María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 187.

²⁶² El desarrollo de la humanidad no es un proceso uniforme, ni monótono, por el contrario, es un proceso rico en dinámicas y pronunciaciones.

y aspiración de unidad, más fuertes que lo que separa por motivos sociológicos, económicos, políticos, históricos, o lingüísticos, donde no se consiente que un grupo pueda estar por encima del *otro*, y se pondera lo que favorezca, en todo momento, el diálogo horizontal y la convivencia pacífica.

Por ello, ha de rectificarse la errónea idea de que la presencia de individuos y grupos diferentes dentro de un mismo espacio representa un problema sin solución; que la diversidad es un obstáculo para la vida en común, un inconveniente para la transformación comunitaria. Porque la diversidad cultural es asimismo positiva, una oportunidad de enriquecimiento, ya que facilita la incorporación e inserción de quienes pertenecen a *otras* culturas, sin que por ello tengan que abandonar sus singularidades culturales. También estimula el intercambio e interacción cultural al procurar la relación de los desiguales en un plano de igualdad. Todos pueden vivir su identidad cultural y hacer aportaciones al conjunto de la comunidad. La diferencia, por tanto, es parte substancial del patrimonio de la vida en común.

Así que, dentro del contexto intercultural actual, la herramienta más adecuada para la concordia y la convivencia pacífica es el *diálogo*.²⁶³ El *diálogo* es la única vía practicable de participación espontánea para acceder a una digna vida en común. *Diálogo* constructor de argumentaciones recíprocas en perspectiva de un bien común. Enfoque que rotula que las diferencias culturales son la norma y están presentes en toda reflexión y práctica intercultural, donde no cabe justificación alguna de las discriminaciones o segregacionismos por el acaecimiento de incompatibilidades: culturales, raciales, étnicas, políticas, económicas, sociales, o lingüísticas.²⁶⁴

Se trata de un *diálogo dialogal*, en términos panikkarianos, en el que los criterios de observación ética no son pre-supuestos unilateralmente, no se dan por sentados *a priori*, sino que se establecen en el avance del diálogo mismo, de modo que se posibilita la comprensión de los enfoques del *otro*, de los demás, sin pretensión alguna por disipar la oposi-

²⁶³ Aquí, de la noción de interculturalidad surge una categoría, eminentemente ética, que remite a la construcción de un espacio abierto de coexistencia, donde los procesos de reconocimiento y hetero-reconocimiento inauguran la viabilidad de trascender, por medio del *diálogo*, los incidentes de incomunicación y ex-comunicación entre individuos provenientes de orientaciones culturales diversas.

²⁶⁴ El diálogo intercultural expresa la voluntad de comprender la diferencia y de delinear, por esta misma comprensión una vía hacia la correspondencia de derechos comunes, universales, como el respeto y la paz. En ése sentido, se puede hablar, de una ética mundial en construcción mediante la cuál el acercamiento y la reconciliación lleguen a ser posibles.

ción de criterios. Lo que supone optar por la emergencia de un nivel meta-ético que sepa impulsar la aceptación y permanencia de un diálogo intercultural dentro de una vida comunitaria de respeto, de trato con dignidad, de disertación horizontal, de interacciones con igualdad de oportunidades, de comprensión mutua, de entendimiento del *otro*, y de sinergia, de trabajar en conjunto y obtener resultados eficaces para todos.²⁶⁵

5.4.- Comunicación o interacción comunicativa

Dentro la temática y el análisis de la interculturalidad, sugerida por Panikkar, surge, para él, de manera substancial el tema de la comunicación lingüística efectiva. Se trata de una disposición notoriamente ética que nos remite al diseño y construcción de un suelo viable de relación y comunicación intercultural, donde los procesos de auto-reconocimiento y hetero-reconocimiento promuevan la posibilidad de trascender, a través de un *diálogo* auténtico, fidedigno, las choques de incomunicación o ex-comunicación que surgen dentro de los más diversos encuentros interculturales de nuestra vida en sociedad.

Dinamismos sociales que sólo son posibles por la comunicación lingüística, propia de los seres humanos, que representa la posibilidad de erigir una visión del mundo muy diferente a la del resto de los vivientes. Comunicación lingüística, disposición del hombre que se define por el uso del signo lingüístico²⁶⁶ y cuya consecuencia es el lenguaje propiamente humano. Capacidad privativa de nuestra especie, que se da y logra principalmente bajo el dinamismo del uso del habla, aunque también se ostenta con una gama interminable de simbolismos coligados cuyas múltiples mezclas dan lugar a una riqueza ilimitada de dicciones para expresarnos y hacernos entender.

Si bien es cierto que el lenguaje es una de las formas más evidentes de la manifestación cultural plural, donde las correlaciones entre lenguajes y culturas son de tipo dialéctico, ya que entre ellas se produce un intercambio recíproco e inacabable de demostraciones argumentativas, aquí, para Panikkar, a diferencia de lo anterior, se trata de lograr un *diálogo*

²⁶⁵ Cfr. Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 19-26.

²⁶⁶ La observación de nuestra historia lingüística da como resultado una variabilidad importante en el conjunto de sus formas existentes. Sincrónicamente, no sólo han existido diversas formas de comunicación verbal, hoy también hay maneras presentes, actuales, de expresarse, no sólo oralmente, que no son las mismas de hace siglos, incluso décadas. Tampoco son iguales las situaciones de los lenguajes, sus espacios de extensión geográfica o su grado de acercamiento. No es fácil, pues, para efectos del constructo de un diálogo intercultural, comprender las causas y los mecanismos de estos cambios; mucho menos deducir cómo intervenir para detener o, por momentos, impulsar este tipo de progresiones.

go dialogal en el que las reglas no se presupongan unilateralmente, ni que se den por sentadas *a priori*, sino, por el contrario, que se establezcan en el desempeño mismo del diálogo, de modo que se haga operable un acercamiento al entendimiento y a la comprensión del *otro* a través de enunciaciones más oportunas y adecuadas.²⁶⁷

Ideal altamente complejo que supone optar por un ámbito cualitativo, un nivel meta-ético, que asegure la visualidad de ciertas reglas a partir de las cuales se pueda lograr una contextualidad comunicativa singular. Al respecto, la justificación de este ideal se inscribe por ser hoy la comunicación lingüística una actividad importante dentro de los procesos de integración e interculturación del mundo, donde la capacidad de las personas para expresarse, pueda lograr beneficiarse de las réplicas esperadas; y donde los miembros de la sociedad humana, toda, podamos participarnos efectivamente para solventar nuestras insuficiencias, también todas.

Eficacia comunicativa y expresiva, capacidad del hombre para expresarse y hacerse entender, que es captada por Morin, y su propuesta, para considerar que lo complejo también está presente en la acción expresiva y comunicativa humana, esto, con grandes e inquietantes rasgos de confusión, desorden, desorientación, ambigüedad e incertidumbre. Comunicación humana que, con toda evidencia, representa todo un sistema complejo promovido por variables²⁶⁸ externas e internas que custodian relaciones multicausales, discordantes, en nuestro caso, multiformes, híbridas, debido a la ligazón intercultural que les da origen.

Es desde una perspectiva ecológica²⁶⁹, una de las orientaciones más enérgicas dentro del pensamiento complejo, provisora de la posibilidad de tratar contextual y multidimensionalmente un fenómeno determinado, que hoy podemos pensar a la comunicación huma-

²⁶⁷ Aquí, desde luego, no se pretende la disolución o erradicación del desacuerdo, la divergencia o la oposición entre los copartícipes, ésta es incluso necesaria para la cimentación de un verdadero constructo intercultural.

²⁶⁸ Muy cercano al pensamiento complejo moriniano, el biólogo Humberto Maturana considera que la comunicación no representa la sola trasmisión de información, sino una coordinación de comportamientos entre organismos vivos a través de un acoplamiento estructural mutuo. Él ha establecido el término *lenguajear*, mismo que ocurre cotidianamente con el emocionar, y a ese entrelazamiento de generación recíproca del lenguaje y del emocionar le denomina conversar. Entrevista con Humberto Maturana, en <http://www.amauta-international.com/Maturana.html>.

²⁶⁹ Aplicada primariamente al ámbito biológico, hoy la ecología se extiende a suelos diferentes y a otras problemáticas; su aportación sistémica y dinámica hace entender el cómo y el porqué de las interrelaciones que se dan en un conjunto determinado. Así, hoy hablamos de ecología de la mente, ecología de la educación, ecología de la cultura, etc.

na como una multiplicidad irreductible; como un *complexus* de fenómenos que no pueden simplificarse ni reducirse unos a otros, que reúnen en sí determinaciones subjetivas e individuales, sociales y culturales, que hablan y nos hacen hablar dentro de un determinado acto de interacción comunicativa. Trama y urdimbre de la existencia humana, *complexus* de interacciones comunicativas que generan de manera inevitable incertidumbres, paradojas y antagonismos.²⁷⁰

Así que, a más de los beneficios obtenidos en el ámbito científico, el enfoque de lo complejo también favorece nuestra existencia cultural *ad extra* con sus observaciones e indagaciones, donde las ideas expuestas por Morin, no ajenas a nuestras realidades lingüísticas, consideran que hoy, como en ningún otro tiempo, es necesario ensanchar las perspectivas transdisciplinarias y multidisciplinarias que permitan ofrecernos una verdadera contribución al progreso intelectual y lingüístico de la *humanidad*.²⁷¹ De ahí el deber de intentar romper la noción de linealidad a que hacen referencia los estudios sobre nuestros movimientos expresivos y de la comunicación humana; pues sólo desde un pensamiento complejo es que las ciencias de la comunicación podrán salir de su reclusión y extender el alcance de sus investigaciones.²⁷²

El objetivo es irrefutable, por un lado, aceptar que en los intercambios lingüísticos nos comunicamos no sólo con el uso del lenguaje verbal, sino también con *otros* sistemas semióticos que se organizan, coestructuran y coexpresan, yuxtapuestos a la expresión oral.²⁷³ Por el otro, salir del dualismo que contrapone pares de instancias singulares: emisión-significado, objetividad-subjetividad, hecho-valor, forma-función, etc. Desunión, rompimiento, entre la forma interior y la forma exterior que es base de la división entre las dos más potentes corrientes de pensamiento lingüístico, el estructuralismo y el generativis-

²⁷⁰ Los sistemas complejos asumen instrumentos conceptuales que se utilizan para el estudio de sistemas como los de la biología molecular o la cibernética, mismos que pueden ser aprovechados para el estudio de otros sistemas, como los que estudian la economía o la lingüística.

²⁷¹ Cfr. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 76-77.

²⁷² Ideas que no implican la renuncia a los conocimientos producidos por las ciencias de la comunicación, muy beneficiosos, ni al abandono de la búsqueda de la objetividad, ya que al incluir en la observancia de la interacción comunicativa dimensiones subjetivas, sociales y culturales, ganamos en objetividad, ganamos en el entendimiento de los fenómenos consecuencia de dichas interacciones.

²⁷³ La Universidad Invisible comparte la idea de que la comunicación es un proceso social permanente que integra múltiples modos de comportamiento: la palabra, el gesto, la mímica, el espacio interindividual, etc., un proceso social pensando como un todo integrado, regido por un conjunto de códigos y reglas determinadas por cada cultura. Cfr. Nidia Abatedaga, "Comunicación y Prácticas de subjetividad colectiva". *Revista Memorias de las Jornadas de Investigadores en comunicación*. UNSJ, Argentina, 2006, p. 62-67.

mo²⁷⁴. Posiciones, ambas, que olvidan que en la acción comunicativa humana hay, al mismo tiempo, una reciprocidad manifiesta de interrelación entre los ámbitos interior y exterior del individuo.

Por tanto, en oposición al modo de pensar que divide el conocimiento de las ciencias de la comunicación en glebas amuralladas, es preciso ceñirnos a un pensamiento complejo que apunte a una transdisciplinariedad para facilitar, en red, una re-ligación de lo dividido; la Unidad compuesta por la acción simultánea de varios niveles de la realidad, apunta Basarab Nicolescu²⁷⁵. Lo que, desde el análisis fenomenológico de la acción comunicativa, impone la necesidad de integrar en lugar de separar o reducir, y que aunado al principio hologramático²⁷⁶, también base del pensamiento complejo, demuestra que no sólo la parte está en el *todo* sino que el *todo* está en las partes, en cada una de las partes que hacen a la comunicación humana un compuesto posible.

Así, desde Morin, y en afinidad con su ontología de lo complejo, se puede desvelar entonces: que por su carácter polisémico, el término comunicación implica la idea de que no hay nada sustancial y objetivo que le corresponda, por lo que es más apropiado hablar de interacción comunicativa; que no existe un paradigma de comunicación humana, sino múltiples formas de interacción comunicativa, las cuales son resultado y fabricantes de la amplia diversidad de sentidos que a su vez son devengados social, cultural y subjetivamente; que no hay, asimismo, unidad de sentido y significado²⁷⁷, pues ambos, inicialmente fijos son deconstruidos y reconstruidos en el lapso de determinadas interacciones comunicativas; pero sobre todo, que asume que no hay una entidad comunicativa, concreta, dentro de la grandilocuencia de la inconmensurabilidad cultural.²⁷⁸

²⁷⁴ Según Saussure, la lingüística estructuralista toma como objeto de estudio a la lengua, la lingüística generativista toma como objeto de estudio al conocimiento que un hablante tiene por su lengua y de qué modo pudo llegar a hablar sin tener conocimientos previos del lenguaje. Cfr. F. Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1971, pp. 91-93. F

²⁷⁵ Cfr. G. Altmann, W. A. Koch, *Systems: New Paradigms for the Human Sciences*, Berlin; New York, Gruyter, 1998, p. 394.

²⁷⁶ La idea hologramática, ligada a la idea de recursividad, es guía de nuestras explicaciones sobre las unidades lingüísticas y los procesos cognitivos y emotivos que resultan de la interacción de múltiples variables.

²⁷⁷ Wolton apunta que en una sociedad en que la información y la comunicación están omnipresentes, esta postura no atañe al acercamiento entre individuos o entre colectivos, sino por el contrario, a la gestión de sus diferencias; no se refiere a la ponderación de sus similitudes, sino a la de sus disparidades. Cfr. D. Wolton, *Internet, ¿Y después?. Una Teoría Crítica a los Nuevos Medios de Comunicación*. Barcelona, Gedisa, 2000, p. 36-39.

²⁷⁸ Circunstancia que obliga a abandonar la idea que reduce el sentido al significado, el significado a la información y la información al dato.

5.5.- Pertenencia cultural sin simbolismos divisorios

Hoy, para Panikkar, la base de progreso de las relaciones interculturales debe reconsiderarse a partir de un eje contradictorio, y a su vez complementario, de acciones que conduzcan a ponderar y revolucionar la riqueza de la multiplicidad cultural. Un vínculo inseparable que articule dos finalidades, aparentemente contrapuestas: por un lado, la conservación de la pluralidad cultural, por el otro, la probidad de humanización en nuestras relaciones interculturales. La primera es conservadora, salvaguardar las diversidades originarias y culturales denigradas por la homogenización. La segunda es revolucionaria, crear las condiciones necesarias para que, al menos, un mínimo de *humanismo* sea practicado como tal en una sociedad-comunidad global.²⁷⁹

Hoy, la humanidad se encuentra ante la impostergable alternativa de sacrificar la diversidad cultural por la globalización o, por el contrario, aprovechar muchas de las herramientas que la globalización ha desplegado para hacer del diálogo, particularmente intercultural, el artefacto al servicio del conocimiento y enriquecimiento mutuo entre las más extensas diversificaciones culturales. Transcurso que sólo podrá alcanzarse sólo si se logra alivianar las relaciones culturales entre sí, y de las naciones consigo mismas. Pero también entre los hombres y la tecnocracia, la sociedad, el conocimiento, y la naturaleza.

De ahí una paradoja inevitable: la conservación está condicionada por la revolución, prosecución de la humanización, al mismo que la revolución está condicionada por la conservación del dinamismo de la vida, así como de la pluralidad de las herencias culturales y civilizacionales.

Así lo ha expuesto Boutros-Ghali:

Los separatismos culturales, religiosos y étnicos entrañan el peligro de que reaparezcan algunos de los peores problemas del pasado: la intolerancia o el antagonismo hacia otras culturas, la oposición a usos distintos de los propios, y la incapacidad para mantener un diálogo productivo entre las diversas culturas del mundo. Cuando una cultura levanta murallas frente a las demás, lo único que puede obtener es esterilidad y antagonismo. El objetivo de la cooperación y el progreso a nivel mundial no puede verse frenado por este fenómeno. La única forma de que pueda configurarse realmente una cultura de paz mundial, basada en el respeto mutuo y en una comunicación creativa, es mediante el florecimiento saludable de muchas culturas y el mantenimiento de su rica diversidad. La razón de ser de las Naciones Unidas es fomentar la integridad de las culturas y, sobre esa base, promover la información, el diálogo,

²⁷⁹ Para Giddens, gracias a la globalización, la exigencia del reconocimiento del valor de la diversidad cultural ha devenido un imperativo importante contemporáneo. La conciencia de que el mundo es culturalmente diverso no puede ser rechazada más. Esta perspectiva cultural es la que debe permitir superar, simultáneamente, tanto la homogeneización producto del actual modelo de globalización, como los fundamentalismos culturales, que aunque se presenten como alternativas a la globalización homogeneizante, son procesos tan destructivos como ella. Cfr. A. Giddens, *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 23-26.

el entendimiento y la cooperación entre los pueblos de las diversas culturas del mundo. A partir de esos principios, las Naciones Unidas pueden seguir adelante hasta levantar los tres cimientos de una cultura mundial: una cultura de paz, una cultura de desarrollo y una cultura de democracia.²⁸⁰

Un nuevo enfoque²⁸¹ de las formas sociales que corresponde a esta era para entender el cómo de la cimentación de una ruta común, apunta Morin; de una asociación invisible que se rotula bajo una eficacia de integración humana, donde la comunicación individuo-sociedad no sólo requiere de la superación de las correspondencias metafóricas y del abandono de alineaciones que presuponen la coexistencia de *individuos bloqueados*, sino además, del cómo plantear la cuestión de las articulaciones intergrupales. Así, el estudio de la comunicación en las relaciones humanas, en este caso, interculturales, debe ser cumplimentado para lograr enfoques más amplios y responsables, esto, bajo la tentativa de topar nuevos sentidos al estudio de la compatibilidad social y del aserto comunicativo.

Comunicación intercultural que debe ser explicada desde el canje de pensamientos, sentimientos y comportamientos, individuales o colectivos, y cómo son estos influenciados por la presencia de *otras* personas o grupos. A su modo, esto resignifica el planteamiento original de los fenómenos sociales, políticos y epistémicos dentro de las interacciones y resistencias derivadas de los esquemas comunicacionales.²⁸² Infiltrada en este ámbito, la comunicación intercultural debe ser gestionada desde el todo que acontece en la vida de las personas, en sus sociedades y Estados; e interpretada desde una realidad histórico-cultural de sus representaciones: percepciones, conductas, actitudes, ideas comunes, ego/alter, poder, prevenciones sociales, pasiones políticas, influencias grupales, todas, consideraciones y significaciones interrelacionadas dialógicamente.

²⁸⁰ Boutros-Ghali, *Unity and Diversity: The Contemporary Challenge*, discurso pronunciado ante la Conferencia sobre la Diversidad Cultural Mundial, Sydney, Centro de Información de Naciones Unidas, comunicado de prensa, 1995. F

²⁸¹ Para Morin: “Hemos adquirido conocimientos sin precedentes sobre el mundo físico, biológico, psicológico, sociológico. La ciencia ha hecho reinar, cada vez más, a los métodos de verificación empírica y lógica. Mitos y tinieblas parecen ser rechazados a los más bajos fondos del espíritu por las luces de la razón. Y sin embargo, el error, la ignorancia, la ceguera, progresan por todas partes, al mismo tiempo que nuestros conocimientos”. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 27.

²⁸² Diversos son los debates respecto al objeto de estudio de la psicología; sobre su qué hacer y resultados, teóricos y prácticos, surgidos a partir de sus funciones. Si bien la psicología es una sola; dividida en áreas diversas para fines de estudio de los sujetos, no obstante, la posición y valorización del individuo es distinto según su ámbito de acción. Hay que superar la estrechez histórica dada por una estrechez disciplinaria si se quiere producir un saber universal que pueda aplicarse a todas las sociedades. Hoy, la totalidad de las ciencias sociales, incluida la psicología social, debe adoptar una posición políticamente correcta en beneficio de la sociedad.

Dialogismo que, para Morin, ha de constituirse en asiento para llevar a acabo toda disertación sobre la comunicación intercultural, cuya característica principal estriba en la capacidad del ser humano a participarse de la diversidad cultural en las realidades sociales: tener en cuenta al *otro*, a otros individuos, a otros grupos, comunidades y culturas. Relaciones dialógicas que han transmitirse entre generaciones por medio de la memoria colectiva, de las prácticas sociales, incluso, de las instituciones políticas.

A la diversidad cultural, entonces, es preciso preservarla para el beneficio comunicativo intercultural, pero su importancia no radica en ella misma, ni se autojustifica en tanto que finalidad *per se*, sino como medio e instrumento para algo que se encuentra más allá de sí. Diversidad cultural que es importante en relación a las personas y comunidades que son su expresión y personificación. Hablar de diversidad cultural conlleva, pues, a hablar de personas y comunidades humanas que por razones y motivos muy distintos, han desarrollado modos particulares de vivir, los cuales son creadores de sentido; no tan solo material, sino también espiritual; no tan solo individual, sino también colectivo.

Dicho de otro modo, la diversidad cultural es expresión real de la creatividad humana más profunda que intenta construirse y ubicarse en un momento dado del tiempo y del espacio, y sin la cual ser persona carece de sentido. La diversidad cultural es la expresión de la voluntad de *ser*, la configuración de la realización de una vida plena y en comunión con toda la realidad y sin simbolismos divisorios. En este sentido defender la diversidad cultural no se limita tan sólo a la defensa de unos *derechos*, sino que implica defender la creatividad humana que busca su plenitud, que en último término no es tan sólo antropológica. Aquí, la diversidad cultural se inserta, no tanto en el ámbito individual-colectivo, sino en el personal-comunitario.

Para Panikkar, lo anterior representa una necesidad substancial, pues resignifica una estimación importante del medio social y cultural donde se desarrollan los individuos, mismo que constituye, en unión a otras variables, como el carácter, el temperamento, o la condición biológica, un factor esencial para el entendimiento de su conducta social. Aquí, es donde Morin asume al *imprinting*²⁸³ como la representación cultural que marca a cada persona con las cualidades del medio donde se desenvuelve, y que establece la formación

²⁸³ Para Morin: “El *imprinting* es la marca sin retorno que impone la cultura familiar en primer lugar, social después, y que se mantiene en la vida adulta [...]”. Edgar Morin, *EL Método V, La humanidad de la humanidad*, Madrid, Ed. Cátedra, 2001, p. 334.

de sus ideas y percepciones del mundo. Escogimiento sociológico y cultural que raramente obedece a la realidad²⁸⁴, pues ésta ha sido permeada por las condiciones antes aludidas.

En este sentido, lo destacable del tema es que la cultura, la sociedad, es la que influye en la manera de percibir de cada individuo para forjar su realidad social; para, en el más beneficioso de los casos, posponer los comportamientos de tipo reactivo que todos tenemos hacia los demás. El ser humano es un ser de conciencia que puede desplegar comportamientos más eficaces: creativos, proactivos, orientados hacia un objetivo común y articulados con ciertos valores predeterminados. Es este el caso de la cimentación intercultural e integración identitaria de la Europa occidental actual; sitio por excelencia de amplia diversidad, aunque también de grandes conflictos. Hoy, intento de una comunidad de Estados fundamentada alrededor del valor del consenso; de una cultura política compartida, constitutiva de una prerrogativa y un proyecto democrático y de los *derechos humanos* más integral.²⁸⁵

Así, la creciente apertura de la ciencia política hacia la comunicación intercultural, da muestra de sus afinidades al sentido del entendimiento social. Hoy día aparecen nuevas formas de sociedades que evidencian también una movilización significativa, como la integración de las minorías o las relaciones de equilibrio entre géneros. Así, el análisis de las instituciones y de los objetos comunales clásicos queda instado y las problemáticas reafirman su importancia dentro de la dinámica de las modalidades del razonamiento y de las inferencias colectivas, de las formas de conocimiento social, de la utilización de la información por parte de los actores políticos. De hecho, la ciencia política utiliza cada vez más estos conceptos y métodos de enfoques cognitivos bajo el ideal de garantizar que sus aportaciones sean verdaderamente exhaustivas en beneficio social.

En este sentido, la comunicación intercultural concede una óptica analítica que considera los fenómenos comunitarios o colectivos a partir de factores sociales circunstanciales, a fin de realizar acciones orientadas al ascenso de las condiciones de vida de las personas.

²⁸⁴ La realidad es entendida, aquí, como un sistema complejo que sólo puede ser conocido parcialmente, desde recortes intencionales realizados por el observador, en función de objetivos específicos. Un sistema es la representación de ese recorte, una construcción conceptual producida por el investigador, con la cual representa las actividades más significativas que pudieron ser visualizadas en el ámbito de trabajo.

²⁸⁵ Procesos identitarios que inician con la necesidad de reflexionar sobre nosotros mismos, sobre nuestras pertenencias: sentirnos parte de algo, de un grupo, una sociedad, un territorio. Sentido de pertenencia con el que compartimos una misma raíz histórica, la misma visión de la vida, el mismo universo simbólico, nuestra cultura. Coalición, asociación, que marca nuestro ser y nos re-genera un sentido de pertenencia, nuestra mismidad.

Comunicación intercultural que amalgama en su oquedad diversas teorías y métodos de intervención; sostenida, básicamente, por las prácticas psicológicas que, a lo ancho del orbe, tratan de responder a los requerimientos de las nuevas realidades sociales, sobre todo, de las inherentes a la exclusión, la indigencia, la violencia y las grandes traslaciones sociales. Problemáticas, todas, que han observarse a distancia, apartados de su influencia, pues el estudio de cualquier acción debe efectuarse en su espacio, a donde pertenece y donde la personalidad se desarrolla mediada por el ámbito donde interactúa, de forma única e irrepetible.

Así, al requerir mecanismos que ayuden a la comprensión comunicativa, la interculturalidad ha de allegarse de importantes recursos cognitivos para cuando individuos y grupos procesan ajustes para comunicarse entre sí. Entender el engranaje que forman estos conceptos y estas realidades de la subjetividad facilitará la observación de una sociedad humana que persiste amenazada por la eventualidad y el conflicto, incluso emocional.²⁸⁶ Aunque de ello puedan resultar efectos sorprendentes, a veces subversivos, derivados del propio acercamiento social. En este sentido, para comprender las dinámicas de las representaciones sociales entre los miembros de grupos dominantes y dominados es preciso abogar por el abandono de una pretensión parcial: el tratado, solo, de las actividades cognitivas individuales.²⁸⁷ La idea es regresar a una partición psicosocial, un enfoque más acucioso de lo comunitario.

Desde lo cultural comunitario, entonces, se ve cómo a lo largo del tiempo y del espacio las sociedades varían en aproximación a un *continuum*²⁸⁸; van desde las más individua-

²⁸⁶ Para Trías: “La estructura compleja de la subjetividad pone en evidencia, a la vez, su carácter unitario, el hecho de que ésta constituya siempre el núcleo indelegable, e inalienable, de una persona singular, así como el carácter internamente diferenciado y desdoblado de ésta. Este último carácter nos permite comprender que en el núcleo mismo de la subjetividad se halla la célula matriarcal de la inter-subjetividad. [...] Ese carácter inter-subjetivo es el que se expande, a posteriori, en las formas de relación e interacción comunicativa con otros sujetos [...]”. Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Ediciones Península, 2000, p. 91.

²⁸⁷ Para Morin: “La introspección debe utilizar el logro de las psicologías de los fundadores, de los psicoanalistas, pero debe desconfiar de sus dogmatismos, de sus reduccionismos, de sus unilateralismos [...]”. Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, p. 103.

²⁸⁸ Liedloff entiende por *continuum* a la secuencia de experiencias que corresponden a las expectativas y tendencias de la especie humana en un ambiente coherente con eso y en el que otras expectativas y tendencias se formaron. Incluye comportamientos apropiados en, y tratamientos con, otras personas como parte de ese ambiente. El concepto del *continuum* se refiere a la idea de que, para alcanzar un óptimo desarrollo físico, mental y emocional, los seres humanos necesitan vivir las experiencias adaptativas que han sido básicas para la especie a lo largo de la evolución. El *continuum* de un individuo es entonces global, en el sentido de que forma parte del *continuum* de su familia, que a su vez es parte del *continuum* de su clan, y el de la especie, y

listas a las más colectivistas. No obstante, en ambos casos hay ventajas e inconvenientes; en teoría, dentro de las primeras, las personas son más libres, aunque también más vulnerables cuando topan con contratiempos, en las otras, las personas sacrifican su individualidad para estar más resguardadas entre sí, lo que las vuelve gravemente inter-condicionadas. Unas se identifican con la competitividad, las otras con la colaboración. El caso es que ninguna es más significativa que la otra; ambas son igualmente eminentes para crecer individual y socialmente. En el *continuum* no hay extremos directores.

Resulta entonces necesario encontrar nuevos patrones para lograr la flexibilidad que Panikkar, nos plantea; para adherir al conocimiento nuestras propias subjetividades, expectativas y ambiciones comunicativas. Dechados de la psicología, en que Morin coincide, para abordar la comprensión de nuestras condiciones bioantropológicas: aptitudes cerebralmente humana; condiciones socioculturales: cultura que permite los diálogos e intercambio de ideas; y condiciones zoológicas: teorías abiertas. Todas, generadoras de verdaderas interrogantes sobre el mundo, sobre el hombre y sobre el conocimiento mismo de nuestros apegos. Relevo sustancial en los conceptos teóricos dominantes para ser reelaborados con una óptica abierta, crítica, reflexiva, apta para autorreformarnos. Ideas complejas, en cooperación con las mentes que buscan meta-puntos de vista para auto-observarse y repensarse.²⁸⁹

Perspectiva compleja que evita dar definiciones cerradas, con fronteras rígidas, donde las teorías y los métodos asumen grandes transversalidades para luego llevarnos a recorrer espacios más explícitos, fuera de los límites impuestos por otras visiones. Es por esto necesario continuar la búsqueda de los dispositivos que nos permitan aplicar sus aportaciones al arranque de un paradigma emergente: el de la responsabilidad cultural-comunitaria. La conciencia sobre el *diálogo*²⁹⁰ planetario del hombre como necesaria condición para reali-

el *continuum* de la especie humana forma parte del *continuum* de la vida sobre el planeta. Cfr. Jean Liedloff, *El Concepto del Continuum, En busca del bienestar perdido*, Tenerife, OB STARE, 2009, pp. 47-54.

²⁸⁹ Para Morin: “La epistemología tiene necesidad de encontrar un punto de vista que pueda considerar nuestro propio conocimiento como objeto de conocimiento, es decir un meta punto de vista, como en el caso en que un meta-lenguaje se constituye para considerar al lenguaje devenido objeto. Al mismo tiempo, este meta punto de vista debe permitir la auto-consideración crítica del conocimiento, enriqueciendo la flexibilidad del sujeto cognoscente”. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 71.

²⁹⁰ Diálogo que nos impulsa a la reflexión sobre nosotros mismos y nos hace reconocernos de manera inédita, extraordinaria. Diálogo hacia dentro, *ad intra*, apunta Panikkar, que comienza con una búsqueda intensa, incesante, hacia la profusión de nosotros mismos. Punto de partida, afirmación de nuestra existencia y de nuestro ser que hace base a nuestra autoestima. Aquí, partir del *otro*, de nuestras divergencias, es hacer conciencia de la pertenencia a lo nuestro. Alteridades y mismidades, imbricaciones trascendentes para la construcción de nuestra identidad, en la que una, cualquiera, es dispositivo de posibilidad para la *otra*.

zar la humanidad, y donde la educación tiene como principal desafío radicar al ser humano en su casa planetaria, sin excluir que el ser humano es un ser desarraigado por su propia circunstancia.

5.6.- La cultura de la sensibilidad humana y la humanidad compleja

Desde un enfoque teórico, metodológico y práctico, el hombre, su dinamismo, su cultura y sus múltiples mediaciones, devienen centrales para comprender un acontecer comunicacional humano. Tema imprescindible para cualquier individuo, independientemente de la instrucción, patria, primigenia, dogma o situación económica que le concurren, pues prepara, ante todo, para conocerse transdisciplinariamente; como sujetos complejos en situación compleja.

Es desde este ámbito, del enfoque moriniano, que la humanidad se beneficia y ostenta sustancialmente en sentido cultural; en su arraigo personal y en la gesta que afilia comunitariamente. Por ello, en aproximación al tema del hombre, de sus conocimientos y acciones, es preciso, y por demás trascendente, hacerlo en perspectiva compleja; bajo una visión integral, sistémica, ecológica, dialógica, múltiple, integracionista e ínter-activista. Significativamente, esto impactará en reflexionar lo propiamente cultural con un acento transdisciplinario y transdisciplinador.

A través de una genuina inducción de pensamiento complejo, cualesquier erudición en la ciencia, el arte o la técnica, resulta gradualmente sostenible. Cabe aclarar, la cultura, en sentido complejo, como preeminencia y dispositivo de ascensión humana, no asiste únicamente al dinamismo del hombre en sus progresiones atributivo-cualitativas: comunicación, instrucción, valores, ejecución, acaso también, da cuenta del proceso mismo en que tiene lugar su devenir sensitivo/sensorial en un dispositivo cargado de discontinuidad: ideales, argumentos, objetivos, artilugios, insuficiencias, afectos y desafectos, en tanto que aportaciones a la formación individual y social.

Pensar al hombre con sentido cultural es pensarlo desde una posición de carácter de sí compleja, una posición que suma, y no resta, el lado ininteligible de las subjetividades. Una perspectiva que provoca un verdadero proceso de aprehensión del hombre multifacético

como *ser ecológico*²⁹¹, como partitivo cultural que siente, piensa, aprende, valora, actúa y, desde luego, comunica. Esto, en un mundo que marcha flemático hacia un cataclismo²⁹² progresivo de desavenencia en prácticamente todo lo referente a la propia especie. En lo humano, se busca el re-encuentro de todos los saberes que asisten a la especie y a sus nuevas configuraciones. Saberes que las ciencias duras avistan de manera desarticulada, desunida, de lo ininteligible.

La cultura, principalidad del hombre y dispositivo de su ascensión, es sensibilidad humana y humanidad compleja que precisa religar todos los saberes del ser en un gran bucle dialógico: *individuo/sociedad/especie*.²⁹³ Para Morin, desde su propuesta de lo complejo: “Los contextos culturales deben ser reconocidos para comprender los pensamientos y los actos de los individuos naturales de diferentes culturas [...]”²⁹⁴.

Pensamiento complejo, holismo ambientalista, bioética, ecosofía, son algunos de los nuevos saberes transdisciplinarios e integradores cuyos designios primarios están dirigidos a salvaguardar al hombre desde una perspectiva compleja; ético-humanista, y, con mucho, sentido cultural. Es este el enfoque que se precisa para re-anudar los principios ecológicos universales de la humanidad, de la racionalidad, de las demencias, de la espiritualidad, de la historia. Esto indica que toda cultura debe buscar lograr una visión del mundo más amplia, más profunda, más integral. Un podio unidor de grupos e ideologías diferentes sin la preeminencia de alguno que pretenda la exclusión de los demás.

Esto de sí, re-significa la idea de una globalización homogenizante por una idea responsable y libre; respetante de pensamientos y principios desiguales vivos: trepidantes y oscilantes, todos calificados para un justo acreditamiento. De lo que se trata es de ascender a una nueva conciencia para vivir y ocupar el mundo; nuestras relaciones con él, con los

²⁹¹ El concepto del *ser ecológico* amplía la idea antropocéntrica del *ser* a una dimensión ecológica. Para Gregory Bateson, cibernético y precursor de la nueva teoría de sistemas, las fronteras entre hombre y naturaleza son de origen artificial. El *ser* de un individuo se conforma de sí mismo y su entorno. El *ser* no se define sólo por el cuerpo físico, sino a través de las informaciones que cada quien recibe de su entorno. Así, según la conciencia, cambian las fronteras del individuo. Cfr. Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Editorial LOHLÉ-LUMEN, 1972, pp. 31-39.

²⁹² La implosión social y cultural doblega potencias. Países avanzados reanudan una vida insostenible; miseria, estrechez, violencia. El comercio no distingue entre bienes materiales, culturales o espirituales. Hay racismo, violencia, cinismo, corrupción, fanatismos, cismas, descalificaciones y tajante división de unos a otros.

²⁹³ Repetidamente se ha pensado que es al término de un estado de naturaleza la ocasión favorable para el surgimiento de la cultura. Tal estado nunca acaba, es cartuja materna para el hombre; una relación que provoca la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza, procesos a través de los cuales se origina la cultura como extensión humana.

²⁹⁴ Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, pp. 127-128.

demás, con todos. En estos tiempos de mundialización, para salvar la unidad y la diversidad humana, cada civilización tiene el deber de cultivar sus propias identidades: concéntricas y plurales. La propuesta consiste en rescatar lo propiamente cultural de cada individuo, de cada grupo, de cada Estado. La clave, saber de qué forma se pueden sentar las bases dialógicas para un entendimiento empático, a pesar de las incompatibilidades que confluyen e influyen para descollar la alineación cultural de cada individuo, de cada sociedad.

En consideración a la necesidad de tomar medidas para impulsar un cambio acentuado de visión del mundo, cada cultura, desde lo complejo, ha de atender su participación en cuatro ámbitos visiblemente trascendentes de la hechura humana, aunque no los únicos.

En el ámbito cognitivo, de la científicidad, se requiere asistir a una comprensión más profunda de las leyes de la vida. Hoy la ciencia se dirige hacia una nueva perspectiva del cosmos; al principio mismo de la organización, a la teoría de los sistemas, a la unidad holística del universo. En el ámbito emocional, se precisa encontrar una nueva vía de acceso al medio de las emociones. Saber, en lo sensitivo, como transcurrir la crisis global sin tener que suprimirla. Se trata de encontrar la forma de aprender a transformar el nerviosismo que resulta de la conciencia y el sentir de la inestabilidad mundial, en percepciones y firmezas fecundas que tutelen un cambio de estilo de vida y una acción abarcativa, donde la empatía sirva como arranque positivo de atrevimiento. En el ámbito práctico, es necesario aprender a desplegar alternativas que posibiliten a la sociedad y al individuo vivir en más resonancia con la naturaleza. En el ámbito espiritual, se halla la obligación de promover franca apertura a una mística natural y lo común de lo sagrado; a encontrar un acceso vivo a la naturaleza que haga aceptar que todos son un hilo más en la red de la vida de lo venerable.

Así, es ineludible expandir otro estilo de vida y un sistema de valores duraderos y capaces para el futuro, y no a coste de los sucesores. Es importante lograr el enlace de iniciativas y organizaciones capaces de promover el origen de acciones sinérgicas que viabilicen una permanencia digna de la vida en todas sus manifestaciones, y no sólo la de la casta humana. Esto implica asentar una responsabilidad más amplia, más global, menos antropocéntrica y oportunista.²⁹⁵

²⁹⁵ Transformar la especie humana en verdadera humanidad es el objetivo fundamental de toda formación en pensamiento complejo; revolución que aspira no sólo a la supervivencia sino al progreso de la humanidad. Es la conciencia de la compleja humanidad la que posibilita el altruismo y solidaridad a los males de los demás, recíprocamente del uno para el *otro*, de todos para todos. Compromiso que debe dar paso firme a la integra-

Ahora bien, y en ocasión del cerco y enfoque de las bases antropológicas que viabilizan un *diálogo* entre las culturas, es preciso, con arbitraje ético, llevar a cabo una breve observación sobre la importancia de la formación humana de la responsabilidad social. Bajo el postulado de hacer frente al reto complejo derivado del malestar colectivo de la dispersión cultural, del imperialismo comercial y de la crisis eco-ambiental que acontecen. Hablar de esta responsabilidad es dar relevancia a la elaboración de un compromiso, también ético, ineludible en cada persona, en cada organización, en cada Estado; una competencia necesaria para conseguir acrecentar la gestión y búsqueda de la equidad social, la justicia recíproca, la solidaridad humana, el diálogo intercultural, el equilibrio ecológico y, desde luego, el ascenso en calidad de vida.

Por el error cultural de promover a la responsabilidad social dentro de un cerco de pensamiento lacónico²⁹⁶, por considerarla un valor sobrentendido en el argumento teórico, por la falla en el desarrollo personal para fomentar a la responsabilidad social en las instituciones, tanto en el marco de la cultura organizacional como en la gestión del talento humano a todos niveles, ella es con frecuencia un defecto más de la escasez de una verdadera cultura de la responsabilidad; carestía vinculada a la falta de un auténtico compromiso ético para sí y para el resto de los congéneres. Es aquí donde aparece la relevancia de alcanzar una formación social responsable acorde a tiempos actuales.

En un mundo complejo la enseñanza de las instituciones educativas, y aún la familiar, son insuficientes; es necesario que la sociedad toda participe en la formación de una responsabilidad social y busque que, en efecto, se viva de acuerdo con ella. En este sentido, apunta Grousset, no es suficiente conocer, comprender, hacer actividades profesionales, motivar, hablar de valores, etc., sino que es preciso que las personas actuemos, y actuemos con idoneidad y compromiso, y a través de la actuación, aprendamos con agrado y satisfacción.²⁹⁷ En el mismo contexto, cita Adela Cortina, desde que se asume el hecho de que la educación no es el mero aprendizaje de contenidos intelectuales sino que implica el desa-

ción de la entidad familiar, étnica, ciudadana, religiosa, filosófica, para alcanzar una identidad compleja y completamente humana. Esta es la ética de comprensión planetaria que requiere la actualidad cultural.

²⁹⁶ Dar cumplimiento a normas existentes sin una visión global, ecológica, y sin tener en cuenta la interconexión de las cosas en el marco de un desplazamiento evolutivo.

²⁹⁷ Cfr. Rene Grousset, *Hacia un nuevo humanismo*, Madrid, Guadarrama, 1957, p. 129.

rollo de toda la persona, entonces es claro que un objetivo intrínseco al proceso educativo debe ser la conformación de una *persona ética*.²⁹⁸

El objetivo es formar personas éticas idóneas en los diferentes espacios de la sociedad; ser competente y responsable dentro del marco del vínculo social complejo.²⁹⁹ Responsabilidad que se caracteriza por un fuerte compromiso ético de los individuos que la llevan a cabo, pues involucra la notoriedad de perpetrar acciones concretas dirigidas a resolver conflictos sociales, a favorecer a los desfavorecidos, a forjar acciones de paz y concordia, a reducir la contaminación y destrucción del ambiente, entre muchas más.

Al tratarse de la responsabilidad que le es propia a la especie humana, no se trata de estar sólo a la altura del cumplimiento de las normas y conformidades que buscan la manera de cómo perpetrar los propios actos.³⁰⁰ Los seres humanos, apunta Morin, deben apegarse a la búsqueda de un verdadero bien-estar: propio, de los *otros*, del planeta, del cosmos en su totalidad. Para lograrlo, las variadas instituciones sociales deben realizar actividades y proyectos que vinculen a las personas con el trabajo social; exhortar la participación en acciones concretas de mejoramiento comunitario y equilibrio ecológico. Esto contribuirá a que las personas fortalezcan su identidad como auténticos seres humanos.

A toda sociedad, a través de sus diferentes instituciones: familia, academias, universidades, empresas, dogmas, medios de comunicación, ordenaciones no gubernamentales, etc., corresponde promover un desarrollo y vida con responsabilidad social, en perspectiva compleja, y con fuerte compromiso ético³⁰¹. Tener como base al pensamiento complejo en este quehacer posibilita el reencuentro de una aptitud humana, eficaz y con gran empeño moral.

Para Morin: pensar complejamente es actuar éticamente, y actuar éticamente es pensar de manera compleja. El pensamiento complejo es, como tal, una teoría de la ética humana; vivir en la ética requiere prevenir las consecuencias negativas de las acciones en no-

²⁹⁸ Cfr. Adela Cortina, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Madrid, Ed. Santillana, 1996, pp. 96-81.

²⁹⁹ Cfr. Sergio Tobón, *Formación basada en competencias. Pensamiento complejo, diseño curricular y didáctica*, Bogotá, Ediciones ECOE, 2010, pp. 66-75.

³⁰⁰ Cfr. Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 129-131.

³⁰¹ Para Tobón y Núñez, más que un área de aplicación o de interés, el compromiso ético es esencia del pensamiento complejo.

sotros y en el entorno ecológico-social porque todo está interrelacionado sistémicamente.³⁰² Pensar complejamente es pensar en todas las posibles consecuencias de las acciones en los diversos entornos, principio de *ecología de la acción*³⁰³.

Es así cómo se aprende a ser responsable socialmente, y esta es la apuesta del enfoque complejo de las competencias, un enfoque para todas las instituciones sociales, y no sólo para las educativas. En la medida que las personas realicen acciones concretas, como la búsqueda de la unidad comunitaria en la diversidad³⁰⁴, o el cuidado y protección del ambiente, se podrá aportar a la construcción del tejido social cooperación, solidaridad y convivencia para generar una calidad de vida progresiva en esta tierra-patria.

³⁰² Cfr. Sergio Tobón, y César Núñez, “La gestión del conocimiento desde el pensamiento complejo: un compromiso ético con el desarrollo humano”. *Revista EAN*, 58, Bogotá, 2006, pp. 27-40.

³⁰³ Este principio consiste en que cuando comienza una acción determinada, ésta entra en diversas interacciones en uno mismo, en el ambiente ecológico, en los otros y en la sociedad, que pueden llevar a que se produzcan resultados contrarios o muy diferentes a la intención inicial.

³⁰⁴ Cfr. Raimon Panikkar, *La interpelación intercultural, El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 51-60.

CAPÍTULO VI

LA COSMOLOGÍA DE RAIMON PANIKKAR

6.1.- El desempeño de la interculturalidad panikkariana

El mundo contemporáneo padece una crisis intercultural mucho más extrema de lo que usualmente es admitido. Una crisis acrecentada por la acumulación de problemas sociales, políticos, económicos y ecológicos, a los que, desde luego, no es reducible. Para Panikkar, las acciones que buscan cambiar un rumbo tan caótico son, a la par, síntomas de un problema civilizatorio, al que, de no hallarle proporcional salida, o de no ser las maniobras aplicadas suficientemente radicales, solamente se ayudará a prolongar las carencias de un estadio intercultural anacrónico; un ambiente de pugna de unos a otros que no corresponde al progreso y madurez del individuo actual. Hoy, por tanto, se requiere irrumpir hacia un ámbito de cambio social, de agencia de pluralidad, que ocasione proyectos y objetivos plenarios de emancipación cultural. Es por ello, afirma él, que las bases de interpretación sobre un pluralismo cultural auténtico deben entenderse decisivas para lograr tales alcances.

Panikkar es un intelectual, un ideólogo, que medita, proyecta, indaga y propone un nuevo esfuerzo filosófico; un nuevo orden de análisis cultural e intercultural, esto, de manera muy especial para un asiento occidental que ha desatendido su contexto noético, ético y estético en su forma de percibir al mundo, su realidad: individuos, agrupaciones, culturas. Perseverante en el estudio de la problemática de la relación cultura/cultura, a lo largo de su propuesta él se muestra concentrado en tratar de contrarrestar los embates de hostilidad intercultural que acontecen planetariamente: intolerancias, inadecuaciones, increencias, individualismos, incompatibilidades y sinsentidos.³⁰⁵

Parece entonces, apunta él, “[...] que ha llegado el momento de comenzar a recorrer un nuevo camino; un trayecto de conciencia que nos haga redescubrir la empatía y solidaridad que nos debemos como miembros de una misma especie”³⁰⁶. Tiempo de dejar atrás los dogmas de la autosuficiencia del hombre y sus comunidades, especialmente los derivados

³⁰⁵ Cfr. Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 134-142.

³⁰⁶ Frye Northrop, *The Modern Century*, New York, Oxford, 1967, pp. 116-117.

de una falsa supremacía cultural, racial, para escuchar y acoger las voces de aquellos, los que por impulso de la opresión han sido silenciados durante siglos de detrimento. Un cambio substancial total, una *metanoia*³⁰⁷ de mentalidad y conciencia, para ayudar al avasallamiento de tales carencias.³⁰⁸

Una inteligibilidad sustancial que sirva para articular nuevos suelos de conocimiento; alianzas duraderas para alcanzar un potencial transformador sobre el postulado de un consenso intercultural respetante de la diversidad. Un contexto de pluralismo social y cultural en el que no hay soluciones cosmopolisantes garantizables, mucho menos si estas provienen de un ente colectivo intransigente que se precia con la capacidad de direccionar la historia de los demás.³⁰⁹ Pluralismo que no debe ser resuelto con la búsqueda de un pensamiento común o unas ideas comunes a *todos*, pues cada grupo humano tiene el inalienable derecho a proseguir sus creencias, costumbres, simbolismos. Un pluralismo³¹⁰ que empuja a ver el mundo de forma diferente, con criterios desiguales.

Es por ello equivocado apoyar un trabajo de exégesis intercultural sobre una tesis que afirme la probabilidad y aptitud de establecer una teoría universal, omnicomprensiva, sobre el funcionamiento y los acontecimientos que se producen en el mundo; en sus sociedades y culturas. Cualquier teoría de tendencia equilibrante, otras más totalizante, que conciba al mundo como un indiviso epistémico y cultural está desorientada, disipada. Incorrecto es acceder a una visión de homogeneidad cultural³¹¹, global, única, donde prive la analogía, la igualdad, la evidencia, la equivalencia, la compatibilidad, la proporcionalidad, la conformidad y la uniformidad.

Cada cultura merece que se le distinga y perciba de manera impar, irrepetible. Cada cultura es una inclusión única e inacabable de realidades; experiencias diversas e infinitas

³⁰⁷ La *metanoia* de la que Panikkar habla implica superar todo tipo de racionalismo y logocentrismo. Hay que descubrir los límites mismos del intelecto, ya que la función última del intelecto es trascenderse a sí mismo. Tal transformación, lejos de llevamos al irracionalismo, de hecho aumenta nuestra responsabilidad circunscribiendo nuestros actos en el cerco del conjunto de la realidad.

³⁰⁸ Cfr. Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*. Madrid, Trotta, 1997, pp. 23-31.

³⁰⁹ Cfr. Raimon Panikkar, *The Myth of Pluralism: The Tower of Babel. A Meditation on Non-Violence*, Santa Barbara Ca., Cross-Currents, 1979, pp. 197-203.

³¹⁰ En Panikkar, el pluralismo no es la aceptación y mucho menos la armonía entre diversas visiones; pluralismo es encontrar, y aquí es donde teoría y *praxis* se tocan, un ámbito de conllevancia entre distintas visiones irreductibles y *praxis* incompatibles del mundo y de la realidad.

³¹¹ Las culturas no existen más que en relación la una con la otra. La relación entre las culturas deriva una inter-penetración mutua, bilateral, que no debate sobre las singularidades de cada cultura. Relación que no puede derivar del exclusivismo; la propia es suficiente, ni del inclusivismo; la propia contiene a todas las demás, ni del paralelismo; aunque autónomamente, todas tiendan a la misma conclusión.

que no pueden ser coligadas dentro de una misma frecuencia de indagación, en este caso, dentro de una hipótesis monocultural universable. No más de una cultura puede y debe ser observada bajo el mismo criterio, los mismos postulados. En el mundo confluyen muchas maneras y materialidades culturales, todas parciales, inconclusas, que no pueden ser explicadas o interpretadas desde una posición categórica, holista y representativa.

Porque la realidad es polifónica, se trata de abrirse a los demás y creer, fiarse realmente, no retóricamente, en la experiencia humana en su conjunto, en la responsabilidad libertaria de los seres humanos y de sus sociedades.³¹² Evidentemente, la filosofía intercultural de Panikkar se encuadra en una visión no dualista basada en una filosofía abierta al diálogo dialógico con otras visiones filosóficas, y no sólo a la confrontación dialéctica y al diálogo racional. Su propuesta no pretende vencer, mucho menos convencer, lo que intenta conseguir es un entendimiento recíproco para hallar solidarios la verdad desde diferentes enfoques.

De cara a la filosofía comparada, fenomenológica o estructural, la *filosofía imparativa* panikkariana ambiciona estar continuamente abierta, sin ataduras. La idea es *aprender* asiduamente de los demás y de lo propio de sus culturas. Lo que implica ratificar la plusvalía de otras ideologías, derivación de las ideas de los demás, lo que los *otros* tienen que decir también *porta*: im-porta, re-porta o com-porta. De sí, en concordancia con el pensamiento complejo moriniano, Panikkar pro-pone todo un mecanismo metodológico complejo que está dispuesto a aprender desde cualquier circunspección filosófica del orbe, desde luego, sin hacer comparaciones filosofías desde un punto neutral³¹³; lo que representaría irrumpir a una posición inadecuada, ventajosa o degradante, en y durante el proceso de inserción de lo ajeno, lo diverso.³¹⁴

Presupuesto epistémico panikkariano que cuando asume que mientras las teorías totalizantes presuponen completud; narrativas únicas de carácter monocultural-universal, al mismo tiempo olvidan que la homogeneidad y la uniformidad reducen y empobrecen el

³¹² El sostén de la filosofía comparativa está sólo donde el diálogo intercultural es permisible. Este impar es para Panikkar no sólo un problema teórico sino más bien práctico, lo que supone una dificultad para el entendimiento.

³¹³ La filosofía imparativa es crítica y consciente de que no se puede escapar al hecho de tomar postura al discurrir, tal limitación, evidentemente impróspera, hace el discurso relativo a tentativas similares acometidas desde otros ángulos. En eso radica la conciencia compleja de su contingencia; no ser ni poseer un plantel preferente de la comprensión.

³¹⁴ Es innegable que la búsqueda de una teoría universal fomenta el diálogo, no obstante, corre el riesgo de imponer su propio lenguaje y la supremacía del *logos* frente al *pneuma*, la razón frente al espíritu.

mundo, y que la pluralidad y la abundancia lo acrecientan.³¹⁵ En sí, es evidente que la trayectoria del mundo resguarda una carencia política de democracia intercultural genuina para aprender de los demás. Una actitud democrática que consista, básicamente, en la aceptación del conflicto entre ciudadanos planetarios y su superación a través del *diálogo*, esto es, sin imposición de criterios arbitrarios. Son muchas las crisis que dan lugar a la oportunidad de acercamiento, sin embargo, aún prima la forma inversa, la de convertir las oportunidades en crisis.

Es aquí donde Morin, en correspondencia con Panikkar, postula aperturar una verdadera *democracia cognitiva* para toda la sociedad humana. Para él, la democracia implica convertir al ser humano en verdadero ciudadano planetario; no en cliente, consumidor o contribuyente. Se trata de trabajar por las ideas y las prácticas liberales de ambigüedad, conflicto, dinamismo y cambio, para poder llegar a la transformación de las estructuras representativas: impulso de individuos autónomos y críticos, emancipación mundial, distribución de poderes, etc.

Frente a esta observación, las racionalidades con pretensiones hegemónicas, producidas o adquiridas, ven desfigurados sus espacios recurrentes para dar paso a un nuevo ahínco reflexivo de la singularidad humana. Sin embargo, esta variabilidad en los adoctrinamientos e intereses que han esbozado la identidad de las instituciones dominantes, adquiere sentido práctico sólo en la correlación entre la sapiencia y la responsabilidad de sus gestores; en sus pretensiones emancipatorias proyectadas, pues es indispensable que estas versen en intenciones legítimas, y, desde luego, en función de una gesta codificada de beneficios comunitarios.³¹⁶

Así, en referencia a la vocación crítica y relacional que le son propias, el hombre actual precisa encontrar un punto de equilibrio entre lo fútil y lo evolucionista; un medio de apalancamiento de sus reflexiones, y acciones, para el progreso y bienestar que hoy le corresponden. De sí, esto hace irrumpir un conjunto de nuevos conflictos cuya solución no está dentro de un componente normativo social sometido al interés de la dominación.

Así que, por principio, toda intención emancipatoria debe concretar una verdadera oposición moral frente al complejo intracultural y sus certidumbres disfuncionales por la

³¹⁵ Cfr. Raimon Panikkar, *Invitación a la Sabiduría*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, p. 120.

³¹⁶ Cfr. Tretan Pikoll, *Perspectiva de las ideas contemporáneas*, Madrid, Tramma, 1988, p. 101.

cortedad y el apocamiento de lo conocido, lo usual, lo arraigado.³¹⁷ A partir de un interés crítico-filosófico, que lleva implícita la prerrogativa de la certeza ideológica personal sobre las reglas de la cotidianidad, esta tentativa, espontánea más que imperativa, atavía en sí misma un juicio moral sustentado en principios apenas calificables o cuantificables, a veces incongruentes, otras más contradictorios, con las estructuras culturales predominantes en los muy diversos, y complejos, contextos sociales que hoy día surgen.

Cabe aclarar, en la gesta de la acción emancipatoria no es posible declarar vencedores o vencidos. A los diversos gestores de la reforma inmaterial, a pesar de poseer ciertos rasgos de autonomía y legitimación, tampoco se les puede atribuir un determinado nivel de preferencia para sentar sus ilaciones. El equilibrio pretendido representa una nueva forma de pensar cada vez más apartada del absurdo de la dominación; se asienta sobre una ética compleja de tolerancia, de respeto y solidaridad, cuyas reglas sólo pueden emerger y transformarse en función de los intereses comunitarios, y en estricta correlación con el período histórico-social de que se trate.³¹⁸

El primer paso radica en encontrar un principio de carácter complejo³¹⁹ en la tradición filosófica occidental a manera de método causal. De hecho, son muchos los pensadores-filósofos complejos en los hechos, no en palabras, quienes abren la estrechez de la mente para dar paso a una nueva forma de ver, de percibir al mundo. Así, Panikkar resulta ser un pensador complejo porque enfrenta algunas contradicciones lógicas, no para eliminarlas, sino para admitir que dos o más principios contrapuestos deben pensarse unidos para poder comprender ciertas cosas del acontecer cultural actual.

Interculturalidad, perspectiva fundamental de la filosofía panikkariana, que supone que para lograr un verdadero conocimiento de su realidad es imprescindible tener en cuenta innegables discrepancias entre las disímiles culturas participantes: ningún pensamiento o

³¹⁷ Los dominados podrán materializar sus convicciones emancipadoras solamente cuando logren alinear sus identitarios de resistencia con la jerarquía de prioridades en la que las instituciones dominantes sustentan sus principios rectores. Así, la noción de emancipación, aún gestada en la conciencia reflexiva individual, no es ajena a la identidad legitimadora del contexto.

³¹⁸ En este sentido, no existe modo alguno de desvincular la intención emancipadora de la noción de proyecto socio-histórico común; el nudo entre el deseo de trasgresión y la necesidad de coexistencia pacífica es imprescindible.

³¹⁹ Para Edgar Morin, sólo a través de una meta visión es posible captar que existen principios del conocimiento que ciegan y reducen un todo complejo a uno sólo de sus componentes, que aíslan del contexto, que producen incompreensión de todo lo que es global y fundamental. Es importante saber que los principios de disyunción y los principios de reducción se alían para impedir concebir vínculos y solidaridades entre los mecanismos de una realidad compleja.

cultura tiene capacidad suficiente para descubrir y comprender la realidad en su totalidad. Así, es necesario tener la mente y la afectividad bien dispuestas a las diferentes perspectivas culturales para poder aprender recíprocamente de ellas. Eso es a lo que Panikkar denomina *filosofía imparativa*³²⁰ o dialógica³²¹.

6.2.- La reformulación de la interculturalidad

Como precursor de la comunicación plural y seguidor del diálogo intercultural, Panikkar concuerda con la idea de que hoy la humanidad enfrenta un desafío de grandes desequilibrios; aunque para él, más que desequilibrios, lo que hay es una ilación de injusticias de incalculables magnitudes pendientes de resolver, porque sin justicia, apunta, la paz que se persigue es imposible. Paz como necesidad vital³²², no como un ideal irresoluto y recluso, cuya disyunción implica un grave cataclismo humano de alcances planetarios. Así que, velar por la justicia³²³ se vuelve un objetivo de primer orden para *todos*, esto, a través del restablecimiento de todas las culturas, especialmente de aquellas consideradas del tercer mundo, lo que implica un desarme cultural frontal, principalmente, de las más dominantes; y en específico, de los modos con los que se ha extendido la cultura occidental actual.

A este respecto, se puede inscribir que la inferencia panikkariana no es resultado de una mera especulación, antes bien, es producto de su propia experiencia existencial multicultural, al menos, de su paso por las rutas de más de dos de sus culturas formativas, las cuales supieron impactar su pensamiento para promoverle una mentalidad de disposición relacional, intercultural.³²⁴ Para él, la idea es poder descubrir lo que el mismo denomina

³²⁰ De *imparare*, en latín tradicional: actitud de aprendizaje.

³²¹ Desde el pensamiento de Edgar Morin, la dialógica representa la unidad compleja entre dos lógicas, entidades o instancias complementarias, concurrentes y antagonistas que se sustentan la una de la otra, se complementan, pero también se oponen y batallan, a diferencia de la dialéctica hegeliana. En Hegel las contradicciones encuentran solución, se superan y eliminan en una unidad superior. En la dialógica, los antagonismos permanecen y son constitutivos de entidades o fenómenos complejos.

³²² Hoy, para Panikkar, las coordenadas en que se sitúa la paz han cambiado; la paz es una condición indispensable para la plenitud de la vida humana, para la preservación de la especie y para la vida misma del planeta; así, la paz es algo que supera todas las dicotomías, pues penetra en todas las esferas de la vida. Cfr. Raimon Panikkar, *Paz y desarme cultural*, Bilbao, Editorial Sal Terrae, 1993, pp. 68-70.

³²³ “[...] La esencia de la justicia consiste en la realización armoniosa entre todas las relaciones constitutivas del hombre. La justicia está formada por el conjunto total de relaciones del hombre con la realidad entera. [...] Esta justicia total, como justo orden, es ingrediente esencial para la paz”. Raimon Panikkar, *Paz y desarme cultural*, Bilbao, Editorial Sal Terrae, 1993, p. 98.

³²⁴ La tentativa del pensamiento panikkariano es lo inverso a elaborar una practicidad cultural universal a base del esfuerzo por alcanzar una comprensión global de todas las culturas, una cultural comparativa, un ecumenismo igualador. El verdadero ecumenismo no implica la reducción de lo diverso a un denominador común.

una armonía invisible, y que debe existir entre todas las culturas. Es por ello preciso abrirse a los demás; creer, confiar, entregarse a la experiencia humana, a su conjunto y asociación, a la capacidad de avenencia cultural entre los seres humanos. Es en lo individual-cultural donde se manifiestan las experiencias humanas más elevadas y más beneficiosas.

Para Panikkar, hoy es momento propicio para recibir ayuda, pero ayuda sin imposición ni hostigamiento; pues muchos de los problemas cotidianos surgen cuando un agregado impone o pretende imponer su visión, cuando cree que sólo hay una solución, la suya, desde luego. Esto es fundamentalismo; y son muchos los modos y grados de este mal, dice él, algunos más destructivos, otros menos arbitrarios, el caso es quedar abstraídos por nuestras ideas: pretender que sean las únicas, las más efectivas. Así, inicualemente se imponen visiones, valores, o simbolismos, como condición indefectible para relacionarse con los demás; cuando en realidad, es la expresión de éstas, a las que displicentemente se denomina *otras* culturas, la condición necesaria para aperturar un diálogo de iguales y crear la paz que la humanidad tanto requiere.

Pero por más que se intente, la paz no puede facturarse sólo por las eficacias de un desarme de tipo militar, apunta él. Para alcanzar la simetría pacífica se requiere de un replanteamiento total de los ideales éticos, sociales, políticos, religiosos, educativos, económicos, etc., a sabiendas que no hay más un sólo un grupo político, económico, social o religioso que pueda resolver los problemas que a *todos* incumben. Esto, en sí, recluye la obligación de repensar los valores ingénitos tradicionales, aquellos considerados censurados para ser cuestionados o detraídos: ciencia, desarrollo, técnica, democracia, comercio, globalidad, economía, salud, empleo. De continuar así, y no internalizar una efectiva filosofía de diálogo para la paz con la especie humana, y practicarla³²⁵, la correspondencia a tales acciones será la autodestrucción total.³²⁶

Así como la auténtica tolerancia no requiere destruir el criterio inaceptable, tampoco hace falta liquidar los propios convencimientos para poder aceptar los ajenos.

³²⁵ Panikkar sugiere que toda actividad filosófica, por especulativa que sea, exige un factor de *praxis*, de acción. Esta *praxis* es triple: es una *praxis* anterior a la actividad filosófica; hay que disponerse a filosofar. Una *praxis* inherente a la misma filosofía; buscar el *logos* recto. Y una *praxis* filosófica que transforma al mismo lenguaje; el *cogito* no es solamente *co-agito* sino básicamente *co-ago*. Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000, p. 53.

³²⁶ Para Panikkar, en la actual situación de la humanidad es irreal hablar de paz sin incluir el necesario desarme cultural de la civilización dominante; sin desarme cultural no existe posible diálogo: ni entre individuos ni entre culturas. Y sin auténtico diálogo no hay posible paz, y lo que se llama *philosophia pacis* pasa a ser un espectro, nada más. Desarme que, sin embargo, no puede llevarse a cabo sólo por decreto, ni por iniciativa

Por supuesto que, aquí, es una ofensa hablar de diálogo si las condiciones de igualdad están ausentes; si alguien pasa privaciones o está despojado de su dignidad humana, si vive en condiciones de inferioridad o en encaminados momentos de degradación. Dentro de esta trama, surge la incógnita de cómo aprender a operar cabalmente tales escisiones, especialmente, cuando las sociedades más despóticas han proveído de puntos de referencia para sujetar una dimensión de la realidad moldeada a su manera, y de la cual no se está consciente. En sí, es visiblemente complicado efectuar una actitud sincera, abierta, libre de despotismos, cuando se está dentro del gran círculo vicioso del absolutismo. Si se observa bien, en la raíz de esto no hay más que una aceptación tácita, irreflexiva, a cómo se debe proceder en el sistema, lo que debe ser, y nada más.

Así que, de alguna manera, la contribución es de *todos* para un subdesarrollo instituido; por un lado, los poderosos, con sus mecanismos de persuasión, obstrucción o legitimación, por el otro, los censurados, con sus debilidades ideológicas y sus desmerecimientos intelectivos. Esto, bajo la consideración de que es el desarrollo de los países económicamente más favorecidos al que se debe seguir, acosta de lo que sea, incluso de la pérdida del bien más propio e inalienable que pueda poseer, la dignidad.

Hoy, las naciones no tienen por que desarrollarse de acuerdo con lo que sólo algunos entienden por desarrollo, aunque hay que demostrar tener capacidad para hacerse cargo de sí mismos. Ciertamente, apunta Panikkar, éstos no son estados subdesarrolladas, sólo estadios en camino de la auto-realización, y ahí están todos incluidos.

Pero una transformación o regeneración de la sociedad, de sí mismos, o de la propia cultura, no hace efecto si se intenta llevarla a cabo por cuenta propia, sin el pluralismo inherente a la humanidad. Pluralismo que, en Panikkar, da muestra de una ideología superlativa que a manera de eje transcultural motiva el progreso cognitivo relacional. De ahí que son muchas y variadas las formas con las que se puede ayudar a salir de la retardación, principalmente mental, para allegarse a la autosuficiencia. En primer término, desterrar toda clase de imposiciones con respecto a la noción de desarrollo; el que normalmente se usa sólo agranda el ya hastiado comercio industrializado. Lo siguiente, y más importante, saber que la realización es cierta; que no existe una separación entre un nosotros y una nueva

alguna meramente técnica, esto es una tarea humana integral. Aquí, la guerra no es un estado connatural al ser humano. *Cfr.* Raimon Panikkar, *Paz y desarme cultural*, Bilbao, Editorial Sal Terrae, 1993, pp. 29-39.

conciencia para progresar. Nueva conciencia a la que Panikkar identifica como *nueva inocencia*.

Nueva conciencia para una nueva *humanidad*. Desde Panikkar, perdida la primera inocencia, el mundo debe abrirse a una vida plenamente humana; a la reflexión sobre el diálogo entre culturas y religiones que la actualidad reclama. Hoy, los aislamientos artificiales no sirven más; sólo un cambio total de mentalidad, corazón y espíritu, una *metanoia* radical³²⁷, puede encajar con las necesidades verdaderas, apunta Panikkar. La *nueva inocencia* es exactamente eso, la no violencia, no dañar. *In nocent* es inocencia. No violencia es inocencia. Una reflexión ética de obligado trabajo intelectual y *praxis* ética, política, economía, religiosa, educativa, en la propia afinidad de las ideas.

Lo preciso, entonces, para poder arreglar los grandes problemas del mundo es intentar superar la era del individualismo y de las ideologías; es tratar de unir los esfuerzos de la multitud con una nueva conciencia ética, una *nueva inocencia*. La nueva conciencia da cuenta de que hay ciertas cosas que no se entienden pero de las que se forma parte³²⁸. Sin embargo, la ignorancia o incomprensión no excusa de tal responsabilidad, por el contrario, adoptarla como no antes es la primera obligación para propagar la paz; una labor solidaria y metafísica³²⁹ que a *todos* corresponde. Aquí, la coyuntural *philosophia pacis*³³⁰, señalada por Panikkar, no sólo intenta evocar especulaciones filosóficas o pensamientos críticos acerca de la paz; sino también inspirarla.

En este mismo sentido, para Morin:

[...] se trata de promover una política de civilización que militara contra la atomización y compartimentación de los individuos, restaurara(sic) responsabilidades y solidaridades, redujera la hegemonía

³²⁷ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 152-153.

³²⁸ Para Panikkar, como sustento de esta base está el *Principio Cosmoteándrico*: lo que es divino, lo que es humano y lo que es del planeta, tres únicas dimensiones que constituyen lo existente. Tres partes no yuxtapuestas sino relacionadas, juntas, constitutivas del *todo*, que crecen y se realizan hasta llegar a la plenitud del Ser. Partes que no son el *todo*, pero no partes que puedan estar separadas del *todo*. Cfr. Raimon Panikkar, *Espiritalidad Hindú: Sanatana Dharma*, Barcelona, Kairos, 2005, pp. 123-127.

³²⁹ “La *humana coniditio* se lleva a efecto en la libre respuesta a la proposición ético-metafísica. En virtud de ésta un ser puede promoverse y proponerse como habitante de la frontera, en virtud del gran salto que le hace salir exiliado, expulsado del *hortus conclusus* de su tierra natal física.” Eugenio Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona, Ediciones Península, 2000, p. 92.

³³⁰ “Cuando nuestra alma está debidamente cultivada, y nuestro espíritu armoniosamente formado, lo que surge entonces espontáneamente es una *philosophia pacis*. Una filosofía que es algo más que una filosofía pacífica; una filosofía que refleja la armonía de la realidad, y a la vez, contribuye a ella; una filosofía que es simultáneamente causa y efecto de la paz. es efecto de la paz porque surge de un espíritu sosegado y pacífico; es causa de la paz porque acrecienta o re-establece la armonía del universo.” Raimon Panikkar, *Paz y desarme cultural*, Bilbao, Editorial Sal Terrae, 1993, p. 30.

del cálculo y de lo cuantitativo en provecho de la calidad de vida. Semejante política reduciría la política del beneficio incitado a la economía plural, a la economía solidaria, al comercio equitativo, a la ética de calidad. La finalidad global de la política de civilización sería civilizar la Tierra y se conjugaría necesariamente con la política de la humanidad.³³¹

Una regeneración total que reprimiría la barbarie de las relaciones humanas de desprecio, odio, indiferencia y su cortejo de acritudes, calumnias y amenazas que roen y devastan las vidas cotidianas.³³² Pero sobre todo, regeneración que apuntaría fundamentalmente a salir de la prehistoria planetaria de la mente humana. Una reforma de vida que comporta en sí misma una reforma moral, aunque no se trata de encontrar nuevos principios morales, de elaborar y adaptar una ética a este tiempo, sino, sentida la carencia ética del momento, preparar y ordenar el tiempo a la ética.³³³

6.3.- El ecumenismo radical panikkariano

De manera muy insistida, Panikkar se pronuncia afín a una tetra-identidad indisoluble, fecundadora de su pensamiento y de su vida: cristiano, hinduista, budhista y agregado laico del siglo XX.³³⁴ Aserción de una relatividad radical total; inercia cuádruple vigente en su mística que presupone un profundo diálogo interior en él; y que le hace no hallar un porqué verdadero para encumbrar murallas y mantener activos los apartamientos ideológicos y culturales. Aquí, sugiere, el hecho de ponderar una tradición humana o extática no representa menospreciar a las demás, sino integrarlas, hoy, pensar *todos* los fragmentos de nuestro cosmos intercultural para reunirlos en un conjunto armónico es necesario para proyectar una visión última del mismo. Universalidad que se debe más a su esencia y sus enigmas que a sus instituciones y símbolos.

Obcecación por el *todo*, por una armonía entre realidades culturales diversas y pensamientos incomparables, que fluye como principal característica de la propuesta panikkariana: No es cuestión de parte alguna, tampoco de parcialidades, es cuestión del *todo*. Necesidad de integración del conjunto de la realidad cultural, *toda*, en *todas* sus dimensiones. Actividad intelectual, metódica y crítica que busca recoger los fragmentos dispersos, desde

³³¹ Cfr. Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, p. 189.

³³² Regeneración total que podría contribuir a hacer de todos seres civiles, cívicos, civilizados; y que, en su momento, suscitaría una nueva mentalidad, una gran corriente de comprensión en el mundo, un nuevo aliento, no para un progreso prometido, sino hacia un progreso permisible.

³³³ Cfr. Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, pp. 193, 196.

³³⁴ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 54-55.

los menos insignes hasta los más ostentosos, para reconstruir el Todo armónico cultural: aquí, nada se repudia, nada se arrincona, *todo* es trans-formado, propicio e integrado. Ahí, otra clave de su pensamiento: de cara al despotismo aventajado de alguna de ellas, la insistencia en la relatividad de las partes del Todo. Pero relatividad no como relativismo, sino donde cada parte del Todo tiene un valor trascendental.³³⁵

Aquí, el *ecumenismo* panikkariano busca, no un pretendido e imposible recogimiento universal, sino la armonía invisible de *todas* las observancias culturales, cuya riqueza está en ser partes de un Todo armónico, un *todo* conexo y solidario. Sólo desde esta avenencia es que podremos acercarnos a la verdad total, apunta él, verdad que no posee ninguna de las sujeciones particulares. De ahí que el enfoque de occidente no deba ser considerado como el único servible, la verdad es más amplia, más profunda, incluso, posiblemente opuesta a la que hoy apreciamos con todo denuedo. La idea es irrefutable: no recaer en la supremacía del *logos* frente al *pneuma*, en la hegemonía de la razón, la fuerza de la palabra frente al espíritu.³³⁶

Así lo dice Panikkar:

El verdadero ecumenismo no es la reducción a un denominador común. La auténtica tolerancia no requiere destruir los puntos de vista inaceptables. No hace falta diluir las propias convicciones religiosas para poder aceptar las de otros. Cada tradición reclama el todo, *totum*, y lo busca de manera incondicional [...] pero ve el *totum in parte et per partem*, en sus propias categorías y desde su perspectiva.³³⁷

Impasible, él insiste en la necesidad de re-producir una inoculación alterna entre *todas* las culturas y sus observancias; aperturarnos a los demás, creer, confiar, en la experiencia humana en su conjunto, en la armonía de los seres humanos y del cosmos. Un quehacer ciertamente complejo cuya clave para lograrlo está en abrir gradualmente, todos, el tercer ojo contemplativo, anímico, que nos lleva más allá de la ciencia y la razón, ahí, donde la realidad, no monolítica, no puede someterse a un sistema único de creencias, a una visión insuperable de la realidad, que sería forzosamente unilateral. Una cosmología que, primariamente, debe partir de un diálogo intracultural; un diálogo interno dentro de la propia cul-

³³⁵ Cfr. Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 19-20.

³³⁶ Panikkar no trata de elaborar una teoría universal de religación para alcanzar una comprensión intelectual y global de todas las culturas, un ecumenismo igualador, una base comparativa, un esperanto ecuménico. Él trata de descubrir lo que llama la *armonía invisible* de todas las religiones y culturas, de toda la realidad. La búsqueda de una teoría universal que fomente el diálogo, pero sin tratar de imponer su propio lenguaje. Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000, p. 156.

³³⁷ Cfr. Raimon Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, Madrid, Espasa, 1999, p. 128.

tura que se interpela a sí misma, a la relatividad de sus creencias y *mythos*, sin recusar el reto al cambio; un diálogo intracultural que, salvada la distancia, cada uno debe emprender desde el sí mismo, la propia cultura.

Así, es el *ecumenismo* para Panikkar un camino de encuentro y enriquecimiento religioso, de interrelación pacificada y de interpenetración *dialogal* de todos los caminos que se cree han de llevar a la integridad intercultural de la vida. Ecumenismo altamente complejo que busca la restauración de la unidad, el acuerdo entre posturas culturales extremas, que si bien parten de la misma base, salvaguardan componentes característicos innegables, difíciles de solucionar. Pese a, para Panikkar esto representa un esfuerzo legítimo en *pro* de la unión y de la armonía entre actitudes diferentes frente a la existencia de una entidad holista, armónica, solidaria como es la *humanidad*. Cualidad original que engloba y une diferencias, que une a las personas y a sus culturas a pesar de sus orígenes y oposiciones.

Si bien, en algún momento pudiera pensarse a Panikkar como un asido sincretista cultural, nada hay más tergiversado sobre su interés; él está al tanto de que el sincretismo³³⁸ lleva al acabamiento del patrimonio inducido por la pluralidad de experiencias culturales. A más de, gracias a su apertura al universo pluri-cultural, reconoce no optar por una tradición cultural específica para colmo universal. Para él, se insiste, el verdadero ecumenismo no radica en la reducción a un denominador común. La auténtica tolerancia no requiere destruir las perspectivas inaceptables. No hace falta diluir las propias evidencias partidarias para poder aceptar las de los demás. Una búsqueda común de la *verdad* desde una auténtica actitud dialógica, no dialéctica, conscientes que la verdad es siempre relacional, lo que hace relativas a todas las verdades parciales.

Así, Panikkar propone no temer a aproximarse a *otras* tradiciones, pues cierto del beneficio de la experiencia ajena considera que esta relación es indispensable para el quehacer filosófico intercultural. Es entonces momento de tomar nota, de aprender a adaptarse al tiempo presente, de dejarse acometer por la expresión de *otras* creencias, de dejarse escl-

³³⁸ El sincretismo no es un proceso del diálogo o de una puesta en común, es un proceso comúnmente espontáneo, consecuencia de los intercambios culturales acaecidos entre grupos diversos, que bajo un intento por superar una situación de crisis cultural producida por la colisión de dos o más tradiciones diferentes, buscan crear un ámbito de cohabitación en armonía. Su característica principal es que se realiza a través de una mezcla de productos culturales. El sincretismo supone aceptar la situación de crisis y afrontarla en dos etapas: la acomodación y la asimilación. El sincretismo es, por tanto, un proceso ajeno a la propuesta abstrayente de la comunión a través del reconocimiento de una unidad común. *Cfr.* Luis Jolicoeur, *El cristianismo aymara: ¿inculturación o culturización?*, Washington D.C., Library of Congress Cataloging, 1997, p. 204.

recer por sus legados y emisarios. Aproximación a los procesos de armonía multicultural que Morin justifica a partir de la producción de un diálogo de saberes y una civilización de las ideas.³³⁹ Estos es, él parte de la idea, y contingencia, de que las relaciones de respeto y armonía entre las culturas dependen de un conocimiento acerca de lo que son y de lo que saben. Pero más que en el contenido de saberes, la acentuación está en la alteridad y la alternancia socialmente construida que los contiene, esto, en sí, representa uno de los mayores desafíos que la interculturalidad debe sortear.³⁴⁰

Ascensión de pensamientos que compone una visión ética adecuada a nuestro tiempo, donde no sólo hay diversidad en lo uno, sino también relatividad de lo uno, alteridad de lo uno: incertidumbres, ambigüedades, dualidades, escisiones, antagonismos que son fuertemente apreciados. Aquí, lo uno es en realidad relativo con respecto a lo *otro*; no se le puede definir de manera intrínseca, necesita de su entorno y de su observador. Lo uno es, pues, complejo, una entidad compleja inyectada de antagonismo en el núcleo de su unidad. Esto, sin duda, representa uno de los grandes golpes propinados al paradigma de la parcelación cultural, donde lo complejo surge en el núcleo mismo de la unidad cultural, de todas las culturas, como alteridad, relación, diversidad, relatividad, duplicidad, antagonismo, ambigüedad, incertidumbre, y en la unión de estas nociones que son, unas con otras, complementarias, concurrentes y antagonistas.³⁴¹

Se evidencia así que el trayecto de ecumenismo iniciado por Panikkar ha creado en múltiples casos ciertas cautelas, y en algunos otros, ciertas repulsas, no obstante, es evidente que se trata de juicios abstractos ceñidos por prejuicios y visiones estáticas, incapaces de abrirse vivamente a lo diferente, a lo progresivo, aun nuevo diálogo; a más de que desconocen la experiencia aguda y digna del autor en relación a una política filosófica intercultural que a todos atañe. No obstante, a Panikkar parece no afectarle demasiado, en su obra él está consciente de que su propuesta debe ser madurada gradualmente y de que la única cosa que de veras vale la pena intentar es lo imposible. Las cosas que pertenecen al orden de lo posible las máquinas ya las hacen de manera superior. El hombre es el arte de lo imposible. Hay

³³⁹ Cfr. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 162-164.

³⁴⁰ Alteridad como toda forma de ser que es incomprensible para nosotros, desde nuestra lógica y sistemas de organización, pero que existe, se manifiesta y expresa [...]. Olga Bermúdez, *El diálogo de saberes y la educación ambiental*, Bogotá, Unibiblos, 2005, p. 48.

³⁴¹ Cfr. Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 54-55.

que avanzar sin miedo y vencerlo si se presenta. No hay que tener miedo de uno mismo ni de los demás.³⁴²

6.4.- La defensa de la pluralidad como paradigma

Frente a cualquier intento de imperialismo monocultural³⁴³ que busca imponer un discurso civilizatorio único, unicultural, subversivo al pluralismo cultural propio de la especie humana, hay quienes se postulan por la posibilidad de construir una pluralidad crítica, representativa y co-participativa, bajo el argumento alternativo pacificador de ciertos principios reguladores sobre la diversidad cultural. Una suma emancipadora, democrática, abierta y plural que sea capaz de libertar los detrimentos de aquellas culturas que han sido despojadas o excluidas; capaz de identificar la incertidumbre contenida e intentar comprender el silencio insondable de los grupos subordinados para tratar de asentar las bases de un diálogo intercultural verdadero.

Por su adhesión a una diversidad cultural, el pensamiento panikkariano espreciado como el más sugerente para articular una de las pretensiones más importantes de nuestra era: el pluralismo cultural, con su reconocimiento, bases y alcances, como nuevo paradigma cognoscente. Una forma de ver y ser determinada por una actitud y concesión de apertura a las más heterogéneas formas culturales existentes, y con abandono de las ambiciones de absolutividad, características de tentativas uniculturales.³⁴⁴

En sí, el pluralismo radical sobre la diversidad cultural es uno de los principales asientos del pensamiento panikkariano, mucho más radical incluso que el perspectivismo que podemos encontrar en Leibniz, para quien sí existen numerosas perspectivas, efectivas,

³⁴² Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000, p. 32.

³⁴³ Es la historia de nuestro origen la que evidencia nuestra autoafirmación en detrimento del *otro*. Reacción ingénita, destemplanza innata que nos hace descalificar y definir al *otro* como irracional, violento, escéptico. Propensión homogeneizante de lo propio en contra de aquello que provoca aprensión, desconfianza. Inútilmente, con este tipo de credulidades es difícil alcanzar un discernimiento enérgico y legítimo sobre las culturas desiguales, todo lo contrario, con ello sólo se provoca una trivialización folklórica de las mismas, y donde la inter-acción cultural se ve relacionada con el *ocio*, cuando ella debería ser el superlativo del gran *neg-ocio* para todos; un beneficio de acogida para la humanidad en su totalidad. Cfr. Lina Wilbert, *El opio del conocimiento*, Barcelona, Kamos, 1976, pp. 58-61.

³⁴⁴ Durante mucho tiempo se ha equiparado el término multiculturalidad, indistintamente, a los términos *pluralismo étnico* o *polietnicidad* y *multinacionalismo*, mutándolo en ambiguo, impreciso, además de trunco. Ambiguo porque al referirnos de manera indiferente a pluralismo étnico o a multinacionalismo, confundimos dos realidades en nada equiparables, y trunco, porque hay lugares del mundo que no pueden ser calificados de multiculturales; el caso de Islandia, que cuenta con una población étnicamente homogénea y una única realidad nacional, demuestra esta circunstancia.

de una neta y única realidad.³⁴⁵ Rotundo y contrapuesto, Panikkar defiende que sí hay mundos diferentes y no sólo perspectivas: “[...] las culturas no es que sean diversas, es que son inconmensurables. Cada cultura es un mundo, cada cultura es un universo y no sólo una forma de ver y vivir la realidad, es otra realidad”³⁴⁶. Las culturas no son especies de ningún género, son ilimitadas, y clasificarlas representa un grave tropiezo intercultural. Las culturas no interpretan de modo diferente el mundo porque no hay cosa tal como el *mundo*, no hay nada tal como la *realidad*; cada cultura constituye su propio mundo y su propia realidad.³⁴⁷

En este sentido, pondera Panikkar, la realidad es no transparente, es no unificable, no hay una perspectiva única y superior desde la cual podamos erigirnos jueces supremos de la *realidad*. La realidad es sin pertenencia exclusiva. Es, por tanto, inaceptable que las diferentes perspectivas se dejen reducir a una realidad concluyente de la cual serían meros reflejos. Aquí, apunta él, el multiculturalismo exhibe todavía un síndrome imperialista consistente en creer que existe una *supracultura*; una cultura superior a todas las demás, capaz de ofrecerles aceptación pasiva y obediente.³⁴⁸

Pero el pluralismo radical panikkariano denota algo más que la sola tipificación de la pluralidad; algo más que un interés irresoluto, pues hay una multiplicidad de culturas con pretensiones en continuo incompatibles entre sí. El pluralismo del que él habla acepta los aspectos irreconciliables de las culturas sin ignorar sus aspectos comunes. Aunque no es la tolerancia de una diversidad de sistemas bajo un resguardo más amplio; él no considera la Unidad como ideal necesario, y tampoco cree en el talante escatológico de que al final Todos seremos un indiviso. Su aspiración no es consolidar diversas perspectivas en una síntesis o sistema pluralista, ello sería una contradicción a los usos que nos propone.³⁴⁹

Para Panikkar el verdadero pluralismo emerge del reconocimiento de una inmedibili-

³⁴⁵ Un perspectivismo que, al parecer natural, evidencia sólo la presencia de un criptokantianismo. Categorías más o menos kantianas con las que nos acercamos al *noumenon*. Aunque no hay *noumenon*; la realidad aparece sólo en apariencia. Cfr. Raimon Panikkar, *Invisible Harmony*, Minneapolis, Oxford, 1975, pp. 27-28.

³⁴⁶ Raimon Panikkar, *Invisible Harmony*. Minneapolis, Oxford, 1975, pp. 97-98.

³⁴⁷ Cfr. Raimon Panikkar, *La interpelación intercultural, El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 131-141.

³⁴⁸ Un *yoísmo* creciente y dirigente a manera de certeza, de estabilidad y verdad, contra unos otros minoritarios, pensados inferiores; dispenseros de duda, inestabilidad y falsedad. Minorías juzgadas contaminantes de lo que *debe ser*, y que, por salvaguardia, hay que someter, drenar, reeducar, por lo pronto, resistir.

³⁴⁹ Cfr. Raimon Panikkar, *La interpelación intercultural, El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 90-91.

dad insuperable respecto a la gran resultante sistémica, lo cual nos da por enterados de nuestro perdurable estadio en la no-transparencia de la realidad. La realidad no es unificable, no es atrapable por el monismo, ni reductible a síntesis o sistema alguno; aún a sí misma, no es cumplidamente transparente. El *Ser*, la realidad misma, tiene un plano ininteligible³⁵⁰, un perfil interior irradiado por el autoconocimiento, de ahí que su restricción no pueda asemejarse a la de la conciencia, y es por ello imposible aseverar que sea autointeligible. La realidad, lejos de estar sujeta al pensamiento, es abierta y espontánea. Bien podría describirse como “un proceso siempre nuevo e inédito”³⁵¹.

Es ahí donde él insiste en distinguir entre una relatividad radical cultural y un relativismo cultural. Relativismo que es apático, indiferente, al no poder hallar formularios absolutos a los que asirse, cae en una indolencia desprovista de toda capacidad crítica. Tal relativismo es muy distinto a lo que él denomina relatividad realista: el primero es una actitud dogmática que emerge como reacción a *otro* dogmatismo monolítico. El segundo es el reconocimiento de que nada *es* absoluto en nuestro mundo; que todo depende de la relación intrínseca y constitutiva de todo con el Todo.³⁵²

En aproximación a Panikkar, el jurista portugués Santos Boaventura de Sousa, también defiende la idea según la cual es necesaria la confección de una nueva hermenéutica³⁵³, en este caso, *diatópica*³⁵⁴, cuando se trata de establecer criterios relativos al pluralismo cultural acontecido; una tendencia multicultural progresista a manera de cerco teórico y actitudinal condescendiente de la irrupción de enlaces interculturales e interpersonales más equitativos y fraternos que aquellos producidos por el absolutismo³⁵⁵ cultural. Un cerco transformado de relaciones para hacer frente a las similitudes y diferencias culturales a par-

³⁵⁰ Para Panikkar, el pluralismo no rehúye la inteligibilidad, pero tampoco necesita el ideal de la absoluta inteligibilidad de la realidad. Abandonada la pretensión de una inteligibilidad absoluta, el pluralismo mantiene una actitud de confianza cósmica que no elimina ni absolutiza el mal. La aceptación de esa realidad no transparente, elusiva, no acabada, no finita, infinita, todavía erigiéndose, abre la posibilidad de que los conflictos puedan transformarse en polaridades creativas.

³⁵¹ Para Panikkar un Ser totalmente inteligible presupone una representación monoteísta, desde luego incompatible con el pluralismo. Raimon Panikkar, *El silencio de Buddha*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1986. p. 245.

³⁵² Cfr. Raimon Panikkar, *La interpelación intercultural, El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 91, 93-95.

³⁵³ La etimología del término hermenéutica remite al griego *hermeneia*, que significa interpretación.

³⁵⁴ *Dia-tópico*: que atraviesa los *topoi* para alcanzar el mito del cual éstos son expresión. *Tópoi*: lugares, en griego. *Tópos koinós*, el lugar común, tecnicismo elaborado por Aristóteles para sentar que los lugares comunes son premisas de gran alcance, ampliamente difundidas e infundadas, sobre las que se asienta la argumentación de una determinada cultura. Indiscutibles, pues se consideran verdades evidentes; cada idea es común y pública.

³⁵⁵ Otra más de las derivaciones de la globalización hegemónica neoliberal.

tir de *diálogos* entre movimientos sociales y propensiones culturales, desafiados en suelos de encuentro intercultural inevitables de inquirir.³⁵⁶

Para él, es sólo a través de una hermenéutica diatópica y un diálogo intercultural que podremos sentar las bases teórico-metodológicas necesarias para el acrecentamiento de la democracia participativa y el restablecimiento de los vínculos mundiales descolonizantes, esto, a muy inconmensurables niveles de gestión.

En esta tesitura, el filósofo del derecho Joaquín Herrera recurre a la afiliación de un *universalismo de contrastes*, de concurrencias, de argamasas, donde lo universal sea pensado como transcurso, como incursión orientadora de la acción, y no únicamente como un insigne punto de iniciación.³⁵⁷ En postura semejante, su homólogo David Sánchez Rubio, también en rebelión a los acomodados frentistas y monoculturales propios de la antropounimidad ecumenisante, pugna por la necesidad de forjar un *universalismo de confluencia*, de interrelación, que surja de la apertura al diálogo y del re-conocimiento de *otros* grupos en un mismo contexto relacional.³⁵⁸

Cabe subrayar que la apuesta por el reconocimiento y respeto de un pluralismo cultural, así como del diálogo intercultural que le es oportuno, no compone sólo una pretensión ética para la coexistencia propicia, sino también, y más que nada, compone una disposición de responsabilidad política; de apertura y respeto a la diversidad: cultural, epistémica, religiosa, esto, para lograr alcanzar un diálogo explícito, solidario, en igualdad de oportunidades que mucho aporte a la transparencia para entretejer redes de comprensión, reconocimiento, benevolencia, tolerancia, respeto mutuo, aquello de lo que más carecemos hoy día.³⁵⁹

Así, hoy se puede hablar de una pluralidad cultural absoluta derivada de la afluencia de identidades culturales desiguales; en cada nación, en cada etnia, en cada individuo, todo a la vez, siempre inherentes a factores: familiares, sociales, históricos, etc. Incidencias que,

³⁵⁶ Cfr. Santos Boaventura de Sousa, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 1998, pp. 61-73.

³⁵⁷ Cfr. Joaquín Herrera, *El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 77-78.

³⁵⁸ Cfr. David Sánchez Rubio, "Universalismo de confluencia, Derechos Humanos y procesos de inversión". En Joaquín Herrera, *El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 235-237.

³⁵⁹ Cfr. Santos Boaventura de Sousa, *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Lima, Ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006, pp. 119-129.

desde luego, mutan con el tiempo y las circunstancias³⁶⁰, de tal forma que la cultura de cada uno, su identificación y los diversos grupos que se forman en torno a ella, está siempre en permanente construcción. Alternancia, transformación, metamorfosis, de las identidades culturales.

6.5.- La comunidad en el *mythos*

Dentro de un ámbito mundial franqueado por peligrosas divergencias culturales, donde intolerancias, mitificaciones y estigmatizaciones se configuran como actos que desintegran brutalmente al colectivo humano, los juicios que proceden del imaginario colectivo³⁶¹ tienen mucho que decir, ya que estos se articulan como mecanismos perniciosos y desfavorables frente a la diferencia, al *otro*, a la otredad. En este sentido, la discriminación social es uno de los resultados de mayor alcance a la hora de establecer criterios o parámetros negativos sobre los demás; incluso, su arbitrariedad transgrede los límites de tolerancia de lo público y lo privado, de lo político y lo económico, de lo religioso y lo mundano, de lo cultural y lo tribal.³⁶²

Charles Taylor define los imaginarios sociales del siguiente modo:

Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas.³⁶³

Es de esta manera que todo poder se allega de representaciones, de símbolos, que lo legitiman y lo engrandecen, y donde las sociedades se entregan a una invención permanente

³⁶⁰ Amin Maalouf, en su ensayo: *Identidades Asesinas*, ilustra bien como puede llegar a mermar el sentido patriota y el sentimiento nacionalista cuando la identidad de género es arremetida y vulnerada por el mismo sistema al que se pertenece.

³⁶¹ Imaginario colectivo es un conjunto de mitos, formas, símbolos, tipos, motivos o figuras que existen en una sociedad en un momento dado, enclavados en su psicología y a partir de los cuales construye sus propios significados. Edgar Morin, *Teoría del imaginario colectivo*.

³⁶² La discriminación produce serias reacciones en quienes la padecen; ellos comienzan por cuestionar su idiosincrasia, reniegan de sus costumbres, de sus ascendientes, de sus tradiciones. Les pesa carecer de representatividad, de capacidad obrante, de identidades de apoyo; no quieren sentirse minimizados por la falta de proyectos y pretenden acelerar los cambios para evitar más importunaciones. De esta manera, se sienten predispuestos por entrar a un mundo que dice estar lleno de posibilidades; aunque después de haber depositado sus expectativas en él, comprenden que no son del todo aceptados; que deben mutilar una parte de su ser para ser conllevados dentro de la sociedad que los adopta, la que, seguramente, pedirá mayores sacrificios hasta lograr que pierdan su total identidad original.

³⁶³ Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 37.

de sus propias representaciones globales, ideas-imágenes, a través de las cuales se construye una identidad particular, asiente Baczko. Estas representaciones, que no son mero reflejo de la realidad, son inventadas y elaboradas con materiales de su propio patrimonio simbólico, tienen una condición específica que reside en su misma existencia y en su impacto viable sobre las mentalidades y los comportamientos colectivos.

Así, el imaginario colectivo negativo sobre el *otro*: el extraño, el desigual, irrumpe como modo discriminatorio convulsivo cuando provoca en su víctima una individuación exacerbada, donde, los más audaces, viven estos cambios como una liberación absoluta, avergonzados ocultan su pasado, y ven su vida pretérita como un lastre que sólo los condenaba a la marginación y la relegación. Por tanto, para pasar a su nuevo estadio, y lograr su integración, buscan abandonar por completo su grupo original y eliminar toda expresión característica que los pueda delatar.³⁶⁴

Pero cada sociedad y cada tiempo tiene sus propios imaginarios grupales, sus propios esquemas de representación o matrices de sentido, sus propios *mythos*, a través de los cuales se percibe, configura, explica e interviene en lo que es aceptado como realidad. Por tanto, la posibilidad de conservar ciertos patrones conductuales, y crear continuamente otros, queda determinada por tales condicionantes sociales, y es en función de éstas que, dentro de una sociedad específica, se establece lo admisible o lo inaceptable, lo apreciable o lo reprobatario, lo acreditable o lo discriminatorio. Aquí, “el *mythos* no es, sin embargo, una solución de emergencia, sino un factor constitutivo de la realidad humana cuyo olvido ha causado estragos en el mundo del pensamiento”³⁶⁵.

El *mythos*, entonces, remite al sentido figurado de los límites del mundo que se construye, es el contenido simbólico que dota de contenido a una sociedad.³⁶⁶ En él reside el conjunto de ideales, iconos y nominativos que aportan grosor a la convivencia social. Un brote de pre-juicios que dirigen los juicios de los figurantes y de las instituciones, donde radican las condiciones de lo que se puede pensar, decir y hacer. Por ello, el mundo restante

³⁶⁴ Cfr. Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, pp. 62-66.

³⁶⁵ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, p.129.

³⁶⁶ La imaginación sería la infraestructura embrionaria del lenguaje humano en la que las palabras mantienen plena la capacidad de remitir porque viven en situación de apertura e indeterminación en el estado previo a la formación de los discursos y a sus cadenas cerradas de significados y significantes.

queda fuera de esa visión de las cosas que, ineludiblemente, se conduce por la categorización, la discriminación y la supresión.³⁶⁷

Frente a lo anterior, Panikkar afirma:

El primer problema de la filosofía intercultural comienza con una reflexión sobre el significado de las palabras mismas. El lenguaje no es intercultural hasta que no sobrepasa la frontera de la propia cultura. No podemos usar ninguna palabra como si fuese por su propia naturaleza intercultural. [...] El lenguaje no usa solamente términos conceptuales que puedan ser empíricamente verificables o falsables, sino también palabras que son símbolos idóneos para expresar la experiencia colectiva de un pueblo y a las cuales, por tanto, pueden atribuírseles muchos sentidos distintos.³⁶⁸

En concordancia, y desde su antropología compleja, Morin considera que es la cultura la que apertura y obstruye las potencialidades bioantropológicas de los juicios y discernimientos de sus individuos para relacionarse con los demás; las apertura y reconstruye, al proveerles su saber acumulado, su lenguaje, sus paradigmas, su lógica, sus esquemas, sus métodos de aprendizaje, de investigación, de verificación, etc., pero al mismo tiempo las obstruye e inhabilita con sus reglas, prohibiciones, tabúes, etnocentrismos, sacralizaciones, y la ignorancia de su ignorancia. Aquí, lo que apertura el discernimiento es lo que lo obstruye.³⁶⁹

Se observa entonces que el ser humano es del orden simbólico y está atravesado por una red subrepticia de significaciones culturales; por componentes de un universo semántico que incorporan reveladoras estándares de sentido de lo que supone una comunidad social respecto de sí, de los demás y de otras comunidades. Por tanto, es la sociedad con sus reglas, oposiciones, métodos y expulsiones, la que también construye, y por mucho, la cerrazón metal personal y luego colectiva. Una cerrazón en la que se depositan pretensiones constreñidas, a tal punto, que se alcanzan a conllevar actitudes realmente discriminatorias-agresivas e inclusive criminales hacia *otros* grupos culturales.

Por ello, es necesario romper con la iniquidad del poder de lo inconcluso, superar el paradigma del *mythos* y tratar de enfrentar efectivamente la realidad intercultural actual. Abocarse a dignificar al colectivo humano en su totalidad; a denunciar sucesos de discrimi-

³⁶⁷ Tras el giro lingüístico en la ciencia social, se reconoce que la acción social está situada en el tiempo y en el espacio, y que esa situación viene delimitada por proyecciones de valor incorporadas por el hombre a su experiencia, de por sí, muda, anónima e inexpresiva. Al decir de Nietzsche, no hay hechos, hay interpretaciones. Esta expresión va a suponer el primer paso de un pensamiento social que, presidido por el impulso hermenéutico de Heidegger y Gadamer, reivindica la expresividad inherente a los hechos sociales fruto, como son, de la inventiva humana.

³⁶⁸ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, p. 57.

³⁶⁹ Cfr. Edgar Morin, *Para salir del siglo XX*, Barcelona, Kairós, 1981, pp. 56-66.

nación social; a superar los discursos conservadores de la religión y optar por posturas más flexibles que sí aporten al diálogo y a la reflexión. Educar, establecer diálogos intensos, exigir y buscar respuestas. Aquí, de acuerdo con Cornelius Castoriadis, una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que cuestiona todo lo que le es pre-dado y por la misma razón libera la creación de nuevos significados. En tal sociedad todos los individuos son libres para crear los significados que deseen para sus vidas.³⁷⁰

De lo que se trata, es de saber percibir y comprender la influencia que el *mythos* del imaginario colectivo negativo sobre el *otro* llega a tener en el rompimiento de las relaciones sociales e interculturales; asimismo, de saber encontrar esos conceptos clave, las palabras que permanecen grabadas en el ideario y supuesto social, y que son suficientemente representativas y voraces como para que quienes las aprovechan teman que se les apliquen a sus propias maniobras. Sólo así se conseguirá trasladar el eje del detrimento y el debate a un ámbito legítimamente ético, y, desde allí, poder transformar la realidad social discriminante. Un ámbito complejo que afecta, incluso, las formas de abordar el conocimiento, motivo por el cual se requiere auditar en forma crítica la noción propia de la realidad social que cada cultura vive.

Así lo refrenda Panikkar:

Hay una vía media entre el absolutismo y el relativismo cultural, la relatividad cultural. La filosofía intercultural intenta seguir este camino medio. Su método es el dialogo como apertura al otro. La cultura predominante en occidente ha olvidado, o considera imposible, el pensar con símbolos, simbólicamente, y piensa con conceptos, conceptualmente. Los símbolos son relegados a la subjetividad artística y excluidos de la objetividad científica, lo cual no es negativo siempre que no se haga de la objetividad el criterio único de verdad.³⁷¹

Pero lo imaginario no está sólo donde se le suele suponer, en los mitos y los símbolos, en las utopías colectivas y en las ofuscaciones de cada uno. Está también en el núcleo mismo de la llamada racionalidad, en lo más íntimo de la fuerza coercitiva de un argumento lógico. En este sentido, la conciencia, que trata de llevar consigo la explicación de las ideas y las conductas, ha de estar en contacto con el inconsciente y la cerrazón, porque el hombre tiene el deber de conocer su lado impulsivo y conducirlo, no limitarse sólo a constreñirlo, pues una liberación posterior puede ser de mayor magnitud y más difícil de trabajar y con-

³⁷⁰ Cfr. Josetxo Beriain, *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 153-156.

³⁷¹ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, p. 43- 44.

trolar. De ahí que para Jung haya que fomentar la relación con el inconsciente y expandir la identidad. Compensar, de ese modo, la unilateralidad de las actitudes conscientes con las presiones inconscientes.³⁷²

Desde Panikkar, la idea es alcanzar un reencuentro entre *mythos* y *logos*, entre *racionalidad y espíritu, entre subjetividad y objetividad*. Un reencuentro necesario para no caer ni en el sometimiento al mito, ni en el sometimiento del mito al *logos*. *Mythos* y *logos* van juntos, pero su relación no es dialéctica ni mítica; es una relación que constituye a los dos. Si fuera lógica, se incapacitaría el espíritu en el *logos*; si fuese mítica, se reduciría el *logos* al espíritu. Dicho de otra manera, no hay *logos* sin *mythos*, del que el *logos* es lenguaje, y no hay *mythos* sin *logos*, del que el mito es fundamento.³⁷³ Sólo la relatividad radical de todo aquello que es, puede mantener la armonía sin dominaciones entre *mythos* y *logos*, entre el imaginario colectivo negativo sobre el *otro* y la veracidad de lo que *es*.

6.6.- Una responsabilidad compartida

Si bien el diálogo es un requerimiento fundamental a manera de instrumento operativo para asimilar, al menos comprender, las ubicaciones y el juicio de los demás; sus enfoques e intereses, también lo es como un mecanismo para explicar, en un esfuerzo conjunto, los métodos, las técnicas, las herramientas conceptuales que facilitan o permiten la construcción de un nuevo espacio intelectual y de una plataforma mental y vivencial compartida. Un símil arquetípico estructural de un meta-lenguaje con el que puedan expresarse las voces de *todos* los implicados.

Dialogar es aperturar, comprender, escuchar y obligarse a la transformación constante de la realidad, es el contenido de la existencia humana que favorece las relaciones humanas. Siguiendo a Saramago: “El diálogo es el encuentro amoroso de los hombres que, mediatizados por el mundo, lo pronuncian, esto es, lo transforman y, transformándolo, lo humanizan, para la humanización de todos”³⁷⁴.

³⁷² Cfr. Carl G. Jung, *El Hombre y sus Símbolos*, Barcelona, Ed. Paidós, 1999, pp. 230-232.

³⁷³ Para Panikkar, cuando el símbolo necesita una explicación es porque está acabado, ha dejado de ser símbolo. El instrumento del *logos* es el concepto; el instrumento del mito es el símbolo; el vehículo del *logos* es la razón; el vehículo del mito es la fe; la expresión del *logos* es la ciencia, la expresión del mito es el rito. Aunque *Mythos* sin *logos* es fanatismo. *Mythos* y *logos*, son procesos análogos, aunque sus enemigos, el fanatismo y la intolerancia, siempre estén vigentes. Cfr. Raimon Panikkar, *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica*, Barcelona, Anthropos, 1994. p. 391-393.

³⁷⁴ José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*, Madrid, Alfaguara, 2003, pp. 66-67.

Lo que implica una responsabilidad compartida, plena participación, comprensión mutua, y búsqueda de soluciones inclusivas, aquello que forja un estado social de confianza, una relación respetuosa, un compromiso con la verdad de esa realidad construida entre todos que nos mueve a responsabilizarnos mutuamente.³⁷⁵

Desde esta perspectiva, bien apunta Konrad Adenauer cuando dice:

[...] debemos trabajar por el fin del nacionalismo. [...] como resultado del desastre que las dos guerras mundiales trajeron a Alemania, la gran mayoría de nuestro pueblo se ha dado cuenta consciente o intuitivamente que las naciones no pueden continuar viviendo según sus propios deseos e inclinaciones, sino que deben aunar sus intereses con los de los otros pueblos de la tierra. Ya no hay ningún problema importante que sea exclusivamente alemán o incluso exclusivamente europeo. Debemos aprender a pensar y a actuar en un marco más amplio. La expresión *Todos somos hermanos* no es una frase vacía y no debemos permitir nunca que llegue a serlo. No debemos pensar en ciertos países como lejano y, por consecuencia, carentes de interés para nosotros. Cualquier país nos concierne porque la paz es indivisible, y solamente cuando todos los países, en sus decisiones y actos, tengan en cuenta el estado del mundo en su conjunto, conseguiremos que llegue la paz.³⁷⁶

De esta manera, el camino para la transformación del conflicto se ve religado a la transformación social. Pero para que exista una verdadera transformación social son requisitos importantes: la participación plena, la comprensión mutua, las soluciones inclusivas y, sobre todo, la responsabilidad compartida.

Es por ello que a la paz se debe consolidar en y desde el interior de cada persona, de cada *ser* humano, de cada cultura y en el seno de su propia comunidad. Lederach apunta: “[...] la paz no se ve solamente como una fase en el tiempo o una condición; es un proceso social dinámico y como tal requiere un proceso de construcción, que conlleva materiales, inversión, diseño, coordinación en el trabajo, colocación de materiales y acabado, además de un mantenimiento continuo”³⁷⁷.

Para Leonardo Boff:

La cultura de la paz comienza cuando se cultiva la memoria y el ejemplo de figuras que representan el cuidado y la vivencia de la dimensión de la generosidad que nos habita, como Gandhi, Helder, Luther King y otros. Importa que hagamos las revoluciones moleculares comenzando por nosotros mismos. Cada uno establece como proyecto personal y colectivo la paz como método y como meta, paz que resulta de los valores de la cooperación, del cuidado, de la compasión y de la amorosidad, vividos cotidianamente.³⁷⁸

³⁷⁵ Cfr. Ludovico Silva, *La plusvalía ideológica*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca UCV. 2da. Edición. 1975, pp.113-117.

³⁷⁶ Anthony Smith, *Nations and Nationalism in a Global Culture*, Malden, Ma. Cambridge: Polity Press, 1995, pp. 141-152.

³⁷⁷ John Lederach, *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bilbao, Bakeaz Gernika Gogoratuz, 1998, p. 138.

³⁷⁸ Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, Barcelona, Anthropos, 1986, pp. 49.

Una participación total que ocurre cuando las personas adoptan conductas abiertas de participación, a partir de su propia condición humana, con sorprendentes posibilidades de diversidad individual, cultural, de idioma, etc. Educar para una cultura de Paz, según Delors, significa educar para la crítica y la responsabilidad, para la comprensión y el manejo positivo de los conflictos, así como potenciar los valores del diálogo y el intercambio y revalorizar la práctica del cuidado y de la ternura, todo ello como una educación pro social que ayude a superar las dinámicas destructivas y a enfrentarse a las injusticias [...].³⁷⁹

Aplicación que se logrará obtener sólo a través de lo que Panikkar propone como gestión de *diálogo*. Dicho así: el auténtico diálogo, la condición necesaria para la paz mundial, sólo llegará a existir exteriormente si además es interior. Lo cual presupone una revolución espiritual que nos concierne a todos: la de la apertura radical a la escucha del *otro*, en la búsqueda común de una verdad que nadie posee de antemano.³⁸⁰

La comprensión mutua a través del diálogo da a los individuos una comprensión que no podrían obtener por sí solos. Se desarrolla así un significado común que ayuda a las personas, las vuelve más sensibles y aprenden a observar sus propios pensamientos. Las soluciones inclusivas radican en observar el pensamiento en actividad cuando un conflicto asoma en el diálogo, se entiende que existe una tensión que nace literalmente de nuestro pensamiento, y así percibimos que es éste el que está en conflicto, no las personas. Allí aparecen las soluciones inclusivas, cuando adoptamos una postura más creativa, un tono más positivo y constructivo.

Pero sobre todo, desde Panikkar, ética³⁸¹ naciente que establece las bases del diálogo como alternativa a los fundamentalismos, dogmatismos, censuras e intolerancias de las culturas y religiones hegemónicas, a más de la supresión de los monolingüismos, colonialismos y arrebatos religiosos.³⁸² Antropo-versión panikkariana que ostenta complejo grado filosófico, pues en un mundo reciamente entrelazado, más que mera coexistencia y ausencia de violencia, la realidad multicultural inquiera algo más para el ascenso de la humanidad; y

³⁷⁹ Cfr. Jacques Delors, *La educación encierra un tesoro*, Madrid, Santillana, UNESCO, 1999, pp. 76-92.

³⁸⁰ Cfr. Raimon Panikkar, *Paz y desarme cultural*, Bilbao, Editorial Sal Terrae, 1993, pp. 108-117.

³⁸¹ La conflictividad propia del liberalismo económico internacional supone la hegemonía de un mundo global, aunque, al mismo tiempo, el desconocimiento del patrimonio de los mundos culturales de vida. Esta, en sí, es la hipótesis que subyace al diálogo de las eticidades.

³⁸² Cfr. Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 29-36.

es ahí donde el diálogo intercultural se hace utensilio estratégico. Desde la tolerancia, explica, las culturas han de buscar la comunicación y el encuentro para abrir un camino que nos lleve a la justa interculturalidad, entendida como respeto mutuo, convivencia fecunda y enriquecimiento humano; decidido compromiso ético por la paz.³⁸³

Pero no habrá paz sin diálogo, y éste no será viable sin el reconocimiento mutuo de las diversas tradiciones culturales, de la singularidad de cada iniciativa cultural. En sí, apunta Panikkar, el diálogo entre personas y grupos humanos no es un dato de hecho; en todo caso, es un horizonte que ha delinarse gradualmente. El dato de hecho es la situación histórica de pluralismo en la que se encuentra constreñida la humanidad, toda. Lo que representa la formal y práctica incógnita de la coexistencia humana sobre el planeta, dada a partir de la simultaneidad de dos tramas principales: por un lado, la inevitable interferencia y fricción recíprocas entre enfoques diversos en el mundo, por el otro, choque y oposición obligados que ocasionan consternación y enfado, traducido, todo, en grave discordancia fáctica entre sociedades y culturas.³⁸⁴

En el mismo sentido, Hans Küng considera que un paso inevitable en el camino de la búsqueda de la paz es el estudio de los paradigmas entre las religiones, como los paradigmas en ellas; pues la resistencia a la transformación según una lectura inteligente de los signos de los tiempos, puede evitar caer en dogmatismos, fundamentalismos o conformismos religiosos.³⁸⁵

³⁸³ La naturaleza del hombre es cultural, un individuo único no es pensable sino como abstracción; el respeto de la dignidad humana exige el respeto cultural. *Cfr.* Raimon Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990, pp. 87-93.

³⁸⁴ Ahí la gran cuestión ético-filosófica anegada en títulos de absoluta indignancia. No existe, ni puede existir, un procedimiento anticipado o predefinido para experimentar la interculturalidad; no existe una plataforma ética metacultural a partir de la cual se pueda llegar a una exégesis intercultural, ya que cada interpretación será sólo eso, una interpretación. La interculturalidad es un espacio-umbral que no puede ser descollado para definir una supracultura, debe estar, más bien, habilitado para una cierta elasticidad moral que permita la búsqueda permanente de armonía y concordia en la diferencia, variedad y pluriformidad, a más de la búsqueda de la verdad. Ese es el descubrimiento ético de la relatividad, de la relacionalidad radical dentro de la coexistencia de la vida humana. *Cfr.* Raimon Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990, pp. 87-93.

³⁸⁵ Aquí, Hegel es tomado por Küng para explicar que la religión pasa por un proceso dialectico, lógico e histórico entre la realidad humana y divina, esto resulta en la siguiente clasificación de las religiones: el judaísmo como religión de la elevación, la religión griega de la belleza, la religión romana como aquella de la practicidad, la religión cristiana como aquella absolutista y el islam como la gran síntesis oriental que culmino en la paz oriental, aunque algunas de sus ramas optaron por el fundamentalismo. Por ende, resulta indispensable el diálogo ecuménico que busque promover derechos universales y que este en pos del bien común al igual que de la promoción humana. *Cfr.* Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, España, Planeta, Agostini, 1994, pp.133-167.

De ahí la necesaria *metanoia* de los paradigmas para coexistir; de la necesaria exploración de un pensamiento a-dual, *advaita*, en términos identitarios. *Metanoia*, que no simple operación intelectual, sino conexión entre conciencia y amor, sabiduría del amor más que amor a la sabiduría. Filosofía intercultural, filosofía *imparativa*, abierta a la exploración de lo posible, de lo todavía no-dado. El gran reto para el pensamiento ético-filosófico de este tiempo: el encuentro de una interconexión abierta y viviente entre las experiencias culturales de *todos* los seres humanos, de *todos*, bajo dos posiciones extremas: una, la tentativa de anular la diferencia cultural, monoculturalismo; la otra, la aceptación de una multiplicidad caótica y la reducción a la incomprendibilidad y a la incomunicación, relativismo cultural.³⁸⁶

³⁸⁶ Cfr. Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 49-56.

CAPÍTULO VII

LA CONCRECIÓN ÉTICA

INTERCULTURAL PANIKKARIANA

7.1.- Necesidad del discurso ético en la interculturalidad

La ética importa para la socialización del hombre. Por tanto, es propicio para la ética cívica³⁸⁷, especialmente intercultural, aceptar el valor absoluto de la persona como el atributo por excelencia para prescribir, resguardar e impulsar la dignidad humana como meta de la propia realización intercultural.

Afirmar la dignidad originaria de toda persona significa, por un lado: reafirmar su particularidad de individuo, el *yo*: cada persona importa por sí misma, es única, independiente, insustituible. Luego, nadie puede estar sometido como medio a los intereses ajenos; nadie es éticamente instrumento de *otro*, cada uno tiene en sí mismo un fin trascendental. Por el otro, refrendar la importancia de la alteridad, del *otro*: la persona no se recluye en sí misma, no está sola, es intersubjetiva. La alteridad se aplica al descubrimiento que el *yo* hace del *otro*, lo que hace surgir un *nosotros*.³⁸⁸

Hoy, de acuerdo con Morin, la especie humana ha de dirigir su vida responsablemente, éticamente. El ser humano posee la capacidad individual y la libertad de elegir qué tipo de persona quiere ser; reflexiona sobre sus conocimientos y comportamiento. De ahí que toda interpretación de lo humano quede condicionada por el concepto de dignidad humana con el que se cuente. Ésa es la singularidad del individuo humano, y en ese sentido de *ser* puntualmente humano. Una especificidad del hombre con relación a otras organizaciones vivas, y, simultáneamente, un desafío que lo reta a trascenderse. Un rasgo y un reto concurrentes para un individuo que, al mismo tiempo que es humano, está obligado a ser ética-

³⁸⁷ La ética cívica es la antropología social del ser humano, en un momento histórico social, hecha normatividad moral. Es el conjunto moral mínimo aceptado por una determinada sociedad donde se salvaguarda el pluralismo de proyectos humanos. Es el esfuerzo de los seres humanos para pensar, justificar y realizar el gran proyecto de la convivencia justa. Su objetivo fundamental es defender a los ciudadanos de posibles injusticias, discriminaciones, abusos, que dañen la dignidad del hombre, centro de la misma. Lo incongruente a imputar son los fundamentalismos, fanatismos que supongan la no aceptación de la libertad del *otro*, la diferencia, los criterios desiguales. Cfr. Javier Muguerza, *Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta*. Madrid, Arbor 128, 1988, pp. 231-248.

³⁸⁸ Alteridad, del latín *alter*: el *otro*, es el principio filosófico de alternar o cambiar la propia perspectiva por la del *otro*. Es considerar y tener en cuenta el punto de vista, la idea del mundo, los intereses, la ideología del *otro*; es no dar por supuesto que la propia es la única perspectiva posible y aceptable.

mente humano.³⁸⁹

Desde esta perspectiva, nada de lo humano es ajeno a la ética y nada de la ética es ajeno a lo humano. Aunque en realidad, la dimensión ética es constitutivamente necesaria para el *ser* humanizante del hombre; para afirmar su capacidad de elección entre el bien y el mal, lo que lo enaltece y distancia de su barbarie, lo que lo acrecienta y distancia de su bestialidad. Dimensión ética que ha de acompañar al individuo en todos sus actos para ceñirlo y constreñirlo a la toma de decisiones responsables para sí y para los demás.

Cabe aquí diferenciar los términos humano y humanizante. Humano es todo ser que pertenece a la especie *homo sapiens-demens* y toda acción individual y colectiva de esta especie en el mundo. Humanizante es todo ser y toda acción individual y colectiva que busca responder conscientemente, de manera responsable, no sólo responsiva, al desafío de continuar la hominización a través de la humanización.³⁹⁰

Pero para entender al hombre en términos humanizantes es preciso considerarlo cualitativamente. Porque, en efecto, la barbarie también es parte del comportamiento humano. Para Morin: "La humanidad no se reduce de ningún modo a la animalidad, pero sin animalidad no hay humanidad. El concepto de hombre comporta una doble entrada; una entrada biofísica, una entrada psico-socio-cultural, que se remiten la una a la otra".³⁹¹ Conque, para él, el hombre, la forma ininteligible, ilógica, irracional, de conducirse no es excepcional, sino, incluso, muchas veces la regla a seguir; y todo ello es así porque el hombre es libre para decidir lo que puede ser y hacer. Es más, sólo el hombre, como supo comprender Schelling, es capaz de llevar acabo actitudes, conductas y formas de vida repugnantemente atroces, sanguinarias.³⁹²

³⁸⁹ Edgar Morin, *El Método 5, La humanidad de la humanidad. La identidad human*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003, pp. 42-46.

³⁹⁰ Por sus acciones, las personas asumen diversas actitudes: de irresponsabilidad, cuando se actúa sin tomar en cuenta las consecuencias de las acciones. De responsiva, cuando se actúa por impulso o por un aprendizaje automático. De responsabilidad, cuando se impone un criterio reflexivo en el comportamiento. Ser responsable significa, por un lado, responder por las consecuencias de sus decisiones, por el otro, responder al llamado de los valores éticos que la persona asume como individuo y miembro de una sociedad. La responsabilidad imprime un compromiso en la acción, se diferencia de la simple obediencia y cumplimiento de deberes. Cfr: Philip Pettit, *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós Iberica, 1999, pp. 12-18.

³⁹¹ Edgar Morin, *El Método 5, La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003, p. 37.

³⁹² Separatividad original del hombre que es perceptible en sus actos discriminatorios, de degradación o tortura al *otro*. Una intrusión que obstaculiza el cambio, impide el progreso, manipula la voluntad, imposibilita la libertad, establece desconfianza, priva el futuro independiente y acentúa la inferioridad de los que no lo son.

Aquí, de acuerdo con Morin, la barbarie, la arbitrariedad, la falsedad, la conspiración, la traición, la supresión del *otro* por su diversidad: ideológica, social, religiosa, étnica o cultural, son igualmente distintivos de una condición humana. Aunque, éticamente, este caso corresponda más a un desistimiento de conciencia humana. Por ello, reconoce Greene, el ser humano tiene el inalienable compromiso de desarrollar un renuevo de humanización³⁹³ que ha de coleccionar aspectos de religación ética, pero no unísonamente, y no para todos en el mismo sentido, ya que difiere según los individuos y los contextos sociales que lo ocasionan. Así, hay para quienes la tentativa de humanizar el mundo debe consumir no sólo el interés por ayudar a resolver cualquier tipo de insuficiencia material para los más degradados, sino la dignificación del hombre en su persona, en sus relaciones individuales y sociales, y, desde luego, en sus formaciones interculturales.³⁹⁴

Al respecto, Panikkar se postula por el ideal de respeto de los valores propios de cada cultura, de sus formas de discernimiento, dentro de la posibilidad autónoma de reconducción de sus preferencias y resoluciones, de sus encargos y responsabilidades. Lo que, en la base, instituye un compromiso moral de considerar a los demás en su total dignidad e identidad. Una oficiosidad que observa de manera integral, holística, completa, otras hechuras, otras formas o producciones heterogéneas, incluidas ahí las culturales.

De ahí que, inherente al ámbito intercultural, asiente Panikkar, antes de juzgar humanizar el mundo, a los demás, habría que aprender a observar cómo entienden ellos la existencia, la vida, el sufrimiento, la muerte, la dignidad personal, al interior de sus márgenes culturales. Esto, sin tratar de adjetivar, de manera categórica, si una cultura es más humanista que otra: cuanto respeta la vida, cuanto promueve estilos de vida sanos, cuanto se interesa por la educación y los valores morales, o cuanto reconoce la dignidad y la autonomía de cada persona.³⁹⁵ Lo que no significa, sin llegar a la cosificación de la identidad del individuo humano, que se dejen de reconocer, y desaprobado, las obcecaciones de deshumaniza-

Cfr. Tomás Abraham, *Historia de una biblioteca: De Platón a Nietzsche*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana S.A. 2011. pp. 166-170.

³⁹³ Por principio de humanización se entiende al dinamismo que mueve al hombre a crecer en conciencia, libertad, responsabilidad y sentido social. A realizar y promover los valores humanos. Más que un agregado de reglas es un ideal de progresión al que todo individuo está citado para forjarse más humano. El compromiso surge del sí mismo, sin pretensiones extrínsecas, y si como un requerimiento de la dignidad personal. Deber para el hombre, expresión de la realidad del hombre. Perspectiva sin circunscripciones que cimienta y extracta los Derechos humanos.

³⁹⁴ Cfr. José Echazarreta, *Lengua Castellana y Literatura. Siglo XX*, Madrid, Editorial Editex, 2009, pp. 123.

³⁹⁵ Cfr. Raimon Panikkar, *Invisible Harmony*. Minneapolis, Oxford, 1975, pp. 97-98.

ción y los actos inhumanos practicados por algunos grupos culturales.³⁹⁶

De lo que se trata, indica Taylor, es de hallar un equilibrio entre el reconocimiento de las diferencias y el establecimiento de algo común. Debe haber algo a mitad de camino entre la exigencia, inauténtica y homogeneizadora, de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra. Es inevitable, existen otras culturas y tenemos que coexistir cada vez más, tanto en la escala mundial como en cada sociedad individual.³⁹⁷

Aquí, es indudable que el ámbito favorecido de la humanización ha de ser el de fortalecer la experiencia de la *relación*. En la relación interpersonal los individuos se hacen, se autoafirman, se construyen como personas. Para el compromiso de la humanización, por tanto, la relación respetuosa cobra una especial relevancia ya que sin ella es moralmente imposible, observar, calcular, prescribir, o intervenir en otros ámbitos culturales. La relación respetuosa elabora un transcurso, establece un recurso, advierte, defiende, es soporte emocional; con ella se reflexionan los compromisos éticos, con ella se trabaja interdisciplinariamente.

Así, promover la relación de respeto, intrínseca y extrínseca, a toda persona, constituye el fundamento último de toda acción humanizadora. Agencia individual y social en el ámbito de las inteligencias: racional y emocional, para inscribirse en el mundo privativo de la cultura a la que se quiere hermanar y acompañar; para activar en ella no sólo la solución a sus problemas y necesidades físicas, sino para entender y respetar el mundo de sus significados, de sus recursos, de sus habilidades y valores para permitirse trabajar hacia sí misma y ser la mayor protagonista de su propio proceso evolutivo.

De esta manera, la *dignidad-respeto* resulta ser la base sobre la que ha de sustentarse toda acción ética humanizadora. Acción que pretenda ver en el *otro*, en el forastero, a un semejante para acompañarle a ser él mismo, para contribuir con su personalidad y su particularidad en la construcción de un mundo más pacífico, más imparcial, más moral. Si hu-

³⁹⁶ De acuerdo a la Corte o Tribunal Penal Internacional, los crímenes de *lesa humanidad* son aquellas conductas, acciones, tipificadas como: asesinato, deportación, exterminio, tortura, violación, prostitución forzada, esterilización forzada, persecución con motivos políticos, religiosos, raciales, étnicos, ideológicos, secuestro, desaparición forzada o cualquier otro acto carente de humanidad y que cause severos daños tanto psíquica como físicamente y que además sean cometidos como parte de un ataque integral o sistemático contra una comunidad. Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional. Aprobado el 17 de julio de 1998 por la Conferencia Diplomática de Plenipotenciarios de las Naciones Unidas sobre el establecimiento de una Corte Penal Internacional.

³⁹⁷ Cfr. Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993, pp. 36-42.

manizar se beneficia con lo más genuino del hombre, con la dignificación de *ser* humano, es preciso encontrar formas de relación con las que se pueda concretar tal humanización desde los planos y las instituciones que los regulan.

De ahí que toda pretensión humanizante esté comprometida a devenir de una sólida formación ética. De ahí, también, el llamado al diálogo y a la concertación entre civilizaciones; a su interés por reafirmar la *dignidad esencial* de las personas y sus culturas desde lo ético, esto, como condición imprescindible para la relación pacífica y el establecimiento de un mundo más justo, solidario y libre. Cuyo objetivo radica en re-significar la vulnerabilidad social dentro de un paradigma ético-intercultural de alcances planetarios, que establezca y restablezca algunos principios fundacionales sobre valores de: respeto, justicia, libertad, tolerancia, consenso-disenso, para reconocer y garantizar la *dignidad esencial* de todo ser humano, cualquiera que sea su credo, ideología, economía o cultura que practique o a la que pertenezca.

Así, en la medida en que este esfuerzo sea capaz de estar a la altura de su objetivo, en esa medida podrá hablarse con rigor de una ética humanista, un ascenso paradigmático ético-intercultural del hombre para favorecerle superiores condiciones de vida materiales y espirituales dentro de sociedades más abiertas, incluyentes y justas.

7.2.- La especificidad ética de la interculturalidad panikkariana

Al recorrer lacónicamente el anverso y el reverso de una sociedad-mundial atravesada por significativas discordancias culturales³⁹⁸, se observa porque el giro de la ética intercultural considera inexcusable renovar una propensión contemporánea decadente en ese ámbito. Una reformulación necesaria que hace transgredir una insuficiencia presente, entrada en crisis, bajo el intento de estar a la altura del momento intercultural que a todos toca vivir.

Para la ética, adentrarse en la dimensión intercultural representa una oportunidad única para participar dentro de los diferentes sitios de expresión cultural en los que las personas ocasionan sus vidas. Específicamente, para Panikkar, la interculturalidad es el contexto

³⁹⁸ Exclusión y penuria a nivel estructural planetario; violencia contra las personas más vulnerables; falta de una moral liberadora de los movimientos sociales y de las religiones; un imperialismo planetario de una sociedad y una cultura hegemónicas; un pensamiento único que pretende imponerse dictatorialmente sobre un pensamiento crítico y mixto; un descredito libertador de los fundamentalismos de diálogo interreligioso; un sometimiento a los excesos de un mercantilismo inmoderado; relaciones internacionales bajo el choque de civilizaciones, etc.

ético desde donde hoy debe releerse el respeto por la dignidad humana, el derecho de la diferencia, el aserto de las culturas entre sí, la deferencia del discurso de la etnicidad y la reconvencción de todo tipo de discurso heterófobo. Punto modal para que una genuina pluriculturalidad pueda llevarse a cabo, y la globalización adquiriera un significado trascendentemente digno para todos.³⁹⁹

Planteamiento-reconocimiento de la diversidad cultural que, en suma, y de acuerdo con Morin, hace resignificar la comprensión del hombre en toda su extensión, dentro de sus representaciones y procesos sociales, culturales e históricos, dado que, afirma él, lo que sucede a cada individuo en su persona, a favor o en contra, trastoca a toda la especie humana, esto es, en beneficio o detrimento, incumbe y repercute sobre la total unidiversidad del hombre.⁴⁰⁰

Es aquí donde Morin acomete la labor de sintetizar y exponer la cuestión de la *unidad/diversidad* humanas. Él concibe la unidad y la diversidad, lo biológico y lo cultural, del hombre, no de manera separada y excluyente, sino en sus interrelaciones complejas; del mismo modo, él reivindica la unidad biológica de la especie humana contra el racismo y el humanismo idealista. Asimismo, se postula contra el fundamentalismo occidentalocéntrico homogeneizante, y aboga por un reconocimiento crítico de los valores de las *otras* culturas, por el respeto hacia ellas. Para él, la constitución efectiva de una humanidad planetaria ha de suponer, al mismo tiempo, la plena y conjunta realización de la unidad y la diversidad humanas.

Así, desde su perspectiva, es posible percibir que mientras las prácticas y contenidos culturales son impuestos o apropiados por lo más disímiles grupos culturales dentro de cada estado-nación, y sujetos a procesos de nacionalización y popularización, se abre la posibilidad de la querella, de la contestación y la re-significación; de la objetivación promovida por un auténtico dinamismo intercultural, sustentado en la posibilidad de entendimiento entre las más desiguales agrupaciones culturales.

En ese sentido, el discurso intercultural panikkariano somete a consideración toda pretensión de encuentro intercultural que no esté basada en disertaciones e inducciones que

³⁹⁹ Cfr. Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 105-109.

⁴⁰⁰ Para Morin, el concepto de hombre, como todo concepto científico, posee una doble entrada irreductible: natural y cultural. El hombre es un ser bio-cultural; todo rasgo humano tiene una fuente biológica, a la par que todo acto humano está totalmente culturizado. La definición biocultural del hombre debe constituir el nudo gordiano de la nueva antropología.

propicien actitudes de crítica y alternativa, de rectitud y concreción, de integridad y diferencia, de reconocimiento y diálogo. Aportaciones relacionales que, según su autor, representan los lineamientos ordinarios para llevar a la práctica una genuina ética intercultural.

De sí, esto constituye, para Panikkar, la necesidad de realizar una reformulación intercultural ética, interética, contrahegemónica y atípica, que logre recuperar lo principal de las tradiciones culturales a favor de la paz, la libertad, la igualdad, el respeto a la diversidad, la tolerancia, la solidaridad, la justicia, y, desde luego, el diálogo. Porque cuando hay paz, libertad, igualdad, respeto a la diversidad, tolerancia, solidaridad, justicia, y diálogo, como valores que guían al ser humano, la convivencia gana espacio en la pluralidad social, étnica y cultural.⁴⁰¹ Luego, en la práctica, en el respeto a los valores de los demás, de las otras culturas, se fundamenta el éxito de la ética intercultural.

Aunque concluyentemente para él, no existe una perspectiva global de valores. Toda perspectiva es limitada, pero existe siempre la posibilidad de un intercambio y de una ampliación de enfoques, y el dialogo intercultural apunta precisamente a esto. De ahí el deber de trabajar por una apertura a lo desconocido, porque si no se acepta un punto trascendente incomprendible, entonces, es evidente que si uno tiene la razón el *otro* no la tiene.

Así, para Panikkar:

La apertura a la interculturalidad es verdaderamente subversiva. Nos desestabiliza, contesta convicciones profundamente enraizadas que damos por descontadas, porque nunca las hemos puesto en discusión. [...] Pero al mismo tiempo la apertura a la interculturalidad es enriquecedora. Nos permite crecer, ser transformados; nos estimula a volvernos mas críticos, menos absolutistas y amplía el cambio de nuestra tolerancia.⁴⁰²

La interculturalidad, efectivamente, representa la posibilidad de una contracción de las perspectivas lógicas absolutistas. Sólo al reconocer los propios límites es que se podrá no absolutizar las propias convicciones y dar cabida a la escucha y a la eventual comprensión del *otro*; dar lugar al encuentro sin violentar otras formas de ser y de observar. El comienzo es la comprensión del *otro*, ciertamente, lo cual no es posible sin trascender la propia perspectiva, pero comprender al *otro* no es cosa fácil, sobre todo si se parte de la propia

⁴⁰¹ Una importante función que desempeñar a este respecto es, por una parte, evitar las divisiones étnicas, religiosas, lingüísticas y culturales, por otra, permitir avanzar juntos y reconocer las diferentes identidades de manera constructiva y democrática.

⁴⁰² Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, p. 108.

especialización: sociológica, teológica o cultural, que hace difícil el enfoque del *otro*, lo cual no es posible sin trascender el propio punto de vista, sin interculturalidad.⁴⁰³

La interculturalidad es indispensable para no caer en una visión monolítica de las cosas que, por defecto, puede desembocar en fanatismo. La diferencia se da en la cultura, en los modos de vida que significan disímiles formas de pensar y de vivir la realidad. En las relaciones interculturales, el primer paso es la valoración que se da tanto a la propia cultura como a la de los demás, en eso estriba precisamente el respeto hacia el *otro*.

Se evidencia así que la realidad intercultural es compleja, al igual que la condición humana, por lo que cualquier proyecto de construcción de la paz deberá considerar adecuadamente la multiplicidad de factores y mecanismos que se interrelacionan. En ese tenor, el pensamiento complejo pone énfasis en los procesos sociales en movimiento, entronca las observaciones del presente con procesos pasados y aperturas hacia el futuro, e incluye siempre las preocupaciones éticas como centrales para la observación de procesos sociales, a sabiendas que la ética también evoluciona, en sí misma, como proceso social.⁴⁰⁴

Es importante resaltar que la práctica de la ética intercultural se posibilita sólo a través de una educación intercultural que educa para el respeto a la diversidad y que, al buscar la convivencia entre diferentes, promueve la deconstrucción del imaginario negativo sobre el *otro*, así como la construcción y reconstrucción de auténticos valores éticos compartidos, por tanto, educa en valores. En concreto, la educación intercultural se fundamenta en una educación en valores; ello contribuye al fortalecimiento de la ética intercultural que da respuesta a los riegos que implica todo transcurso globalizador.

7.3.- El desafío ético de la interculturalidad panikkariana

Dentro del supuesto filosófico de la interculturalidad, apto para la propia evolución cultural, existe, afirma Panikkar, una intransigente instigación que se debe tratar de erradi-

⁴⁰³ Aunque todo este relacionado con todo, cada parte de este todo es diferente. Todos los hombres son distintos entre sí. Las diferencias humanas, sin embargo, no son solo idiosincrásicas, sino también culturales. Las diferencias culturales no son accidentes, no son un aspecto superficial del ser humano. Son un elemento importante que no puede dejarse de lado en las discusiones sobre la globalización. Las diferencias culturales son, por tanto, diferencias humanas y no se puede, por ello, ignorarlas ni eliminarlas al tratar los problemas humanos. Cfr. Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, pp.14- 15.

⁴⁰⁴ En ese contexto, se hace necesario comprometerse con ideas, proyectos y orientaciones éticas y epistémicas críticas que no ignoren ni supriman la antropodiversidad, que no reduzcan las diferencias y apuesten por la librición de diálogos interculturales flexibles y abiertos en el que estén representados democráticamente todos los intereses, valores y necesidades de los participantes, de forma que, al respetar sus diferencias, sean tratados como iguales.

car de manera permanente: el monoculturalismo excluyente de occidente⁴⁰⁵. Así, cuestiona la idea de una evolución cultural homogénea entre los diferentes grupos humanos.

El monoculturalismo del que habla es un vicio sutil, refinado, que no niega la posibilidad de aceptar las diversidades culturales existentes, todo lo contrario, es un mecanismo deferente que está dispuesto a soportar cualquier cosa siempre y cuando lo *otro*, lo demás, se someta a una base única de observancia, en este caso, la occidental, a manera de común denominador.⁴⁰⁶ Un monoculturalismo comprometido con la condescendencia, sobre todo, con aquella que inscriba al mito englobante e incensurable en sus trayectos, y que, desde luego, refute la honrada divulgación de *otras* formas culturales de proceder.⁴⁰⁷

Pero, ¿qué es eso que hace engrandecer esta preferencia monocultural en los enfoques, posiciones y relaciones hacia y con los demás? Parece, inscribe Charlene Spretnak, que la justificación teórica de toda propensión monocultural occidental radica en el éxito funcional de un pensamiento lineal, de un pensamiento de automatismos ordenados, donde cada ejecución, cada empresa, sorteando elipses y sinuosidades avanza rectilínea hacia un punto metamórfico que, desde luego, conlleva el apartamiento radical de un pensar escatológico.⁴⁰⁸

Sin pretender retroceder a una evaluación holista de la ciencia moderna, ni de su epistemología subyacente, es el racionalismo el arquetipo más virulento del monoculturalismo occidental vigente, pues la pretendida universal que persigue, olvida que sus propios orígenes han sido dragados, desasolvados, desde las particularidades de una u *otra* cultura; culturas concretas, específicas. Aunque no lo parezca, los cimientos base de la ciencia actual son resultado de la interacción social, cultural, intercultural; no pertenecen a una sola cultura, en este caso, superlativa, conducida sólo por el utopismo⁴⁰⁹ categórico de occidente.

⁴⁰⁵ Una sola cultura es la que determina las reglas a seguir. En determinado momento, si la civilización, especialmente la occidental, acepta otras culturas, es con tal de que ellas acepten las reglas que ella postula. Es evidente que debido a su mismo poder se puede permitir el lujo de ser mucho más tolerante que otras culturas más débiles.

⁴⁰⁶ Una sociedad atascada en la inequidad y en la desigualdad entre los seres humanos es indiscutiblemente máser de hostilidad, de intimidación, de decadencia recíproca. La inequidad, la excesiva diferenciación, traducida en desigualdad, sólo establece más fricción, más violencia y más rencor.

⁴⁰⁷ Cfr. Raimon Panikkar, *La interpelación intercultural, El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 30-41.

⁴⁰⁸ Cfr. Charlene Spretnak, *Estados de Gracia. Cómo recuperar el sentido para una posmodernidad ecológica*, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1992, pp. 86-88.

⁴⁰⁹ El utopismo considera la aplicación de la razón a todos los aspectos de la vida humana; se piensa como la manera más adecuada de lograr un progreso constante de la sociedad y un progreso económico y cultural

Así, se topa con un individuo occidental dispuesto a aceptar un relativismo cultural que no le hace dudar de los avances científicos. Pretensiones de certitud de algunos símbolos polisémicos: espacio, materia, tiempo, que la científicidad occidental ha transmutado en signos unívocos, nominales, definibles, circunscritos, aunque, las más de las veces, indecibles e inentendibles.⁴¹⁰ Todos referentes obligados en el pensar la vida para lograr la progresión humana que nos corresponde, todas ventajas categóricas del monoculturalismo vigente que pertenecen a los empréstitos otorgados por la linealidad de la ciencia moderna.

En este sentido, podría asentarse que la evolución es asimilada como una forma de pensar que juzga alcanzar la inteligibilidad de un fenómeno sólo cuando logra explicar su consecución lineal-temporal, esto es, cuando visualiza el recorrido de cómo este fenómeno ha venido a serlo a través del tiempo y hasta su presente. Así, la cosmología es reducida a cosmogonía; donde explicar la formación de algo es equivalente a haberlo entendido; donde el *cómo* es equiparado al *por qué*. Así, saber cómo las cosas progresan, cambian, es lo importante, puesto que es lo efectivo.

Aunque bien lo dice Stanley Rosen: “[...] absurdamente nuestras especulativas están enraizadas tan profundamente en el subsuelo de la mente del hombre occidental moderno que es prácticamente imposible admitir que se pueda pensar sin preconceptos tales como los de tiempo y espacio o la ley de la causalidad [...]”⁴¹¹. En esta tesitura, apunta Northrop, “[...] actuar con troqueles epistémicos sólo nos arrastra a vivir condiciones esquizomórficas incoherentes, incluso patológicas; a una progresiva incompatibilidad entre visiones del mundo, creencias, lenguajes, moralidades, juicios éticos, para, en conclusión, deponernos a inercias y conductas individuales y colectivas de autodestrucción”⁴¹².

Es aquí donde la propuesta de la interculturalidad ha de intentar llegar a las raíces de cada una de las realidades culturales inquiridas, y de cualquier relación entre ellas, esto, para contrarrestar los embates de un monoculturalismo occidental imparabile. En este caso, la reflexión que hace Panikkar, muestra cómo algunas civilizaciones, sin objetar los aspec-

ilimitado.

⁴¹⁰ Particularmente, intratándose de la tecnología, afirma Denis Goulet: “Un desarrollo ético requiere enfoques pluralistas y no reduccionistas sobre la tecnología. La tecnología no es un valor absoluto para sus propios fines que tiene un mandato para pasar a llevar por delante toda otra consideración. Como Ellul lo urge, debemos desmitificar la tecnología”. Denis Goulet, *Biological diversity and ethical development*, New York, ICIS Forum, 1992, p. 30.

⁴¹¹ Stanley Rosen, *Nihilism; A Philosophical Essay*, New Haven, Yale University Press, 1969, pp. 69-70.

⁴¹² Frye Northrop, *The Modern Century*, New York, Oxford, 1967, pp. 149-156.

tos negativos de *otras* culturas, han aceptado, a través del dialogo, la existencia de otros *mythos*⁴¹³, lo que, en su momento, ah favorecido una vida más plena cuando han decidido aceptar su presencia. Esto, inexcusablemente, es el camino que occidente ha de seguir y que lleva a no idealizar el estado mítico particular de la propia cultura.

Ese es el nuevo desafío ético que la interculturalidad panikkariana plantea: desenraizar al monoculturalismo occidental de la mente humana; abrirse a compartir y a incluir al *otro*, especialmente a los excluidos. Pero para poder enfrentar el menosprecio cultural occidental actual, y acceder a una interculturalidad ampliada, es inexcusable suscribir una interhumanidad también ampliada, sólo que sobre unos mínimos éticos; atributos propios de la especie humana, a modo de imperativo categórico, que lleven a aceptar que toda entidad existente tiene también el inalienable derecho a ser re-conocido.

Esa es la gran paradoja del momento actual, aprender a deponer la conducción monocultural de occidente; el gran baluarte que ha desplegado en su relación con *otras* culturas, la constitutiva de su racionalidad patriarcal, dictatorial, depredadora, bélica.⁴¹⁴ Sólo que para alcanzar tal tentativa habrá que recurrir a la tolerancia, afirma Morin, tolerancia hacia las ideas y formas diferentes, mientras no atenten a la dignidad humana. De ahí la capacidad de un pensamiento poli-céntrico, afirma él, que tenga la condición de un universalismo no abstracto, sino consciente de la *unidad-diversidad* cultural. Un pensamiento que sostenido por las diferencias culturales respete sus límites individuales y desarrolle sus conveniencias comunicantes. Quehacer que para Morin representa volver a unir lo disperso, volver a relacionar las culturas.⁴¹⁵

Por lo inscrito, es preciso rehabilitar la búsqueda de la sapiencia cultural, pero no la que recae en la simple información racional como ganancia mercantil carente de valor moral, cultura utilitarista, sino la sapiencia cultural radicada en la capacidad concurrencial inteligencia/emoción para comprender transespacialmente y transtemporalmente, la simulta-

⁴¹³ Para Panikkar, el *mythos* es lo indudable, el horizonte de todo discurso, ya que nadie puede escapar de una experiencia vivida que le hace tener cierta identidad. El *mythos* constituye la raíz más profunda de la que emerge nuestro ser, quien somos, es lo más íntimo y, por ser tal, inexplicable. El *mythos* no se cuenta, el *mythos* se vive. Así mismo, el diálogo no debe darse entre dos tipos de *lógos* enfrentados, sino entre dos supuestos de *mythos*. Cfr. Raimon Panikkar, Paz e Interculturalidad, Barcelona, Herder, 2005, pp.49-59

⁴¹⁴ En las sociedades del pasado, las no occidentales y no latifundistas, la identidad nunca se entendió sin relación a la comunidad, al *otro*. Es occidente quien erige al individuo como una entidad sitiada y apartada de la *otredad*. La individualización es su principal logro aunque también su peor resultado.

⁴¹⁵ Cfr. Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, París. Ed. UNESCO, 1999, p. 60.

neidad reflexiva, sensitiva, poética, de la distribución ética y émica de la que nos habla la antropometría y cosmometría oriental⁴¹⁶. Lo que implica, primariamente, deponer una globalización occidental absolutista, grave signo de opresión en estos tiempos.

7.4.- Culturas inconmensurables, ¿culturas incomunicables?

Desde la semiótica del término *cultura*, para Clifford Geertz, el hombre es un ser inserto en tramas de significación que él mismo ha elaborado. Al ser la cultura esa urdimbre, nos encontramos con diversas urdimbres a lo ancho del orbe. Dado este fenómeno de la diversidad cultural, y a un mismo nivel, las incomparables significaciones nos sugieren una situación análoga a la de la inconmensurabilidad.⁴¹⁷ De esta consideración surge una importante cuestión: la de la comunicación/articulación intercultural. Es decir, ¿existe algún discurso que pueda concertar el acoplamiento de esta diversidad?, ante la pluralidad de identidades culturales, ¿hay alguna, a manera de máxima, que dé sentido armónico a dicha diversidad?

Cabe aclarar, en este intento se ha de ver a la inconmensurabilidad, sólo, como una propuesta hecha desde la filosofía y la epistemología intercultural, aunque con ciertos rasgos de relativismo, sin realmente serlo, para luego poder entender las relaciones entre paradigmas y teorías culturales de diferentes lugares y tiempos.

Específicamente, es la propuesta de pluralismo radical panikkariano a la que se pone especial atención, sobre todo, cuando su autor afirma que las culturas no son especies de ningún género; que son inconmensurables y que clasificarlas representa una grave falta intercultural. Las culturas, indica, no son diversas, son inconmensurables. Cada cultura es un mundo, cada cultura es un universo y no sólo una forma de ver y vivir la realidad, es *otra* realidad. Las culturas no interpretan de modo diferente el mundo, porque no hay cosa tal como el mundo, no hay nada tal como la realidad: cada cultura constituye su propio

⁴¹⁶ Para Bart Kosko, a pesar de que Aristóteles nos proveyó del juicio binario en nuestra visión del mundo, de que nos enseñó a manejar el estilete lógico y a trazar siempre una línea separante entre los opuestos, entre la cosa y la no cosa, entre A y no A. Hormas que utilizamos además en un contexto donde las decisiones con respecto al futuro son tomadas desde una lógica-política monocultural. A pesar de ello, nada ha impedido la presencia de otras muchas filosofías sobre la realidad que nos acontece. Innúmeros son los pensamientos y tendencias que no sólo conllevan la ambigüedad o vaguedad, sino que incluso la promueven. En Buda, es evidente el rechazo de un mundo blanquinegro de las palabras en su trayecto hacia el esclarecimiento espiritual o psíquico. En Lao-tze, nos da el Tao y el emblema de éste, el del *yin* y el *yang*, la cosa y la no cosa al mismo tiempo. Cfr. Bart Kosko, *Pensamiento borroso*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 76.

⁴¹⁷ Cfr. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992, p.387.

mundo y su propia realidad.⁴¹⁸

En una primera aproximación a la solución de estas incipientes cuestiones, y en atención a los seguidores de la tesis de la inconmensurabilidad kuhniana⁴¹⁹, se puede observar: primero, si bien es cierto que dos proposiciones son inconmensurables cuando no hay ningún lenguaje neutral o de cualquier otro tipo al que ambas estipulaciones puedan traducirse sin resta o pérdida, el sentido especulativo de Kuhn es más cercano a una capacidad de comprensión cognoscitiva que a una capacidad de traducción gramatical.⁴²⁰ Segundo, el concepto de inconmensurabilidad elaborado por Kuhn no debe ser extrapolado a un piso diferente, pues él no habla de un eje de traducción, de ninguna instancia supraparadigmática que indique qué hacer, por dónde proseguir metódicamente en las relaciones interculturales.

En definitiva, para efectos de esta investigación, en él no hay un *telos* definitorio que señale un horizonte a escrutar para tales atolladeros interculturales, aunque su propuesta bien sirve de base para la formulación de aserciones comunicacionales ante la diversidad de sentidos.⁴²¹

En este sentido, bien visible es que la inconmensurabilidad intercultural presenta una característica especial, esto es, la comunicación intercultural. Todo indica que el acercamiento entre culturas diversas parece estar más en el plano de lo lingüístico que en el de lo ontológico. Es así que la relación que ostentan dos comunidades culturales diversas que se identifican como similares-comparables, se da más en el ámbito lingüístico que en el efectivo, práctico, o histórico⁴²².

⁴¹⁸ Cfr. Wiñay Marka, *La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos*, Barcelona, Fortress Press, 1993, p. 17.

⁴¹⁹ Tesis que da la clave para darle cierto sentido a la articulación de la pluralidad cultural, puesto que, a pesar de la existencia de una inconmensurabilidad factual, hay comunicación/traducción, un eje que opera como traductor.

⁴²⁰ Cfr. Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971, pp. 51-67.

⁴²¹ Ciertamente es que Kuhn nunca fue tan lejos como para hablar explícitamente de cultura. Él mantuvo los alcances de su teoría dentro del ámbito de la ciencia, particularmente, él restringe la aplicación de la inconmensurabilidad a las teorías propuestas por paradigmas sucesivos, y más en concreto a sus léxicos o vocabularios, así, limita el ámbito de esta noción al terreno semántico. Bajo esta perspectiva, dos teorías son inconmensurables cuando se intenta articularlas por lenguajes que no son completamente traducibles entre sí, ya que los términos, al pasar de una teoría a otra, cambian de significado, lo que impide la traducción de todos los enunciados. Cfr. Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971, pp. 51-67.

⁴²² La inconmensurabilidad es un rasgo connatural característico del devenir de cualquier saber y/o disciplina que no omita deliberadamente la voz de la historia, o por lo menos sus lecciones. Sólo puede haber inconmensurabilidad si hay historia; si hay cambio, aunque la historia difícilmente puede asociarse a la idea de un progreso indefinido e inexorable si está sujeta a voluntades mayoritarias que pugnan en el mismo sentido, en la

Ellas se equiparan porque poseen concordancias lingüísticas, dicciones en común, que les permiten entrar en contacto. En tanto los lenguajes se mantengan en el mismo plano referencial ambas culturas vivirán la ilusión de estar en comunicación. Se dice ilusión porque en realidad no hay comunicación genuina. Cada cultura, cada lenguaje, conforma un sistema que es diferente de *otro*, otra forma de construir sentido. La idea de verdad queda restringida al interior de cada sistema. No entenderlo así impide la consideración de toda relatividad cultural.

Aunque es cierto que el tema de radicalizar el discurso del relativismo cultural puede llevar a figurativos difíciles de aceptar, pero cegarnos a la diferencia cultural lleva a lo que ha llevado siempre: culpar al *otro* por todos los desvíos de la conducta, la ruptura de la comunicación y la aparición de resultados no esperados. No olvidemos que los procesos de aculturación que han conllevado todas las conquistas y dominaciones tienen en su base una falla de respeto absoluto por el *otro*; verle como diferente y no considerado de acuerdo a los patrones de su cultura, y que, por tanto, debe ser sojuzgado como si se tratara de un patógeno intelectual.

Así, el monopolio de la verdad se ha vuelto una enfermedad terminal para el entendimiento entre las culturas; él impide pensar y aprender con claridad, impide, más que nada, apreciar el patrimonio de lo diferente, de lo diverso. El monopolio de la verdad nos ha convertido en seres engreídos, violentos e indiferentes hacia los demás.⁴²³

Es así que se ha de aceptar que los repertorios de las culturas son irreconciliables, y lo son porque entre una y *otra* no hay posibilidad alguna de traducción. Si dos culturas sufren problemas de comunicación es porque entre ambas existe una grieta, un tajo radical. Hay voces, vocablos, señales, signos, caracteres, que integran el código de comunicación propio, para algunos, tienen sentido, son entendibles y tienen un objeto al que referir. Fuera de ellos, para *otros*, carecen de sentido, resonancias vacías que nada describen y, por tanto, no forman parte de un código lingüístico de comunicación.

Pero no se trata de un problema de lenguas diferentes que usen palabras fonéticamente distintas para designar lo mismo o que usen expresiones diferentes para más o menos lo

misma supuesta convenida dirección. La inconmensurabilidad nos habla de interrupciones, resistencias, quiebres, puntos enfrentados, de una cuestión política, en definitiva. Esa es la condición inconmensurable de toda cultura. Cfr. Borsani-Gende-Padilla, *La diversidad, signo del presente: ensayos sobre filosofía, crítica y cultura*, Buenos Aires, Del signo, 2009, p.136.

⁴²³ Cfr. Ralph Linton, *La cultura y la personalidad*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 36-42.

mismo. De acuerdo con Bertil Malmberg, se trata de aceptar que los conceptos y significaciones de vida cultural son, en pertenencia, intraducibles para los demás. Es por ello necesario ostentar capacidad para dejar atrás nuestras creencias y verlas sólo como eso, como *nuestras creencias*, lo que en todo tiempo y espacio debe ser aceptado por cualquiera que sea digno de ser considerado partidario del pluralismo cultural.⁴²⁴

En ese sentido, la antropóloga hispana Teresa San Román alerta sobre una confusión que se da hoy día en el contacto entre culturas desiguales. Según la autora, una importante corriente antropológica afirma no sólo la existencia de la diversidad cultural, diversidad que recorre la historia de la *humanidad* desde antaño, sino que, además, asegura que las culturas no son comparables entre sí. Esta última idea, referida a la inconmensurabilidad de las culturas, se basa en la explicación de que los valores éticos más importantes en cada cultura, como la dignidad, la consideración de la vida o la muerte, la espiritualidad, o el respeto, por citar sólo algunos, son entendidos de manera diferente y con diferentes matices en cada cultura.⁴²⁵

Si bien es cierto lo anterior, que sí lo es, no obstante para ella, esta inconmensurabilidad, o dificultad para comparar culturas diversas, se ha confundido con la incompatibilidad entre ellas, lo que rotula sólo una desfavorable inestabilidad. Una cosa es que sea difícil comparar diferentes culturas y otra muy distinta es que no sean compatibles entre sí. La confusión entre una cosa y otra, entre la no comparación y la no compatibilidad, degenera hoy día en una especie de discurso segregacionista que cree que las culturas son irreconciliables, lo que fomenta la disyunción entre ellas sin, desde luego, dar cabida a la interculturalidad, entendida ésta como el escenario de convivencia entre culturas diferentes.

Que las culturas sean inconmensurables no quiere decir que sean comunicables. Si las culturas consiguen convivir entre ellas es porque, aunque no sean comparables, son compatibles.

⁴²⁴ Al estar tan habituados a la rotulación se usa el lenguaje como si entre éste y el mundo no mediara ninguna organización cultural. Ciertas palabras parecen provenir de las cosas mismas, sin ninguna mediación cultural. Lo que indica que no se es plenamente conscientes de la manera en que la cultura formatea la manera de pensar, hasta que se encuentra con una estructura de abstracción que es absoluta y radicalmente contraria. *Cfr.* Bertil Malmberg, *La lengua y el hombre. Introducción a los problemas generales de la lingüística*, Madrid, Istmo, 1973, pp. 66-76.

⁴²⁵ *Cfr.* Teresa San Román, *Retomando marginación y racismo: hipótesis sobre el discurso y su génesis, en: Los muros de la separación*, Madrid, Tecnos-Servei Publicacions, UAB 1996: 1993, pp. 232-242.

Para Panikkar, entonces, pensar que las culturas son incomunicables porque son incommensurables es un equívoco, un presupuesto racionalista que cree que sólo una *ratio mensurabilis* común puede ser el instrumento de la comunicación humana. Pero entenderse no significa comprenderse, inteligibilidad no es lo mismo que tener conciencia. También lo ininteligible es concientizable. El haber desmembrado la sabiduría entre conocimiento sin amor, por una parte, y amor sin conocimiento, por la otra, ha fragmentado nuestro ser humano. La interculturalidad es la forma completa de la cultura humana.⁴²⁶ Pero la interculturalidad no significa ni una cultura sola, ni una pluralidad inconexa. Aquí reaparece la necesidad de superar el monismo sin caer en dualismo: *advaita*.

En concordancia, desde el pensamiento complejo moriniano, como perfil metodológico de observación de la propuesta panikkariana, a la cultura se ha de verle como un fenómeno antropológico humano, pero la cultura sólo existe a través de las culturas diversas. El lenguaje tiene la misma estructura, sólo existe a través de lenguas extremadamente diferentes entre sí. En otras palabras, la *unidad* produce diversidad; el tesoro de la *unidad* humana es su diversidad y el tesoro de la diversidad humana es la *unidad*. En definitiva, es en el encuentro entre dos culturas que nos percatamos, no de los resultados en su aspecto funcional, sino de las diferencias en la organización de la cosmovisión que rige la codificación cultural del *otro*. A veces tan diametralmente opuestas que pareciera no haber punto de contacto entre ambas.⁴²⁷

Es ahí donde la realización de las diferentes perspectivas instituye una distancia que por momentos parece irreconciliable, y que, bajo el discurso intercultural, hoy se debe superar responsablemente. Aquí, el *logos* es palabra, pero la palabra no sólo se habla y aun se escribe; ella también se escucha, se acoge, se recibe. La palabra no es sólo de quien habla. La palabra también es de quien la recibe. La palabra es escucha. Sin escucha no hay habla. La palabra no es mera actividad: hablar. La palabra también es pasividad: escuchar.⁴²⁸ Ese es el sentido que hay que defender: nuestra capacidad actividad/pasividad para escuchar y deponer los simbolismos divisorios; para escuchar y establecer nexos responsables de pertenencia para con la *otredad cultural*.

⁴²⁶ Foro para filosofía intercultural 1, 2000. Online: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm> ISSN 1616-2943. Fuente: Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones* 1,1996, 125-148.

⁴²⁷ Cfr. Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro*, New York, UNESCO, 1999, pp. 26-29.

⁴²⁸ Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000, p. 79.

7.5.- Diatópica y diálogo intercultural

Al pretender superar los límites extendidos por los *círculos hermenéuticos* de cada cultura, instituidos bajo apariencias fronterizas y moldes *ad intra*, Panikkar encuentra en la hermenéutica, sustantivada por él como *diatópica*, la solución-habilidad a su intento de poner en conexión, primariamente, perspectivas humanas heterogéneas, luego, sitios y usos culturales radicalmente diversos, por momentos gravemente antagónicos, bajo la pretensión de conseguir un verdadero *diálogo dialógico* entre ellos.

Del verbo griego *hermeneuein* y de las funciones asignadas a Hermes⁴²⁹, facultado mensajero para congregar por medio de la palabra a los dioses y, sobre todo, para anunciar la voluntad de estos a los humanos, la *hermenéutica* surge como el arte de la interpretación, *hermeneutiké*, y la función mediadora que custodia la veracidad y claridad de la proposición que se intenta transmitir. En y desde Aristóteles, este arranque de mediación ha sido impulso del enunciado, la expresión, el discurso, la argumentación, *hermeneia*, que consiste, inicialmente, en traducir el pensamiento en palabras; un enunciamiento cuya manifestación posibilita al interlocutor asimilar lo que un discurso intenta transmitirle.⁴³⁰

Pero la hermenéutica no designa en exclusivo las líneas semántica y sintáctica del lenguaje, en la cultura griega, típicamente, vemos cómo se ocupa de la inteligibilidad en toda su extensión al incorporar también la pragmática, incluso semiótica⁴³¹. Así que, la hermenéutica estudia también el estilo, en tanto que habilidad para comunicar o transmitir un sentido convincente. Al presente, se trata de un vocablo con el que inquirimos la exégesis de un mensaje inentendible por sí mismo; el carácter mediador de la inteligibilidad; el proceso de expansión y significación de la palabra interna hacia lo extrínseco; y la traducción de un lenguaje extraño al lenguaje cotidiano, el propio. Así, el hermeneuta estudia lo

⁴²⁹ Heraldo de los dioses que preside sobre la habilidad en el uso de la palabra y la elocuencia. La prudencia y la habilidad en todas las relaciones de intercambio social dan muestra de su capacidad como franqueador de fronteras, incluso, para entrar y salir del inframundo sin problemas.

⁴³⁰ Según el filósofo y especialista en teoría de la interpretación Richard E. Palmer, en su uso antiguo el verbo interpretar, *hermeneuein*, contiene tres significados diferentes: interpretar como *decir* o expresar algo en voz alta; interpretar como *explicar*, cuando se explica una situación; e interpretar como *traducir*, la traducción de una lengua extranjera. Cfr. Richard Palmer, *Hermeneutics*, Evanston-USA, Northwestern University Press, 1969, p.13.

⁴³¹ El análisis semiótico de un discurso examina el modo en que el significado del discurso es generado por elementos externos a él, esto es, por su contexto social y cultural. La semiótica permite revelar los patrones de representación y significado cultural en categorías: palabras, símbolos, metáforas, etc. Códigos culturales que son clave para desentrañar el significado y el valor del discurso. Cfr. Juan Mateos, *Análisis semiótico de los textos: introducción, teoría, práctica*, Madrid, Presses Universitaires de Lyon, 1979, pp. 38-46.

proferido, interpreta el sentido, asegura el *logos*, y se cuestiona por la verdad a la que corresponde lo enunciado.

Cuando los seres humanos topan entre sí, y departen, lo que hacen es interpretar, *in continuo*, a partir de sus códigos hermenéuticos implícitos, no tematizados. Recorren todo, desde mímicas y gestos corporales hasta la eufonía de las palabras con que hablan, sin olvidar la mudez del silencio que mucho otorga. Pero lo que se escucha es sólo una reinterpretación de lo que se ha dicho antes; de la carga semántica, teórico/vivencial, que las mentes han almacenado. En otras palabras, la interpretación que se produce dentro del *diálogo* que sentado con los demás, incluido el intercultural, se atavía como proceso complejo porque al interpretar no sólo se intenta descifrar algunos significados objetivos, sino también, y por mucho, porque se resinifican a partir de los patrones lingüísticos internos, los más de los cuales, según Morin, se encuentran anegados en el *imprinting* cultural⁴³² de cada uno, en este caso, de cada interlocutor.

Bien se sabe que todo intérprete-traductor está incesantemente expuesto al error, es por ello que podrá acercarse más a la verdad si decide poner en *diálogo* sus ideas y apreciaciones con las de los *demás*. Por acción del *diálogo*, las comprensiones, cambian, mudan, desaparecen o amplían, y con ello las posibilidades de descubrir, otorgar y construir nuevos sentidos hermenéuticos, a más de semióticos. La interpretación así entendida es núcleo y sustancia del *diálogo*, lo que se ve corroborado por Gadamer al pensar que la hermenéutica, más que una técnica o conjunto de reglas para evitar malentendidos, es un saber próximo al arte del *diálogo*, pues son dos, al menos, los asentados en intermediación comunicativa, motivo por el que, quizá, Schleiermacher presupone que la hermenéutica se halla fundada en el suelo de la dialéctica como el arte del entendimiento mutuo. Sin más, insiste Gadamer, es por acción del diálogo que la hermenéutica debe acercarse al quehacer artístico, porque más que una técnica de interpretación gramatical, la interpretación correcta es un arte, no por el

⁴³² El *imprinting*, término de Konrad Lorentz, marca a los seres humanos desde su nacimiento, primero, con el sello de la cultura familiar, luego, con el de la escolar, y continúa luego en la universidad y en la profesión. Así, la selección sociológica y cultural de las ideas raramente obedece a su verdad; puede, por el contrario, ser despiadada con la búsqueda de la verdad. Las doctrinas e ideologías dominantes disponen igualmente de la fuerza imperativa que anuncia la evidencia a los convencidos y la fuerza coercitiva que suscita el miedo inhibitorio en los *otros*. Cfr. Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 35-36.

que nos introducimos en el alma del autor, como pensaba Dilthey, sino porque comprendemos lo expresado en el lenguaje desde el querer decir, interpretación psicológica.⁴³³

En Panikkar, la hermenéutica *diatópica*⁴³⁴ parte de la consideración temática de que la disposición al *diálogo* es ineludible para lograr comprender al *otro*, sin presuponer que éste tenga nuestro mismo conocimiento base y/o autoconocimiento. Aquí, está en juego el verdadero horizonte humano y no solamente contextos diferentes entre sí. *Dia-topos*, es el arte de llegar a una comprensión a través de los diferentes lugares, *tópoi*⁴³⁵. Para lo cual será necesario provocar un reencuentro entre *mythos* y *logos*, entre objetividad y subjetividad, entre mente y sensibilidad, entre el pensamiento racional y el espíritu del hombre libre, rompiendo la rigidez de los esquemas mentales de cada tradición cultural. Desde esta orientación, meramente intercultural, no se trata de inquirir en otras culturas categorías o significaciones que transcriban los conceptos implicados, todo lo contrario, lo que se debe buscar no es lo que existe sino aquello que cumple una función semejante en el mundo cultural del *otro*; su equivalente *homeomórfico*⁴³⁶, no su correlativo.

Aquí, cabe subrayar que, al igual que ocurre en su propuesta de *diálogo*, la hermenéutica *diatópica* panikkariana también posee un nivel existencial y un nivel dialéctico, donde el primero, a manera de *arché*, es condición subyacente del segundo. A nivel existencial la hermenéutica *diatópica* se exime del orden del estudio y de la teoría para ubicarse dentro del orden de la vivencia y, más específicamente, del orden de la amistad. Se sitúa a un nivel esencial, y por ello previo, al de aquel en el que se desarrolla la hermenéutica en lo metódico. El encuentro existencial es la conexión que surge entre diferentes horizontes de comprensión del mundo. Por su lado, en el plano dialéctico de la hermenéutica *diatópica*, lo que debe buscarse, lo hemos hablado, son equivalentes homeomórficos entre los universos cul-

⁴³³ Cfr. Mario Fazio, *Historia de la filosofía: IV Filosofía Contemporánea*, Madrid, Editorial Palabra, 2004, pp. 381-396.

⁴³⁴ En términos panikkarianos, *diatópica* quiere decir que nunca ponemos ambos pies en el *tópoi* del *otro*, siempre estamos entre los dos, y desde allí interpretamos gestos, creencias, categorías, mensajes. Al interpretar nos movemos dinámicamente entre dos ámbitos estableciendo vínculos inéditos.

⁴³⁵ En griego *Tópoi* significa lugares. El lugar común, *tópos koinós*, retórico es un tecnicismo elaborado por Aristóteles. Los lugares comunes son premisas generales, ampliamente difundidas e infundadas, sobre las que se funda la argumentación de una determinada cultura. Los *tópoi* son indiscutidos dado que se consideran verdades evidentes, ideas comunes y públicamente aceptadas, hacen posible la producción ordinaria de argumentos y su intercambio por medio del diálogo. Cfr. Charles Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989, p.146.

⁴³⁶ No podemos aplicar los conceptos de una cultura a *otra*, ya que sus contextos son distintos, pero si podemos encontrar paralelismos en dos culturas. Equivalentes homeomórficos que se descubren sólo en la práctica del diálogo *dialogal* y sin necesidad de traducir sus conceptos.

turales involucrados. Tales equivalentes no son meras traducciones literales ni conceptuales, sino funcionales.⁴³⁷

Así, se tiene que la *diatopicidad* en la hermenéuticas panikkariana va más allá de las usuales alusiones: *morfológicas* y *diacrónicas*, afirma Panikkar, pues las primeras se dejan llevar sólo por descifrar los caudales, *morphé*, formas o valores de una cultura particular, una sola tradición; mientras las segundas representan únicamente la mediación entre las distancias temporales de la historia cultural de la humanidad, pero también centradas, habitualmente, en una sola tradición de referencia. En oposición a tales criterios, la hermenéutica *diatópica* supera ambos enfoques en cuanto que toma como punto de partida la conciencia de que los *tópoi*, lugares de distintas culturas, no pueden entenderse con los instrumentos de comprensión de una sola tradición o cultura. En este sentido, la propuesta panikkariana aventaja no sólo la distancia temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino también la distancia que existe entre los *tópoi* humanos como lugares de comprensión y autocomprensión, entre dos, o más, culturas.

Se puede deducir entonces, que el objetivo primario de la hermenéutica *diatópica* es ampliar la conciencia de incompletud, mutua, al máximo, y no, como usualmente se piensa, alcanzar la completud por medio de un *diálogo* que se desarrolla con un pie en una cultura y el otro en *otra* cultura. En ella el radica el verdadero punto de arranque para el entendimiento intercultural que nos lleva a la tribulación con la cultura personal; una vaga sensación de que no tenemos *consensus omnium* sobre todas las respuestas que buscamos. La hermenéutica *diatópica* nos conduce al reconocimiento del carácter incompleto y finito de nuestras comprensiones culturales del mundo. Por ello, no habrá *diálogo* intercultural si no hay primero un distanciamiento crítico de la visión particular sobre la propia cultura. Sólo la hermenéutica *diatópica* consolida la incompletud cultural al proveernos de una conciencia autorreflexiva. Autorreflexión y *diálogo* son dos fisonomías en la misma insignia, por eso, al hablar de formación intercultural, es importante que se insista en la necesidad de

⁴³⁷ Desde la perspectiva de la hermenéutica *diatópica* parecería que siempre es factible hallar equivalentes homeomórficos entre los diversos *tópoi* o paradigmas culturales, no obstante, esto no siempre es posible; la inconmensurabilidad cultural existe. Frente a esto, la hermenéutica *diatópica* muestra no sólo el carácter falible e incompleto de las ideas compartidas, sino la incapacidad para establecer nexos con la *otredad*.

incorporar en ella la formación de la conciencia crítica, autocrítica, la capacidad para la autoreflexión de lo propio como punto de partida para la apreciación de lo ajeno.⁴³⁸

7.6.- Entre dialéctica y diálogo-dialogal

A lo largo de la historia, propiamente filosófica, la dialéctica ha recibido diferentes significados y usos, básicamente, ha sido considerada uno de los métodos de razonamiento, de cuestionamiento y de interpretación más importantes. Muchos son quienes se han aplicado a su estudio, y se han servido de ella, para la formulación de sus muy diversas posiciones epistémicas. Heráclito, Sócrates, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Engels, Marx, Kierkegaard, Piaget y Adorno, figuran como algunos de los eruditos e intelectuales más representativos, a quienes, de manera sustantiva, la dialéctica: profunda, poliédrica, cardinal, ha interesado para conformar algunos de los puntos supremos de sus escudriñamientos.

Para este intento, a diferencia de la retórica, que hace referencia al arte del discurso en su totalidad, se piensa a la dialéctica como el arte del uso y manejo de la palabra dentro del proceso lógico-discursivo, argumentación y contra-argumentación articulada, a través de la cual se hace posible la comunicación. Aquí, la dialéctica yace como conocimiento vivo, como discernimiento multilateral de incalculables matices, de expectación en aumento permanente en la forma de aproximarse y abordar una realidad contextual⁴³⁹, cualquiera, de contenido inconmensurable y fecundo, y en inmediación a la propulsión comunicativa que ambiciona lograr, entre cuyas leyes esenciales destacan: la unidad y pugna de contrarios, la transición de la cantidad a la cualidad, y la negación de la negación.

En perspectiva del pensamiento complejo⁴⁴⁰, esta coexistencia multireferencial que acontece dentro de los procesos de la dialéctica enuncia, inminente, la presencia de una red global, universal, donde todo está vinculado, con interacciones constantes y continuas, y que genera las transformaciones internas de cada suceso entendido como sistema comuni-

⁴³⁸ Para la hermenéutica diatópica no hay interpretaciones acabadas, no hay culturas completas. Las interpretaciones y taxonomías culturalmente contextualizadas sólo poseen legitimidad local.

⁴³⁹ El contexto no es un ámbito separado del sistema, sino una red de interacciones permanentes donde nada se decide absolutamente independiente. El sistema decide pero en los marcos contextuales de esta red. Y con la presencia de esta red ya no vemos causas, sino procesos transformadores y condiciones también cambiantes para que esos procesos transformadores se generen. Desde esta perspectiva compleja, ningún análisis puede agotar la comprensión de un fenómeno.

⁴⁴⁰ Morin va más allá de la lógica y dialéctica aristotélica, él no acepta una lógica de lo tautológico, una lógica de lo previsto, sino que quiere romper y fundar una lógica más amplia: imaginación lógica, creación lógica. Esto es hacer verdad la afirmación de *Ossip Mendelstamm*: La lógica es el reino de lo inesperado.

cativo. De hecho, todo sistema expresivo complejo surge, en principio, como una dialéctica de interacciones múltiples contextualizadas, a través de las ligaduras⁴⁴¹ que se generan dentro de los puntos intermedios de cada impulso antagónico. Puntos intermedios que instauran la posibilidad de vinculación para luego generar una auto-organización/desorganización que, de manera incesante, proporciona, al mismo tiempo, una autonomía relativa a la acción comunicativa.

Desde este enfoque, uno de los grandes aportes que se debe reconocer al uso de la dialéctica, a manera de método, es que las cosas deben estudiarse como son en realidad, en su interconexión y momento reales. No en un esquema preconcebido. La dialéctica genuina procede, mediante un análisis concreto, detallado, de un proceso en todos los aspectos concretos. El principio fundamental de la dialéctica es: no existe la verdad abstracta, la verdad es siempre concreta. En este sentido, no se llega a la verdad de las cosas, ya sean de la naturaleza o de la sociedad, elaborando un sistema total, una fórmula abstracta; sino sólo tratando de establecer en cada proceso cuáles son las fuerzas que actúan, cómo están relacionadas, cuáles siguen y crecen, y cuáles decaen y acaban, base sobre la cual se obtiene una conclusión acerca del proceso en su totalidad.⁴⁴²

Sin embargo, y a pesar de las grandes contribuciones hermeneutas que se puedan encontrar con el uso de la dialéctica, para Panikkar, en cuanto al diálogo intercultural se refiere, su carga no es suficiente. Pues lo dialéctico, dice él, se rige por la ley de las dicotomías; la racionalidad instrumental; la epistemología del acecho; y la necesidad de que, al final del trayecto, se prorrumpen vencedores y vencidos. Racionalidad que, según Morin, sólo dicotomiza la relación entre contrarios, y, al mismo tiempo, plantea una polaridad que simplifica la relación entre ellos.

⁴⁴¹ Estas ligaduras, al entregar un entorno entrópico posibilitan las inestabilidades que condicionan los cambios del sistema, le dan libertad porque es la organización la que decide que cambios asume, que elementos del entorno incorpora como elementos propios de su régimen y estructura.

⁴⁴² Dentro del discurso del ecologismo sobre la dialéctica, los términos más básicos son teoría, cómo las cosas se representan, y práctica, cómo las cosas se hacen. Aquí, las relaciones entre teoría y práctica serían lógicamente dialécticas. El término dialéctico designa un ciclo dinámico e interactivo entre dos procesos que se guían y se actualizan el uno al otro. En una dialéctica genuina la práctica es conducida por la teoría, y la teoría es conducida por la práctica; la teoría orienta y explica la práctica; y la práctica específica e implementa la teoría. Para implementar una dialéctica genuina es de vital importancia reconstruir y explorar tanto la teoriedad de las prácticas humanas como la practicalidad de las teorías humanas. *Cfr.* Maurice Cornforth, *El materialismo y el método dialectico*, México, Sociedad Mexicana de Difusión Cultural A.C. 1961, pp. 84-86.

En su lugar, insiste Panikkar, ha de prevalecer un diálogo que sea *dialogal*; que sin proponerse dominar o persuadir al *otro*, logre una comprensión, un enganche, un abordaje al lenguaje ajeno: idiomas, símbolos, mitos, costumbres, etc. para, inmediatamente, arriesgarse adyacentes en lo inédito, bajo el entendido de que el *otro* no es un extranjero sino parte de *uno*; y de que al *otro* no se le puede avenir sin antes reconocerle y aceptarle.⁴⁴³

Así, el *diálogo*, que es intercambio referencial entre emisor y receptor, crea una trama dialogal para lograr que entre ellos pueda darse la *comunicación*. El diálogo es siempre comunicación, aunque no toda comunicación esté sustentada en él. La comunicación humana no es simplemente un intercambio de datos, el caso de la conexión entre ordenadores. Además de informaciones, en la comunicación humana se advierten afectos, experiencias, sentimientos y más, de esta manera, se colma de tonalidades irreductibles a una fórmula dura, concreta, infalible. En este sentido, para Niklas Luhmann, la comunicación será siempre principio rector de los procesos de organización autopoietica⁴⁴⁴ de los sistemas sociales.

Desde esta orientación, a diferencia del multiculturalismo, entendido como heredero de la práctica opresiva, que supone la existencia de metaculturas o culturas superiores que se piensan en condiciones de acoger condescendentemente a *otras* culturas y que, en última instancia, propugna por un relativismo radical entre valores y sistemas en el acto comunicativo, a diferencia de todo ello, en la comunicación intercultural no hay absorción de una cultura por *otra*, pero tampoco autonomía o inconexión, lo que hay es correlación. Correlación sustentada en el *diálogo*, método de la interculturalidad. Diálogo *dialogal* y *duological*, originalidad conceptual panikkariana, que implica asentimiento recíproco hacia lo inédito en la composición de la dialógica *concordancia/discordancia*. Diálogo que lleva a descubrir al *otro*, no como un ente incógnito despersonalizado, sino como un acompañante que es un *tú* en el *yo*.⁴⁴⁵

El método de la interculturalidad es el *diálogo*, aunque *dialogal*, en perspectiva panikkariana. Al ser *dialogal* el diálogo, se vuelve mecanismo que fomenta el acercamiento a la justicia de la colectividad humana; a su reconocimiento, respeto e intercambio construc-

⁴⁴³ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 32-33.

⁴⁴⁴ Para Maturana, un sistema vivo está caracterizado por la capacidad de producir y reproducir por sí mismo los elementos que lo constituyen, así define su unidad propia. La teoría de los sistemas sociales adopta el concepto autopoiesis y amplía su importancia. Según Luhmann, las operaciones de un sistema social son las comunicaciones, que se reproducen con base en otras comunicaciones reproduciendo de esta manera la unidad del sistema. Cfr. Niklas Luhmann: *Sistemas sociales*, México, Editorial Iberoamericana, 1991, p. 79.

⁴⁴⁵ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 40-43.

tivo, dentro de las más diversas expresiones y manifestaciones culturales que puedan encontrar. Lo que promueve sociedades más liberales e incluyentes, cimentadas en la identidad, la tolerancia, la solidaridad, la democracia y el consenso. De manera tal, que desde la *praxis* sea posible construir las bases para la conexión de sistemas de justicia más viables para cualesquier agrupación cultural, no sólo social, y, desde luego, para cada persona en su individualidad.

Bajo una visión científica, antropológica, sociológica y política, se evidencia así la reflexión panikkariana sobre tales atisbos. En el intento de esclarecer las profundidades filosóficas y religiosas sobre la paz intercultural, que es donde Panikkar ha puesto uno de sus más grandes ahíncos, él señala que ésta, tan removida, manipulada, y no menos empañada, por intereses y partidismos de todas clases a lo ancho del orbe, está obligada a liberarse de las inercias genealógicas que la historia, y sus nocivos efectos, le han traído. La paz es escucha y palabra desarmada, principio y fin de lo humano, que no encuentra otra salida que no sea el acto comunicativo efectivo derivado del diálogo *dialogal* entre desiguales.⁴⁴⁶

Así, al hablar de paz intercultural, cabe hacer una breve introversión en cuanto a las incidencias democráticas y consensuales que a ella están vinculadas. La diferencia entre un *consenso traslapado*⁴⁴⁷, en Rawls, y un diálogo intercultural, en Panikkar, es que el primero consiste en generar acuerdos sobre cuestiones de *justicia básica* entre diferentes doctrinas

⁴⁴⁶ *Ibíd.* p. 25-35.

⁴⁴⁷ En su Teoría de la Justicia, Rawls afirma que en una democracia constitucional es primordial la conformación de una significación política de la justicia que legitime las instituciones sociales y garantice una estabilidad. Significaciones de orden moral, más allá de lo político, no siempre compartidas por todos los miembros de la sociedad, y visiones morales que pueden proveer una base para la significación política de la justicia. Ello permite la aparición de diversas doctrinas generales y detalladas, pluralismo, que se ocupaba de los valores y propósitos de la vida humana. Esos elementos comunes a visiones acordadas por la sociedad es a lo que Rawls llama el *Consenso Traslapado*. Así dice Rawls: [...] la idea política de la justicia no debe ser formulada en términos de doctrinas filosóficas, religiosas o morales sino en ciertas ideas intuitivas latentes en la cultura de una sociedad democrática. No obstante, de lo anterior se advierte que el concepto de justicia política que propone Rawls cae en el terreno del apriorismo kantiano. No es claro que es lo que se quiere significar por “ciertas ideas intuitivas latentes” Tampoco es claro que *a priori* cualquier sociedad tenga una tradición de pensamiento democrático. Es absolutamente probable que aquellas ideas intuitivas y latentes no sean ni intuitivas ni latentes y sí provengan de culturas religiosas fuertemente arraigadas y muy posteriormente devengan en democráticas despojadas de ideologías. Cfr. J. Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, Oxford Journal of Legal Studies, Vol. 7, No 1, 1987, pp. 1-25.

comprehensivas⁴⁴⁸ sin introducir modificaciones en éstas. Inversamente, en el diálogo intercultural ocurre lo contrario, en él existe la tendencia a generar cambios en las personas y modificaciones en las doctrinas comprensivas involucradas, pues las fecunda y amplía. Además, la meta del diálogo no es, necesariamente, la obtención de un consenso. El diálogo es del orden de la conversación, no de la deliberación. Es parte de la convivencia razonable, moderada, prudente, y no hay una sino muchas formas de convivir juiciosamente. En este sentido, el diálogo intercultural panikkariano se vincula menos al *consenso traslapado* rawlsiano y se aproxima más al orden de la fusión de horizontes gadameriana⁴⁴⁹.

A manera de conclusión, se puede afirmar entonces que en el encuentro con el *otro*, el diálogo, *dialogal*, es espacio para la creatividad y la humanización. Comunicación creadora como la capacidad del *ser* humano de ir al encuentro y diálogo con el *otro*; donde las diferencias propias de cada sujeto son una condición que permite que la interacción sea beneficiosa en proporción, en cuanto enriquecimiento y ascenso mutuo para propiciar sobre el entorno espacios más humanizadores y humanizantes. Capacidad constituida en la relación con el *otro*, donde la fe y la confianza son base que sustenta la comunicación creadora y a su vez favorece la comunicación liberadora. Comunicación liberadora entendida como la capacidad del grupo humano para identificar, desmontar y defenderse de los mitos y creencias deshumanizantes que subyacen en el entorno, y que de forma dialéctica pueden advertir y avizorar un modo desigual al producido, mantenido y patrocinado por las entida-

⁴⁴⁸ Las doctrinas comprensivas son aquellas que poseen un sistema de valores articulados que dan respuesta las preguntas fundamentales sobre la vida humana, sobre ideas de la virtud y el carácter. Esto es, que definen una serie de finalidades o bienes intrínsecos que cada persona persigue, individual o colectivamente, para actuar con sentido en la vida. Estas doctrinas son plenamente comprensivas cuando abarcan casi exhaustivamente valores y virtudes en un esquema sistemático de pensamiento. Una doctrina comprensiva abarca tanto valores políticos como otros valores procedentes de un sistema de creencias morales, religiosas, filosóficas, etc. no necesariamente requeridos para actuar en el ámbito de la política. Las doctrinas comprensivas reconocen que el pluralismo es una condición de la vida humana, por consiguiente, reconocen la tolerancia a la libertad de pensamiento y de conciencia, incluso de otras doctrinas comprensivas. Aunque hay un problema que subsiste, pues no existe un criterio moral externo superior que permita evaluar una doctrina frente a otra. Cfr. Ricardo Zapata-Barrero, *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Barcelona, Anthropos, 2001, pp. 59-61.

⁴⁴⁹ Para Gadamer, el diálogo no se mueve en un plano puramente racional. La lógica del diálogo intercultural es una lógica que está más cerca de la lógica hermenéutica que de la lógica formal. La hermenéutica afirma que el lenguaje pertenece al diálogo, es decir, es si porta tentativas de entendimiento, si conduce al intercambio de comunicación. La lógica hermenéutica no es la lógica de la proposición, es la lógica de la pregunta y la respuesta. Así mismo, sostiene Charles Taylor: en el diálogo “[...] lo que tiene que ocurrir es lo que Gadamer denomina *la fusión de horizontes*. Por medio de ésta aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto. En otras palabras, el *diálogo* nos permite ensanchar nuestra perspectiva y comprender dentro de ella a nuestra perspectiva de origen desde un marco de referencia más amplio”. Cfr. Mario Fazio, *Historia de la filosofía: IV Filosofía Contemporánea*, Madrid, Editorial Palabra, 2004, pp. 391-400.

des opresoras y dominantes. Capacidad liberadora que también está constituida en la corporeidad humana en relación con el *otro* y donde la verdad y la justicia ocupan un lugar central.

Comunicaciones, ambas, que en permanente dialéctica producen la acción dialógica que hace posible la transformación. Comunicación dialógica que origina un punto de equilibrio para la *humanización*. Sin embargo, cuando esto no sucede es porque los antagonismos y contradicciones propias de los sujetos históricos, y del entorno, no han sido superadas y propician todo lo contrario a la transformación: depredación, degradación material y espiritual de los seres humanos y el entorno ambiental, cultural, político, social, etc. Es ahí donde radica la importancia de la comunicación liberadora, para que ello no ocurra, basada en un *diálogo* que sea siempre *dialogal*.

CAPÍTULO VIII

APORTES FILOSÓFICOS DE POLÍTICA INTERCULTURAL

8.1.- La interculturalidad como proyecto político social

La frecuencia e intensidad de los conflictos interculturales entre individuos de una población local y la incursión fluctuante de individuos ajenos a ella, constituye una realidad que exige entender el porqué de la necesaria participación estatal; de la efectividad de sus políticas públicas en la regulación de contextos de carácter pluricultural. Un punto de reflexión sobre valores, instituciones y prácticas políticas, como medio constructor de significados y estilos de vida, propia y compartida, dentro de una legión de individuos, las más de las veces, débilmente coligada.⁴⁵⁰

Hablar de interculturalidad es evidenciar muchos de los conflictos que existen en las sociedades actuales; es aceptar que hay culturas diferentes y que no todas están beneficiadas del mismo reconocimiento y posición. Una reflexión sobre la diversidad que obliga a cuestionar las desigualdades y sus consecuencias: indigencia, racismos, segregacionismos, fanatismos extremos, xenofobias, y más. Un comedimiento enérgico de la actualidad para descalificar las prácticas de las estructuras políticas que permiten la dominación de unas culturas sobre otras, el despotismo de colectivos humanos sobre otros. Una historia de malos manejos sobre la pluralidad cultural. Rasgo relevante de una falta de gobernabilidad sobre la diversidad en todos sus aspectos: físicos, sociales, culturales. Una contra-dirección política para crear relaciones genuinas de convivencia sobre una base de respeto y equidad.

Cabe subrayar que las políticas públicas interculturales no son en sí mismas un fin, sino un medio utilizado por los mandos estatales, en tiempo, para dar respuesta a una conflictividad social específica, en este caso, de encuentro intercultural. Hoy, una problemática internacional que involucra a todos los Estados del orbe por las movilizaciones y los desplazamientos masivos de personas a que son sometidos. Delineadas de esta manera, las

⁴⁵⁰ Es fundamental analizar y trabajar por una visión intercultural que considere la existencia de sociedades desiguales y diversas socioculturalmente en las que existen diferencias significativas entre los distintos grupos sociales en la posibilidad o no de que sus perspectivas del mundo, sus valoraciones sociales, e inclusive sus modos de expresión y sus lenguas, sean reconocidas como legítimas.

políticas públicas interculturales se instituyen, para cada Estado, como un proceso de construcción y mediación social entre los individuos y grupos de su sociedad y los individuos y grupos ajenos que son insertados en su representación.

Para el total del conjunto social, entonces, resulta esencial contar con estructuras gubernativas que puedan llegar a proveerles políticas interculturales adecuadas, no restringidas sólo a grupos específicos, frecuentemente diferenciados como minorías fortuitas, aún cuando no lo sean. Aquí, la interculturalidad no queda limitada a procesos de colegialización formal ni concluida en la colegialización exitosa de grupos étnicos particulares. Por el contrario, propone volver visible el replanteamiento de las articulaciones entre las desigualdades que las relaciones interculturales producen en detrimento de un reconocimiento y una identificación colectiva más o menos estables.⁴⁵¹

Así, frente a un contexto mundial complejo, ultimado por sucesos que sitúan a la interculturalidad como un signo inequívoco de actualidad, hoy persiste la necesidad de lograr una mayor conciencia, una sensibilización y visibilidad más minuciosa hacia las desigualdades y la pluralidad cultural, secuela de los directos procesos de globalización. Globalización que el cerco histórico vigente presenta como un portento estratégico de una política civilizadora que se propaga mundialmente como la única opción, aunque no lo sea. Intento homogenizador que resulta contradictorio a una propuesta estrictamente intercultural.

Desde Morin, hoy que la acción política es más profundamente incierta, imprevisible, formular e implementar un enfoque intercultural en las políticas públicas es un reto complejo y permanente, tanto en el ámbito cotidiano y material, como en el ámbito político y jurídico formal, lo que implica superar paredes interdisciplinarias y rebasar murallas culturales, expresiones, ambas, propias de la propensión reduccionista de la *humana conditio*.⁴⁵² El objetivo: lograr políticas públicas con una firme dirección intercultural basada en consensos y procesos multidisciplinarios y multisectoriales que legitimen la esencia y los saberes de las distintas culturas a lo ancho del orbe.

⁴⁵¹ La cultura tiene formas diversas que a través del tiempo y el espacio se manifiesta en la originalidad y pluralidad de las identidades que caracterizan los grupos y la sociedad, que componen un lugar frente al intercambio, innovación y creatividad. La diversidad cultural es para el género humano tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos. Esta fue la primera declaración propuesta por la UNESCO para reconocer el tema de la diversidad cultural.

⁴⁵² Cfr. Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 90-91.

Lo que para Panikkar hace registrar la necesidad de desestabilizar ideas y convicciones enraizadas en lo más profundo de las culturas, luego, decidirse y proponerse abrirse hacia los demás, a escuchar lo que los *otros* tienen que decir.⁴⁵³ Perspectiva intercultural en políticas públicas que exige se haga efectiva la participación humana en su totalidad; que las necesidades y propuestas se traduzcan, como también inscribe Panikkar, a un lenguaje inteligible para todos, una comunicación lingüística que implica, al menos, un mínimo de interés y respeto por el *otro*. Eso, de sí, constituye el gran papel protagónico de los Estados.

Inmenso reto y gran responsabilidad para incitar, articular y comprometer a todos los actores de la sociedad mundial: gobiernos, instituciones, ciudadanías, iniciativas, valores, propios y extranjeros, para lograr una mayor efectividad en la construcción de verdaderas políticas públicas referentes a la interculturalidad planetaria. Compromiso de los Estados orientado, siempre, a la solución de situaciones socialmente problemáticas devenidas del roce cultural entre individuos desiguales. Políticas públicas que buscan corregir inequidades, reducir aspectos negativos y resolver problemas que se presentan en sectores de choque cultural específicos.

En este sentido, el artículo 6º de la Declaración de Durban de 2001 señala:

Afirmamos asimismo que todos los pueblos e individuos constituyen una única familia humana rica en su diversidad. Han contribuido al progreso de las civilizaciones y las culturas que constituyen el patrimonio común de la humanidad. La preservación y el fomento de la tolerancia, el pluralismo y el respeto de la diversidad pueden producir sociedades más abiertas.⁴⁵⁴

A lo que la UNESCO suma, a más de los derechos primordiales del ser humano, una adhesión a sistemas que verdaderamente afirmen un pleno vivir y existencia, en un momento dado y en un espacio determinado. Así que, desde esta perspectiva, ninguna cultura ha de ser valorada como superior o inferior, como avanzada o atrasada; cada una tiene un importe específico para alcanzar a proveer, si se quiere, un vivir y existir dignos a cada uno de sus coligados.⁴⁵⁵ Culturas diversas que instituyen peculiaridades y riquezas, dimensiones hu-

⁴⁵³ Para los demás, todos somos el *otro*.

⁴⁵⁴ Iniciativa de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Organización de las Naciones Unidas. Durban, 2001. <http://www.unhchr.ch/spanish/html/racism>.

⁴⁵⁵ Como concepto de la UNESCO, la interculturalidad está referida a la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y a la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del *diálogo* y de una actitud de mutuo respeto.

manas y espirituales; culturas a las que no se pertenece, sino que se es parte de ellas, que no sólo se les piensa, sino que se vive en ellas.⁴⁵⁶

La interculturalidad, por consiguiente, es un aporte para la reorganización de las relaciones entre las culturas y poblaciones en debate; una opción a la propia globalización neoliberal, cuyo núcleo radica en tomar el simbolismo de la interculturalidad como un recurso conductor para desarrollar una *praxis* que, atendida al principio rector del derecho de los seres humanos a tener una cultura propia, no sólo fomenta y cultiva la pluralidad de las visiones del mundo y el respeto mutuo entre las mismas, sino que procura ser, además, un instrumento adecuado para la realización concreta de una pluralidad de mundos efectivos.

Es por ello que el enfoque intercultural en las políticas públicas ha de estar presente y hacer referencia a la importancia de que la universalidad aplicativa que las caracteriza sea efectiva en los hechos: en la realidad intercultural que a *todos* acontece. Universalidad producto de un diálogo en igualdad de derechos y respeto a la diversidad de cosmovisiones, sabidurías y demás proximidades, así como a la comprensión y vivencia de la riqueza cultural en toda su diversidad.

Así que, a las afirmaciones políticas⁴⁵⁷, como verdaderas prerrogativas de impacto social, en este caso intercultural, compete el pleno reconocimiento, así como la búsqueda constante de una correspondencia efectiva de derechos, de responsabilidades y oportunidades, bajo el fomento permanente contra el racismo y la discriminación. De ahí la importancia de las políticas públicas dispuestas a superar todo estado de exclusión cultural.

De ahí, también, la importancia de borrar los malentendidos que la historia ha traído o que la circularidad del tiempo obliga a recibir. Hechos concretos que respeten la pluralidad cultural y establezcan un sentido político traducible a esa realidad. Políticas públicas en una verdadera e intrincada red de decisiones de diversos actores, individuos heterogéneos, cuantiosas instituciones, organizaciones varias, grupos comunitarios, partidos políticos,

⁴⁵⁶ La cultura tiene formas diversas que a través del tiempo y el espacio se manifiestan en la originalidad y pluralidad de las identidades que caracterizan a grupos y sociedades, que componen un lugar frente a la correlación, iniciativa y creatividad cultural. Diversidad cultural tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos. Esta es la primera declaración propuesta por la UNESCO para reconocer el tema de la diversidad cultural.

⁴⁵⁷ Desde el contexto de la lengua castellana, la interpretación del término política es confusa por su sentido plurisignificativo. Dentro del habla anglosajona el significado de política permite hallar algunas elucidaciones. *Polity*, política, es entendida como el ámbito de gobierno y de la sociedad humana. *Politics*, política, es pensada como la actividad de organización y control del poder, y *Policy*, política, es deducida como propósito y acción de un gobierno, expresada en políticas públicas y programas gubernamentales.

entre muchos más, que aspiren a un “[...] conocimiento que consiste en abrazar lo que previamente nos era externo y extraño. El conocimiento por identificación”⁴⁵⁸, dice Panikkar.

Así, es evidente que el concepto de interculturalidad mueve y vuelve a dejar de lado una visión monolítica de las cosas, de las sociedades y sus culturas, y desde ahí, allega la posibilidad de cimentar un *diálogo* en el que cada uno pueda proyectar su criterio de una manera inteligible para los demás.⁴⁵⁹ Diálogo intercultural que colabore en comprender los propios procesos ético-discursivos, algo imposible de lograr sin la presencia y el apoyo de los *otros*, aunque el diálogo en política se dé siempre de modo mucho más intrincado. Diálogo replanteado en el terreno político que exige una otra modalidad, más compatible, para incluir a los *otros*, no sólo desde las propias articulaciones discursivas sino de las prácticas en pro de reafirmar la identidad de cada quien.⁴⁶⁰

8.2.- La ruptura del estado de derecho intercultural occidental

The tribes have returned, afirma Michael Walzer. Desde Oriente, desde el mundo árabe y el mundo asiático, los clanes regresan, o re-surgen, aunque nunca se fueron, siempre han estado en el ahí y en el aquí, encadenados, cautivos, por tentativas políticas universalistas y homogenizantes que han minimizado su singular importancia y trascendencia.⁴⁶¹ Muy a su manera, hoy las etnias, las tribus sociales, y demás exilados, permean el mundo occidental bajo formas inéditas de confusión cultural para protestar y reclamar su derecho a existir, pero sobre todo, para exigir su emancipación, la defección de sus dominadores a través de un verdadero *estado de derecho*. ¿Es casualidad que su retorno coincida con la inestabilidad y las limitaciones de los poderíos neoliberales o postmodernos?

Hoy, se vive aún la idea occidental ilusoria de un estado-condición de derecho organizacional, cuya representación de *bienestar* debe ser propagada como una obligación de alcance universal. Sin embargo, al interior de este patrón ficcionario y fraccionario existen deficiencias estructurales de exclusión que deben ser superadas a través de un verdadero estado de derecho liberal-mundial. Para Herrera, el objetivo se halla no sólo en un saneamiento formalizado legalmente para tratar de solventar las necesidades más básicas de mu-

⁴⁵⁸ Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000, p. 33.

⁴⁵⁹ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 32-33.

⁴⁶⁰ Cfr. Ricardo Salas Astraín, Antonio Sidekum y Raúl Fonet-Betancourt, “Ética, reconocimiento y discurso intercultural”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* N° 60, Venezuela, 2013, pp. 41-55.

⁴⁶¹ Cfr. Michael Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 95.

chas comunidades de indigentes en el mundo, bajo engañosas políticas sociales dirigidas a la erradicación de las penurias más extremas en que viven, sino también, y más que nada, para lograr la efectiva liberación personal y plena realización individual en cualesquier contexto cultural.⁴⁶²

Si bien la antropología jurídica ha promovido con éxito el estudio de muy diferentes órdenes de derecho, desde lo global y lo local, lo hipotético y lo experiencial, hoy, numerosas iniciativas intentan llevar a cabo un estudio más exacto de ellos; una manera más pluralista, más abierta a la diversidad cultural, a través de una auténtica revitalización contextual del vivir de las personas. Sin embargo, y aunque se enfocan hacia una interculturalización acrecentada entre las teorías científicas y jurídicas, la verdad es que poco se ha logrado sobre lo que, desde un enfoque objetivamente intercultural, debe aplicar a una conexión radical de los muy variados órdenes de derecho existentes a lo ancho de orbe.

Esto plantea la tesis no sólo de la indebida pretensión de transferibilidad de muchas de las reglas interculturales que Occidente ha implementado para sí, hacia otros contextos culturales, sino también, y sobre todo, la imposibilidad de aperturar un diálogo con otros enfoques culturales sobre el mundo; otras maneras de concebir los derechos del hombre, y, por consiguiente, la reprobación de ciertas prácticas de los mismos en otros ámbitos ideológicos.

Por tanto, no se trata únicamente de hacer un traslado de derechos a otros universos culturales, sino de transcribir dichos universos entre sí, ponerlos en *diálogo* para enfatizar cómo estos últimos se presentan desde muy diversas perspectivas. Nótese que de ello depende la emergencia de un verdadero entendimiento intercultural entre tradiciones jurídicas que son dogmáticamente heterogéneas.

Así lo resume Vachon:

Uno de los descubrimientos más desconcertantes, y al mismo tiempo más liberadores de nuestro tiempo radica en que no hay criterios universales que nos permitan juzgarlo todo bajo el mismo enfoque. No sólo el Cosmos no es un universal cultural, sino que tampoco lo es el hombre. Menos todavía las nociones de desarrollo, democracia, derecho, derechos humanos, orden negociado o *Universitas*. La paz es un símbolo universal, pero hay tantas culturas de la paz como mitos y conceptos de la paz. Los derechos humanos, el derecho mismo y el orden, aún negociado, sólo constituyen una cultura de la paz entre otras y no necesariamente la más admitida. Reconocer este hecho en la práctica, no sustituir con dicha cultura de la paz a otras, no convertirla necesariamente en el punto de referencia universal, es fundamental para no caer en el totalitarismo del derecho, de los derechos humanos y del orden nego-

⁴⁶² Cfr. Joaquín Herrera, "El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal". *Desclée de Brouwer*, Bilbao, 2000, pp. 66-78.

ciado. Por consiguiente, hay que plantearse serias y delicadas cuestiones con respecto a las nociones de interculturalización y universalización de los derechos humanos, del derecho y del orden negociado.⁴⁶³

De ahí que, el intento cosmopolita de ciertas sujeciones culturales, principalmente de perspectiva occidental, no deba ser aceptado como representativo de todos los estadios culturales, aunque sí de algunas de sus fracciones. Está bien demostrado, por la experiencia forense, que en el plano espacial la universalidad de los derechos, cualquiera de estos, no se cumple de acuerdo a lo aceptado. Incluso, en un plano más lógico, más racional, donde se hallan numerosas justificaciones sobre la universalización de tales derechos, la correlación cultural destaca el peligro de ceñirse a ellas por la deferencia que se da a los derechos desde una perspectiva meramente occidental; una supuesta superioridad occidental sobre el resto de las culturas. Culturas diametralmente opuestas que no tienen porque ser descalificadas.⁴⁶⁴

Es así inadmisibles dogmatizar una universalidad de los derechos interculturales fundamentales adscrita sólo a reglas occidentales, donde los sujetos no han sido determinados, identificados, y sólo se habla de ellos de una manera ficticia, superpuesta. En definitiva, la universalidad occidental no puede ser entendida como una universalidad genérica, pactada, sino como una *totalidad de la disconformidad*. Aquí, resulta oportuno indicar que el carácter de algunos derechos culturales fundamentales no se diferencia del carácter relativo, o limitado⁴⁶⁵, que también poseen algunos derechos individuales, civiles y políticos. Los derechos culturales fundamentales son derechos referidos a seres humanos contextualizados, esto es, determinados por circunstancias culturalmente concretas, algo de lo que, quizá, occidente aún no se percata del todo.⁴⁶⁶

⁴⁶³ Robert Vachon. "Au delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié". *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique*, Paris, 2000, p. 6.

⁴⁶⁴ Occidente, por un lado, asocia la razón y la historia para considerar a los derechos fundamentales como derechos contextualizados, resultantes todos de la referencialidad unitaria de una cultura universal. Por el otro, defiende una universalidad racional *a priori* al adscribir los derechos a las personas en tanto sujetos de carácter moral.

⁴⁶⁵ El carácter limitado es una característica de todos los derechos, incluso fundamentales. Por un lado, los límites jurídicos o intrínsecos que derivan de la propia existencia social y de los derechos de los demás sujetos. Por el otro, los límites de hecho o extrínsecos que se refieren a la propia naturaleza de cada derecho así como a situaciones sociales o económicas y de función social. Los límites *de facto* son los que han planteado más problemas en relación a los derechos sociales ya que se afirma que estos derechos dependen de multitud de variantes no sólo jurídicas sino también políticas, sociales, económicas, técnicas, etc.

⁴⁶⁶ Los derechos culturales fundamentales no surgen separados de los derechos individuales, civiles y políticos, sino en continuidad con éstos. No hay categorías dispares ni devaluadas de derechos. Los derechos culturales fundamentales son segmento de un conjunto único y global sin diferencias cualitativas, en todo

Conque, antro-po-políticamente, como socio-jurídicamente, la disquisición de un estado de derecho intercultural occidental impositivo es necesaria, ya que conlleva la cimentación de formas de privación y exclusión insospechadas, no sólo de carácter pecuniario, que han sido sistematizadas por la gestiones legislativas de muchos Estados, sino también de protesta cultural, porque obligan a una decretada concreción de los derechos culturales fundamentales a manera de derechos sociales⁴⁶⁷ establecidos. De manera más contundente, porque retraducen una serie de valores que se compendian en una única noción de dignidad humana, la occidental, y porque al ser codificados jurídicamente adquieren un uso preferencial: legitimar el *estado de derecho* de otras entidades culturales sin salvaguardar la condición cultural original de cada sociedad, de cada grupo de individuos. Una doble dislocación que justifica el estudio de los derechos sociales desde una perspectiva histórico-axiológica y político-jurídica de cada cultura.

De ahí la necesidad de recuperar el estado original de cada comunidad cultural; de libertarse del monopolio occidental, de sus efectos dominantes; y abrirse a las realidades de un pluralismo jurídico mundial. Reconfiguraciones actuales, que, al derrocar las certidumbres heredadas de la modernidad política y jurídica de occidente, hacen emerger una nueva ética para un actuar más responsable, más solidario, en la que los derechos culturales fundamentales se presentan como otra más de sus dicciones.

La integridad de tales derechos, entonces, más que encaminada a la deshomogeneización de cotos vedados por la cultura occidental, o al consenso sobre unos mínimos de derecho a obedecer, debe buscar el acuerdo desde la *diversidad* y la *autocrítica* auténticas. Una cometida que radique más en la supremacía de la inclusión del *otro*, en la aceptación de compromisos de la comunidad internacional; exigencias de solidaridad que imponen deberes más allá de la mera asistencia humanitaria. Para ello es preciso promover una reformulación político-jurídica inclusiva, una verdadera intrusión social de los Estados para lograr

caso, lo que hay son diferencias cuantitativas o de grado entre las mismas. Cfr. E. Rabossi, "Los derechos humanos básicos y los errores de la ideología canónica". *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, Nº 18, Costa Rica, 1993, pp. 46-50.

⁴⁶⁷ La dicción de derechos sociales incluye tres categorías de derechos susceptibles de tener un tratamiento jurídico particular: derechos económicos, derechos sociales como tales, y derechos culturales fundamentales.

una internacionalización de los derechos sociales, en este caso, de los derechos culturales fundamentales, sin descuidar la deferencia de lo múltiple, de lo plural.⁴⁶⁸

De ahí que fomentar nuevas reflexiones sobre los derechos sociales en lo universal y de los derechos culturales fundamentales en lo particular, sea una prioridad de actualidad. Ahora, sólo falta reformular un instrumento a partir del cual sea posible ejecutar tales derechos por la ciudadanía-mundial; una ciudadanía que deberá ser a la vez cosmopolita y fraccionaria, y que, en todo caso, tendrá que aprender a reorganizar la dimensión política-participativa, democrática, de todos los actuantes dentro de sus relaciones interculturales, a niveles gubernativos no antes intimados.

8.3.- La vulnerabilidad social como límite ético para la interculturalidad

Hoy, por muchos lados, se habla con especial facilidad y maestría de interculturalidad; de hecho, la información y participación al respecto es considerablemente importante por cuantiosa. No obstante, parecería que no se tiene la suficiente sensibilidad para entender en qué contexto material sucede esto. Para los más, la interculturalidad sucede en un contexto de opresión, de discriminación, de vulnerabilidad, en el cual resuelta difícil hablar de simetría, de respeto, de realización, de diálogo, principalmente para individuos provenientes de culturas de suyo desiguales.

Hoy, los complejos y multidimensionales problemas sociales, culturales y económicos de un mundo cada día más globalizado, involucran transformaciones y consecuencias desproporcionadas en la gestión y producción de un bienestar social asequible para *todos*. Así, las múltiples dificultades que viven los grupos o sectores sociales en condiciones de desventaja, permiten percibir una realidad regularmente intocable desde múltiples ámbitos, ya sea por sus duras implicaciones para dar solución a tales dificultades, o por la insostenible indolencia de las agencias políticas para atender a personas o grupos en situación de vulnerabilidad.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Cfr. Santos Boaventura de Sousa, “Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria”. *Revista Latinoamericana Polis*, Nº 21, Chile, 2006, pp. 149-152.

⁴⁶⁹ Las necesidades básicas o fundamentales que vuelven vulnerable a un individuo o a un conglomerado social, son finitas, pocas y clasificables, además de que son las mismas en su nivel esencial, en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia a través del tiempo y de las culturas es la manera y los medios utilizados para su satisfacción. Las necesidades humanas básicas o esenciales se clasifican sobre la base de criterios existenciales, en: necesidades de ser, de tener, de hacer y de estar; y sobre la base de criterios

Si bien la noción de vulnerabilidad aplica más sobre sujetos particulares, grupos sociales o sociedades enteras, también aplica para contextos nacionales, incluso internacionales. En esta perspectiva, la vulnerabilidad se refiere también al daño ocasionado por situaciones como el desempleo, la desigualdad de oportunidades, las crisis económicas, las conductas discriminatorias, incluso, por los daños producidos por fenómenos geofísicos que acontecen a lo ancho del planeta.

Así, la composición de algunas características biológicas, sociales, políticas o geográficas, da origen a grupos o poblacionales socialmente vulnerables.⁴⁷⁰ Aunque hay grados en la intensidad de la vulnerabilidad. Los aspectos sociales, tales como la clase, el género, la etnia o las preferencias sexuales; los biológicos, como el sexo y la edad; y las condiciones estructurales del contexto social, como la cultura, la política y la economía, determinan el nivel de vulnerabilidad al que queda sometido un individuo, un grupo, o una sociedad completa.

La Organización de las Naciones Unidas entiende por grupo vulnerable a aquél que en virtud de su género, raza, condición socioeconómica, social, laboral, cultural, étnica, lingüística, cronológica y funcional sufren la omisión, precariedad o discriminación en la regulación de su situación por parte del orden jurídico nacional establecido.⁴⁷¹ Asimismo, al hablar de vulnerabilidad, la ONU hace referencia a un proceso que tiene múltiples dimensiones, las cuales confluyen en el riesgo del individuo o la comunidad de ser heridos o lesionados ante la permanencia de situaciones externas y/o internas que les resultan dañinas.⁴⁷²

axiológicos, en: necesidades de subsistencia, de protección, de afecto, de entendimiento, de participación, de ocio, de creación, de identidad y de libertad.

⁴⁷⁰ La vulnerabilidad tiene su origen en la reunión de factores internos y externos que al combinarse, disminuyen o anulan la capacidad que tiene una persona, un grupo o una comunidad para enfrentar una situación que le ocasiona daño y, más aún, para recuperarse de ella. Frecuentemente, esta combinación de factores da origen a las condiciones de pobreza y marginación en que se encuentran amplios sectores de la población. Factores internos: edad, el género, el estado de salud, el origen étnico, la discapacidad, la orientación sexual y la constitución física, entre otros. Factores externos: conductas discriminatorias, nivel de ingresos, falta de empleo, crisis económica, desigual repartición de la riqueza, falta de políticas sociales orientadas hacia el beneficio de la población, así como los fenómenos climatológicos.

⁴⁷¹ La noción de vulnerabilidad no sólo se limita a la falta insatisfacción de necesidades materiales, sino que incluye también las conductas discriminatorias a grupo débiles. De hecho, la vulnerabilidad va más allá de la pobreza, aunque sea en esta última condición donde tal situación se presente de manera más cotidiana y rigurosa. Cfr. Reinhard Senkowsk, *Metabolismo cultural como estrategia para preservar la identidad cultural y ecológica*, México, UPNM, 2010, pp. 104-110.

⁴⁷² En términos ordinarios, quien vive un estado de vulnerabilidad puede perderse en el abandono, replegarse en sí, en la inacción, en la marginalidad, en la delincuencia y en el desánimo frente al rechazo de las otras

Desde una perspectiva socio-intercultural, a la vulnerabilidad se le puede conceptualizar como la idea opuesta a la de bienestar social; a la relativa desprotección de un grupo de personas cuando enfrentan daños discriminatorios potenciales a su integridad personal, insatisfacción de sus necesidades más básicas o violaciones a sus derechos humanos, todo, por no contar con las cualidades personales, sociales o legales suficientes de acuerdo a sus opresores.⁴⁷³ La vulnerabilidad social-intercultural es, entonces, una condición secuela de la ausencia o limitación de recursos personales, comunitarios, sociales o económicos, impuestas al que es considerado como extraño de acuerdo a los patrones ordinarios.

En este sentido, habría que aceptar que incluso las situaciones más cotidianas representan para quienes son vulnerables, un riesgo de violación a sus derechos humanos. La vulnerabilidad coloca a quienes la padecen en una situación de desventaja frente al uso pleno de sus derechos y libertades.⁴⁷⁴ La vulnerabilidad fracciona y anula el conjunto de derechos y libertades fundamentales, de tal forma que las personas, grupos y comunidades vulnerables, a pesar de poder tener definidos sus derechos a nivel formal, en los hechos no poseen las condiciones necesarias para poder agenciarlos.⁴⁷⁵

Desde un enfoque de pensamiento complejo, la vulnerabilidad resultada de los procesos interculturales es: multidimensional, porque se manifiesta en distintos individuos, grupos y comunidades, además de que adopta diferentes formas y modalidades. Integral, porque afecta todos los aspectos de la vida de quienes la padecen. Progresiva, ya que se acumula e incrementa, lo que produce nuevos problemas y efectos más graves, una condición cíclica de vulnerabilidad cada vez mayor. Es por ello que tal vulnerabilidad, como fenó-

personas, dado que el sentimiento de ser rechazado conduce a estos extremos. Pero la vulnerabilidad no es cuestión de situación o decisión personal, sino de circunstancia social; de un fenómeno que se ubica en la estructura misma de una sociedad. Desde luego, no se trata de un asunto que puede ser resuelto por el ser humano solo; por un empeño personal, individual, ya que se trata de un fenómeno socio-estructural que lo supera.

⁴⁷³ Distinción, exclusión o restricción que, basada en los diferentes rasgos, características o preferencias de las personas o grupos, tiene por efecto impedir o anular el reconocimiento o el ejercicio de sus derechos y la igualdad de oportunidades de las personas.

⁴⁷⁴ Quienes son vulnerables frecuentemente desconocen cuáles son sus derechos, ignoran los medios para hacerlos efectivos y carecen de los recursos necesarios para acudir ante los sistemas de justicia, lo cual ahonda la situación de riesgo y básicamente los condena a continuar en la misma situación a través de generaciones. El desconocimiento de sus derechos los hace aún más vulnerables, más dependientes del exterior para lograr su subsistencia.

⁴⁷⁵ Los derechos humanos más afectados por causa de la vulnerabilidad son: el derecho a la vida, el derecho a la igualdad de oportunidades, el derecho al desarrollo, los derechos económicos, los derechos sociales y los derechos culturales.

meno ininterrumpido, requiere ser atendido en perspectiva holística, a fin de pretender que sea resuelto en su origen mismo, en su esencia.

En este sentido, y de acuerdo con Morin, el desarrollo humano sustentable que ha perseguirse ha de estar encaminado a procurar que éste sea integral, holístico. En ese tenor, el pensamiento complejo pone énfasis en los procesos sociales en movimiento, entronca las observaciones del presente con procesos pasados y aperturas hacia el futuro, e incluye siempre las preocupaciones éticas como centrales para la observación de procesos sociales, a sabiendas que la ética también evoluciona, en sí misma, como proceso social.

Conque, para lograr los cambios que hacen falta en toda sociedad actual, es indispensable contar con la sensibilización y concientización de todos los habitantes y de todas las autoridades públicas sobre las acciones negativas que afectan la dignidad de las personas, así como de la igualdad de oportunidades a que tienen derecho quienes se hallan en situación de desventaja. Sensibilización y concientización que ha de considerar, principalmente, a las personas o grupos sociales que se encuentran en condiciones discriminatorias y, por tanto, en mayor riesgo de caer en situación de vulnerabilidad.

Aquí, por antonomasia, al Estado corresponde ser el primer responsable en atender la problemática relativa a la situación de vulnerabilidad que padecen algunos individuos o sectores sociales devenidos de otros medios culturales. No obstante, la idea de un Estado que existe sólo como proveedor de asistencias ha de quedar obsoleta, es decir, el papel del Estado ha de ser participativo, como regulador y promotor de la calidad y eficiencia de los todos los derechos y servicios que han de proveerse a la sociedad en su totalidad, con arreglo a sus propias leyes, la estabilidad y el equilibrio social.⁴⁷⁶

Así, todo Estado ha de posesionarse de las acciones estratégicas relativas al desarrollo humano, de modo que *todos* los integrantes de la sociedad tengan acceso a cierta calidad de vida, a un mínimo de calidad de vida. Logro que cada Estado ha de considerar como obligación propia, y que ha de ser materializada a través de las políticas sociales, económicas, científico-técnicas e interculturales que establece como métodos de dirección. Políticas que han de ser sustentadas en las posibilidades materiales y humanas reales con los recursos que se cuentan en la sociedad, los cuales constituyen el bagaje de recursos del propio Estado

⁴⁷⁶ La globalización ha transformado, condicionado, delimitado y reformado la idea misma del Estado y al mismo tiempo ha modificado el carácter que tendrían que asumir las políticas sociales que éste implementa.

para la realización de su trabajo como ente articulador y promotor de un desarrollo social igualitario.

Es por ello que el reconocimiento del derecho fundamental a no ser discriminado exige de parte del Estado su intervención para reafirmar un conjunto de medidas participativas que garanticen un efectivo respeto a toda la población, pero sobre todo a los más vulnerados en sus derechos. En particular, la política social intercultural ha de atender como prioridad un desarrollo humano sustentable, traducido en igualdad de oportunidades para el acceso tanto a condiciones de salud básicas como a sistemas de educación y de empleo remunerado y productivo, con el propósito establecido de que tales beneficios alcancen a cada vez más individuos, ciudadanos y no ciudadanos.

Esto, para la interculturalidad, implica que el Estado ha de incorporar y asimilar como propias las diferentes ideas de bienestar y desarrollo de los diversos grupos étnico-culturales dentro de las políticas públicas y la prestación de servicios, sin, desde luego, tratar de soslayar sus particularidades.

Por tanto, no basta con fortalecer la identidad de los grupos discriminados, es necesario consolidar una auténtica formación intercultural antidiscriminatoria en los sectores segregacionistas de la sociedad. De esta manera, las capacidades estatales han de poder garantizar el progreso de las condiciones de vida en el menor plazo posible, con un criterio redistributivo y de equidad, donde la participación social sea realmente un medio imprescindible para alcanzar un desarrollo y un bienestar democráticamente construidos y compartidos en lo cotidiano, ya que el trabajar plenamente los derechos humanos y sociales requiere de una sociedad verdaderamente democrática, más justa, fraterna y solidaria.

8.4.- Ciudadanía y diversidad cultural

El mundo actual enfrenta cambios rápidos y diversos, tan drásticos algunos, que el desierto de numerosos mecanismos dominantes, como el de un Estado-nación⁴⁷⁷ homogéneo, obliga a la transposición de criterios sesgados, a veces obstruidos, por algo más acorde a la realidad causal que les da origen.

⁴⁷⁷ Estado no es lo mismo que nación. Por definición, el Estado es una entidad de carácter político, y la nación, si bien ha adquirido con el tiempo una connotación política, sentido en el cual se le ha equiparado erróneamente con el Estado, no se agota simplemente en eso, antes que otra cosa, es una entidad substancialmente cultural.

Durante mucho tiempo se afirmó que todo Estado-nación debía constituirse como una entidad conformada sólo por ciudadanos iguales, afines; sociedades humanas fundadas sobre una uniformidad étnico-cultural. Grave distorsión pensar hoy como homogénea a una agrupación humana, de cualquier procedencia del orbe, que, por efectos de las globalizaciones, es en sí misma una suma de pluralidades de manifestaciones culturales.

Globalizaciones imparables que traen consigo la emergencia de nuevas identidades culturales para un mismo espacio nacional, lo que evidencia la etapa crítica en la que han entrado algunos Estados-nación, particularmente occidentales al no aperturarse del todo al asentimiento de individuos pertenecientes a otros gremios culturales.⁴⁷⁸ Así, la realidad actual es por mucho incomparable a lo que plantea la idea uniformante del Estado-nación de otros tiempos. En efecto, los Estados actuales, ya sea por su complejo socio-histórico inherente o por los desplazamientos poblacionales recientes, son de hecho multiculturales y plurilingües.

Podría decirse que hoy, todo Estado tiene una base pluricultural en continua formación, a partir de los contactos entre comunidades de vida diversas que aportan sus modos de pensar, sentir y actuar.⁴⁷⁹ Cabe aclarar que estos intercambios culturales no tienen todos las mismas características y efectos, pese a, todos son productores significativos de una nueva circunstancia socio-política que recae en el umbral imparables de la interculturalidad.⁴⁸⁰

Actualmente, la presencia de culturas diversas y la interdependencia de las civilizaciones es una realidad que debe ser aceptada por cualquier Estado del mundo. Espiritual y moralmente los individuos crecen y se desarrollan por contacto. Lo mismo aplica a las naciones y civilizaciones. En la etapa primitiva, las poblaciones se hallaban como entidades estrictamente separadas. Guardaban activamente su propia civilización, sus prácticas y usos

⁴⁷⁸ El caso de la comunidad musulmana es paradigmático en occidente. Las sociedades han dejado de ser homogéneas y sobra la necesidad de arbitrar fórmulas para acomodar la diversidad cultural dentro de cada Estado receptor.

⁴⁷⁹ La cultura es una construcción dinámica del ser humano, variable. Cada persona ha nacido en una comunidad de vida y ha socializado con sus maneras de pensar, de sentir y de actuar. Cada persona es un componente integral de su cultura; ayuda a su transmisión, conservación y transformación. En la actualidad, durante su desarrollo y procesos históricos sociales, las personas, todas, son colectivizadas dentro de un dinamismo de vida explícitamente intercultural, lo cual constituye la substancia productora de sentido para las relaciones del ser humano contemporáneo. No obstante, las personas aún poseen referentes culturales diferentes, lo que hace producir un fenómeno de atribución identitaria que al ser asiento de las propias relaciones interculturales debe ser bien observado.

⁴⁸⁰ Diariamente las culturas se relacionan e interaccionan para activar e impulsar el ciclo social de cada Estado, ahí surge la interculturalidad, aunque más como concepto de relación de dos o más culturas que como proyecto social, cultural o político.

originales, de cualquier influencia exterior. No obstante, con el progreso de la historia, hoy las defensas ceden para dar paso a una interfertilización de las civilizaciones..

Hablar de Estado, entonces, es hablar de cultura, de diversidad cultural⁴⁸¹, y por derivación, de interculturalidad; es incluir la pluralidad de prácticas cotidianas del individuo humano desde incontables perspectivas: sociales, políticas, religiosas, económicas, etc. de entre muchas formas de entidades culturales, pero vinculadas a los demás, a otros individuos, a otros grupos de individuos. Así, socialmente, todo país es pluricultural comunitario⁴⁸² debido a la diversidad cultural que lo compone. Sin embargo, políticamente, lo pluricultural aún no adquiere una categoría conceptual ciudadana como tal, de convivencia social ordinaria, que conste estar explícitamente regulada y resguardada por las más de las entidades de gobierno del mundo.

Es por ello que el desafío actual no radica sólo en reconocer la diversidad cultural identitaria al interior de cada nación, aunque ello representaría dar un paso significativo. El reto, más bien, se ubica en la capacidad y determinación política que tenga cada Estado-nación para sumar un dispositivo ciudadano a esta diversidad cultural identitaria. Aquí, sin duda, las entidades de gobierno concentran un compromiso y responsabilidad especiales para poder prestar un contenido ciudadano a tal diversidad.⁴⁸³

Para Kymlicka: el Estado debe permitir y favorecer la existencia de otras culturas. Es responsabilidad fundamental del Estado preservar, desarrollar, proteger y difundir las culturas existentes en el país, donde la interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada. Asimismo, los individuos deben ser libres dentro de su propia cultura societal, y debe haber igualdad entre culturas societales, esto es, una cultura societal no puede atacar la libertad individual de un individuo, y un individuo no puede verse favorecido por el Estado por pertenecer a una determinada cultura.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ El reconocimiento de la diversidad cultural es punto de partida para una sociedad democrática y justa. Mientras hay quienes sostienen que el Estado debe conservar la pluralidad cultural como si se tratase de la diversidad biológica o el patrimonio artístico que le pertenece, otros consideran que las culturas son históricas y políticas y, por tanto, la diversidad cultural no debe ser esencializada.

⁴⁸² Lo plurinacional se constituye por diversas naciones y pueblos preexistentes que tienen sus valores y formas propias culturales. Lo comunitario es el rasgo más sobresaliente de sus formas, deliberaciones y fines; es la búsqueda de acrecentar la vida comunitaria.

⁴⁸³ La noción de ser ciudadano contribuye al desarrollo de la identidad y al sentido de pertenencia a una comunidad. La persona debe ejercer su ciudadanía con responsabilidad, exigir respeto por sus derechos y, a la vez, cumplir con sus obligaciones. De este modo se construye una sociedad democrática y más justa.

⁴⁸⁴ Cfr. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 122-126.

En este contexto, la tipología tripartita de las obligaciones de los Estados⁴⁸⁵ ilustra bien el cometido que a ellos corresponde. Así establece que hay tres tipos de obligaciones que ellos deben atender: la obligación de proteger, la obligación de respetar y la obligación de cumplir.

La obligación de proteger significa que el Estado debe adoptar las medidas necesarias para evitar que otras personas o grupos violen la integridad, los derechos humanos y las libertades del individuo. La obligación de respetar significa que los Estados deben abstenerse de hacer algo que viole la integridad del individuo o su libertad. La obligación de cumplir significa que el Estado debe adoptar medidas para garantizar a todas las personas, dentro de su competencia, oportunidades para satisfacer las necesidades que reconocen los instrumentos de los derechos humanos. Deber que suele dividirse en la obligación de facilitar y la obligación de proporcionar.

El objetivo se halla, por tanto, en poder afrontar el fenómeno de la pluriculturalidad de los Estados-nación hasta ahora asentados bajo el criterio de sociedades más o menos homogéneas; asimismo, en poder resignificar políticamente el carácter originario y ético de la pluriculturalidad. Lo que implica superar la pretendida neutralidad de un Estado liberal y establecer el reconocimiento de la pluriculturalidad dentro de los derechos colectivos como solución eficaz para encajar el pluralismo moral que la interculturalidad obliga.

Esto lleva a axiomatizar la pluriétnicidad que le ha sobrevenido a los más de los Estados occidentales, donde las propias identidades nacionales originarias sean las que tutelen el movimiento hacia un nuevo molde de Estado multinacional y poliétnico, establecido, por principio, sobre un noción de ciudadanía diferenciada⁴⁸⁶. Lo que, en sí mismo, ostenta

⁴⁸⁵ Ideada por especialistas, la tipología tripartita de las obligaciones de los Estados no se basa en disposiciones de determinados tratados, sino que afirma que los diferentes tipos de obligaciones de los Estados pueden emanar, en principio, de todos los derechos humanos, independientemente de su naturaleza, ya sea civil, política, económica, social o cultural. La tipología tripartita es una funcional manera de aclarar las obligaciones de los Estados en relación con los derechos humanos. Demuestra que los Estados no sólo tienen obligaciones positivas en materia de derechos económicos, sociales y culturales, que incluyen consecuencias financieras. Los Estados también pueden tener el deber negativo de respetar, de abstenerse de actuar.

⁴⁸⁶ Al cuestionar Marion I. Young tanto el modelo liberal como el modelo comunitarista de ciudadanía, plantea la necesidad de un nuevo modelo basado en la categoría de ciudadanía diferenciada. La exclusión de grupos sociales: comunidades étnicas o religiosas, negros, homosexuales, etc. se debe tanto a su situación socio-económica como a su identidad sociocultural. Young defiende un tipo de ciudadanía que tenga en cuenta estas diferencias. Si propiamente las leyes están hechas por el hombre blanco éstas no pueden acomodarse a las necesidades de los grupos minoritarios sin cambiar radicalmente sus rasgos esenciales. *Cfr.* Alfredo Joignant Rondón, *Los enigmas de la comunidad perdida: historia, memoria e identidades*, Buenos Aires, Editores independientes, 2002, p. 52.

la exigencia de un reconocimiento institucional de grupos nacionales, no originarios, provenientes de la movilidad y los desplazamientos masivos de otras naciones.

En suma, la incursión radica en lograr una sociedad auténticamente plural y justa, donde las diferentes poblaciones y culturas vivan armoniosamente; donde los conflictos puedan resolverse por vías no violentas, y en constante respeto a los derechos individuales, colectivos y de grupo; pero sobre todo, en lograr políticas y acciones institucionales que tengan por objeto proteger y fomentar los compartimientos de identidad cultural como objetivo fundamental de la entidad política que sabe responder al interés ciudadano.⁴⁸⁷

En última instancia, es la cultura lo que congrega a los seres humanos en una común *humanidad*. Es la cultura una manera de ver a los *otros*, de pensarse con ellos, de tomar conciencia de la pertenencia a un grupo. Esfuerzo de cooperación entre culturas diversas con expectativas a crear un entorno pacificado de prevención, de gestión y resolución de valores e ideas de compatibilidad cultural. Actitudes y aptitudes de apertura para interrumpir los bloqueos, las desconfianzas y las conductas de cierre. Una justificación hacia la alteridad como soporte de paz y cooperación entre conjuntos diversos y plurales.⁴⁸⁸ Defensa identitaria de pluralidad cultural convertida en el objeto superior de la política intercultural de todo Estado-nación evolucionado.

La noción de política intercultural que incumbe a todas las relaciones que se establecen entre personas y grupos sociales pertenecientes a culturas diferentes; personas y grupos sociales que propugnan el diálogo y el encuentro entre ellos, en un marco de ciudadanía que comporte igualdad de derechos y obligaciones. Desde esta visión compleja y rectificadora del concepto de interculturalidad, los aspectos clave a resignificar son: relaciones entre culturas heterogéneas, diálogo y encuentro, y exigencia de una comunidad civil que alberga a unos y a otros, lo que atribuye tanto la garantía de los derechos como el cumplimiento de los deberes cívicos

Por consiguiente, más allá de la protección de las identidades culturales, habrá que

⁴⁸⁷ La noción de ciudadanía debe incluir los derechos culturales, entre los cuales se encuentra el derecho a la diferencia. El primer paso de cualquier política cultural democrática es reconocer el derecho de cada persona y cada grupo a identificarse del modo que quieran, a hablar su lengua y enseñarla a sus descendientes, a practicar sus creencias, etc., sin ser discriminados.

⁴⁸⁸ Difusión de una cultura de paz que podría hallarse como un eje de poder; como una capacidad de actuar, dado que se trata de organizar la diversidad cultural, en todos los niveles, y respetar, en el plano constitucional y político, el derecho a la diversidad de las culturas.

encontrar un equilibrio de respeto entre las formas democráticas del mundo, entre la universalidad del derecho y la particularidad de los derechos culturales dentro del ámbito de los conjuntos nacionales. Una democracia abierta, representativa de la diversidad de culturas con una dimensión consociativa, es decir, de gestión del pluralismo gracias a la participación activa de todas las comitivas de un Estado-nación: sociales, políticas y culturales, para atender las voces de la diferencia.

8.5.- El derecho a la cultura de los derechos humanos

La reparación progresiva de la cultura y lo cultural en las sociedades contemporáneas es un hecho. La deferencia de la cultura como principio de identidad otorga un compromiso a la sociedad mundial vinculado directamente al ámbito jurídico donde se debe elaborar y estructurar el derecho, aquí, los derechos culturales⁴⁸⁹ con respecto al resto de los derechos humanos.

Al pensar a la cultura como una condición esencial de las potencialidades humanas, los adeptos a un multiculturalismo radical proponen la efectividad de los derechos culturales como derechos humanos de las personas. Es necesario, dicen, extender los derechos humanos a los derechos culturales. La justificativa que arguyen radica en que la cultura es un medio indispensable para que las personas puedan elegir su particular modo de vida así como el forjamiento de sus identidades en absoluta libertad. Es la cultura, en su amplia diversidad, la que permite, a cada uno, ser quienes es, poder elegir lo que anhela ser y como desea vivir.⁴⁹⁰

Si los derechos humanos tienen como finalidad la protección de los individuos, y su libre capacidad de elección, queda sobrentendido que también deben resguardar los cercos culturales que los acogen, y sin los cuales resultaría imposible llevar a cabo cualesquier elección trascendente. Si bien es cierto que los derechos humanos pertenecen al ámbito

⁴⁸⁹ Los derechos culturales son derechos entendidos en una amplia dimensión. Fundamentalmente, son derechos humanos para asegurar el disfrute de la cultura y de sus componentes en condiciones de igualdad, dignidad humana y no discriminación. Son derechos relativos a cuestiones como la lengua; la producción cultural y artística; la participación en la cultura; el patrimonio cultural; los derechos de autor; las minorías y el acceso a la cultura, entre otros. El multiculturalismo tiene como tema central la problemática de la identidad, el modo de ser, el modo de pensar. *Cfr.* Pablo de Lora, *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 47-52.

⁴⁹⁰ El multiculturalismo tiene como tema central la problemática de la identidad, el modo de ser, el modo de pensar. *Cfr.* Pablo de Lora, *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 47-52.

individual, como un mínimo opositor a las intrusiones y arbitrariedades de la sociedad, y más específicamente del Estado, también es cierto que sin la debida garantía de las alineaciones de índole cultural, los individuos se encontrarían truncamente escasos de un verdadero progreso identitario.⁴⁹¹

Sin embargo, no todos los adeptos al multiculturalismo se declinan tan resueltamente. A este respecto, Bhikhu Parekh, un tanto más liberal, asiente que aunque son inexcusables algunos preceptos reglamentarios para una avenencia social adecuada, tales criterios deben ser interpretados culturalmente al interior⁴⁹² de cada grupo o comunidad, pues no hay circunstancia alguna que aporte la suficiente significación para ser traducida universalmente a toda práctica social, porque, inevitablemente, son poco originales, siempre escasas, además de incapaces para evitar que la controversia surja entre sus asociados.⁴⁹³

Por otro lado, mientras los defensores más progresistas del multiculturalismo insisten en que no es posible pensar la justicia y, por tanto, las relaciones sociales de igualdad, sin respetar las diferencias culturales, el liberal Brian Barry sostiene que la defensa del multiculturalismo es totalmente incompatible con las metas propuestas por el igualitarismo social, pues, ante todo, se sustrae de los verdaderos principios de justicia social. Según él, es correcto que las minorías culturales tengan derecho a reclamar un reparto más justo de los derechos y los recursos de quienes ostentan el poder sobre ellas, pero nada más. Esto es, a lo que no tienen derecho, ni ellas ni nadie, es a reclamar la salvaguarda de algunos rangos culturales para verse favorecidos sobre los demás, pero sobre todo, para sostener abusos grotescos al interior de sus muy particulares ámbitos.⁴⁹⁴

De hecho, juzga él mismo, cuando el multiculturalismo defiende la excepción a la ley por motivos de identidad cultural se agravia a sí mismo y a sus propios principios. Ningún sentido tiene que existan tolerancias o condescendencias a lo prescrito por determinadas

⁴⁹¹ *Ibid.* pp. 56-59.

⁴⁹² Es el caso de la libertad de expresión, dice el propio Parekh, a pesar de que nadie pone en duda su enorme valía para construir una sociedad libre y democrática, casi todo el mundo parece dispuesto a introducir ciertas excepciones en defensa de valores fundamentales, incluida la misma libertad. Muchos creen que no debería aplicarse a la pornografía más dura, a la literatura racista, a la incitación al odio religioso, al insulto a las minorías oprimidas. La libertad de expresión es, sin duda, un valor irrenunciable de una sociedad justa y democrática, pero no es un valor absoluto. Utilizarla para ir más allá de sus propósitos, es un ejercicio que no siempre tiene que resultar justificable.

⁴⁹³ *Cfr.* Bhikhu Parekh, *Rethinking multiculturalism*, Boston, Harvard University Press, Cambridge, 2000, pp. 113-119.

⁴⁹⁴ *Cfr.* Brian Barry, *Culture and equality*. Boston Massachusetts, Cambridge: Polity Press, 2001, pp. 99-106.

leyes oficiales, bajo el argumento de respetar ciertos rituales o costumbres grupales, si a cambio de ello se han de violentar a su interior las prerrogativas más fundamentales que los individuos pertenecientes a la especie humana poseen.

Así que, si hay una preocupación gubernativa por preservar los derechos más sustanciales de cualesquier persona, por el hecho mismo de serlo, dicha propensión no puede tener excepciones por justificaciones contrarias a tal disposición, a pesar de que sus persuasiones de exclusión estén perfectamente afianzadas dentro de su característico cultural. Negar los derechos individuales a favor de los colectivos bajo el argumento del *derecho a la diferencia cultural*, es una incongruencia que implica abandonar a los individuos a subvención de los grupos despóticos al interior de sus respectivas comunidades. Eso, por todo, es inadmisibile.⁴⁹⁵

Para Michel Walzer, el punto álgido, cardinal, a tales disyunciones recae en el significado que algunas minorías religiosas y comunidades étnicas dan a los derechos culturales, así como en el saber hasta dónde pueden llegar las democracias liberales o sociales en la componenda de tales comunidades. Para él, las respuestas a tales preguntas dependerán siempre de la clase a la que pertenezcan estas comunidades y de la problemática que ellas mismas planteen. En este sentido, para iniciar la búsqueda de los derechos que corresponden a los grupos étnicos y religiosos, en sociedades democráticas, lo primero que hay que hacer es escudriñar qué tipo de conflictos son los que se ocasionan entre los intereses de estos grupos y los intereses del grupo de ciudadanos de ese Estado en particular.⁴⁹⁶ Es así que, al discutir sobre la cultura política de una democracia pluralista, tanto liberales como comunitaristas, han de prestar atención a la sociología de la vida del grupo que se observa.

Sistemáticamente, asegura Walzer, estos conflictos son solucionables al depender de las características propias de las sociedades. Así, si los conjuntos sociales que se han diversificado son capaces de reconocer las identidades plurales de sus miembros, entonces su acercamiento no causará ningún problema para la sociedad democrática en cuestión. El problema surgirá, sin embargo, en los agregados sociales cerrados y totalizados. En ellos la incompatibilidad es notoria y el ajuste es mucho más compli-

⁴⁹⁵ *Ibid.* pp. 109-112.

⁴⁹⁶ *Cfr.* Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa al pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 2001, pp. 90-96.

cado. De hecho, cabe puntualizar, la teoría política nada puede decir en abstracto sobre la solución a estos problemas. No obstante, Walzer plantea: en tanto estos grupos no constituyan una amenaza para el orden democrático que permite la tolerancia, deben ser tolerados y quizá hasta apoyados en su reproducción. Por el contrario, si constituyen una amenaza para el orden político democrático deberán ser radicalmente objetados.⁴⁹⁷

Ante un entorno cargado de disyunciones, y atento al colapsamiento de las teorías neoliberales y de los socialismos totalitarios, así como de la ausencia de soluciones eficaces por un liberalismo tradicional, el contemporáneo Kymlicka, dentro de un liberalismo menos abúlico, sin renunciar a la defensa de los derechos colectivos por razones nacionales o culturales, asiente como correcta la defensa de las protecciones externas de las culturas; la preservación de una cultura minoritaria contra los imperialismos interculturales. Pese a, y al mismo tiempo, deduce también como correcto el hecho de que las restricciones internas, los intentos de dominación y, muy frecuentemente, de vejación intracultural, deben ser frenados.⁴⁹⁸ Grave y vergonzoso es patrocinar derechos colectivos que amenacen valiosos derechos individuales dentro de un agregado cultural.⁴⁹⁹

Desde la filosofía política, subraya, es preciso encontrar respuestas moralmente sustentables; políticamente viables al desafío al que se enfrentan hoy las democracias.⁵⁰⁰ Significaciones fundamentadas de teoría jurídico-política, así como propuestas de políticas públicas, que a la vez que preserven la libertad y la igualdad, salvaguarden el estado de derecho en materia de justicia social. Para resolver este asunto, asiente él mismo: hoy requerimos una teoría de los derechos de las minorías que pueda complementarse con los princi-

⁴⁹⁷ Cfr. H. Niec, *Cultural Rights and Wrongs*. Colección de ensayos en conmemoración del cincuentenario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. París, UNESCO Publishing, 1998, pp. 40-48.

⁴⁹⁸ Es el caso de permitir que los *amish*, en la cultura musulmana, no escolaricen a sus descendientes, o que las jóvenes musulmanas no se puedan negar a aceptar los arreglos matrimoniales que les imponen sus familias.

⁴⁹⁹ Cfr. Will Kymlicka, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 91, 99-206.

⁵⁰⁰ Kymlicka: El problema no es que las doctrinas tradicionales sobre los derechos humanos den una respuesta errónea a tales cuestiones, sino que, a menudo, no dan ninguna. El derecho a la libertad de expresión no nos dice cuál es la política lingüística adecuada; el derecho a votar no nos dice cómo deben trazarse las fronteras políticas o cómo deberían distribuirse los poderes entre los distintos niveles de gobierno; el derecho a la movilidad y libre circulación nada nos dice sobre cómo debe ser una política adecuada de nacionalización. Estas cuestiones se han dejado a los procedimientos habituales de toma de decisiones mayoritarias de cada Estado. En H. Niec, *Cultural Rights and Wrongs*. Colección de ensayos en conmemoración del cincuentenario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, París, UNESCO Publishing, 1998, pp. 60, 117.

pios tradicionales de los derechos humanos dentro del marco de una teoría de la justicia social.⁵⁰¹

En su obra *Multicultural Citizenship*, él ofrece y desarrolla los fundamentos de una teoría de los derechos de las minorías, particularmente etnoculturales. En ella ostenta, por un lado, cómo esta línea del liberalismo entiende la multiculturalidad y la polietnicidad⁵⁰²; los criterios que respaldan la enunciación de los *derechos diferenciados de grupo* para el establecimiento legislativo de una ciudadanía, también diferenciada. Por el otro, ya se ha señalado, lo tocante a los derechos individuales en relación con los derechos colectivos, dentro de los cuales propone una solución política con ponderación a los dos tipos de derechos fuertemente significativos para él: primariamente, los que constituyen para las minorías una protección externa de tipo intergrupal, seguidamente, los que establecen los límites a los derechos intragrupal, es decir, de restricción interna a los miembros de los grupos individualmente considerados.⁵⁰³

No obstante, la objeción que plantean los partidarios del *esencialismo cultural*⁵⁰⁴ a la propuesta kymlickiana es que su autor parece haber olvidado que las comunidades culturales no se desarrollan como asociaciones, es decir, que contemplan sin objeción que alguien pueda desertar del grupo si decide no someterse a sus normas internas. Inversamente, ellas son *comunidades adscriptivas*: su supervivencia depende en gran medida de sus competitividades para dificultar la salida de sus miembros que, las más de las veces, suelen excluirse sólo por prosapia o socialización, no por decisión voluntaria.

Pero independientemente de la adscripción político-filosófica que se pondere, y sabedores de que la mayor parte del planeta se rige, o aspira a regirse, con criterios occidentales,

⁵⁰¹ En tanto partícipes de una doctrina política que defiende las libertades y las iniciativas individuales y que exige límites a la intervención del Estado y de los poderes públicos en la vida social, económica y cultural.

⁵⁰² Kymlicka entiende el *multiculturalismo* como una política de apoyo a la polietnicidad dentro de las instituciones nacionales propias de las culturas. Él admite que como el término *multicultural* genera confusiones, sugiere el uso de los adjetivos *multinacional* y *poliético* para aludir a las dos formas principales de pluralismo cultural.

⁵⁰³ Para Kymlicka toda teoría liberal de los derechos de las minorías debe, en primer lugar, explicar la forma como pueda darse una coexistencia entre los derechos de las minorías y los derechos humanos universalmente aceptados; en segundo lugar, debe explicar cómo los derechos de las minorías están limitados por los principios de libertad individual, democracia y justicia social, y también por qué resulta legítimo y necesario complementar ambos derechos.

⁵⁰⁴ Para esta versión extrema del multiculturalismo, la cultura representa *todo* lo que identifica a un grupo o comunidad. Las culturas son entidades claramente separadas entre sí, tienen una fuerte homogeneidad interna que legitima la represión interior y una heterogeneidad externa que imposibilita cualesquier tipo de análisis crítico desde la superficie. Cfr. Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, pp. 224-231.

en ese contexto, Panikkar afirma que los derechos humanos son imprescindibles para una vida auténtica dentro de la *megamáquina* del mundo moderno, pues una civilización tecnológica sin tales derechos constituye la situación más inhumana que se pueda imaginar. Sin aprobar la occidentalización del mundo, como tampoco un aislamiento artificial de las culturas, él recomienda una sana *interculturalidad* que se abra a lo que hay de positivo en las diferentes culturas. Toda cultura, siempre que no implique algún tipo de violación a la integridad personal, a lo que más íntimamente pertenece genealógicamente, constituye un patrimonio irremplazable digno de ser considerado dentro de los derechos más inalienables que las personas puedan poseer, en este caso, los derechos que, por correspondencia a la condición humana, a todos pertenecen.⁵⁰⁵

En la cultura yace una de las más grandes riquezas que pueda llegar a poseer cualquier ser humano, en ella se descubren los valores propios y del *otro*, pese a, cada individuo debe ser libre, hacia dentro y hacia fuera, para pronunciarse, manifestarse y vivir sin temor sus patrimonios más individuales; sus Derechos subjetivos.⁵⁰⁶ No obstante, esclarece el mismo Panikkar, se ha de tener en cuenta que los presupuestos de la noción de *derechos humanos* no componen un concepto universal, que ningún concepto lo hace, y que su representación es exclusivamente occidental, por ello, será preciso encontrar un equivalente *homeomórfico*⁵⁰⁷ en cada cultura, en cada comunidad, aunque ello no significa que deba haber completa correspondencia entre las nociones involucradas. La idea primordial del reconocimiento a tales derechos, bajo cualquiera de sus fisonomías, es poder alcanzar sociedades más justas para *todos* y en todos sentidos.

De ahí que, para efectos del reconocimiento y aplicación de los derechos humanos a nivel cultural, se puede concluir que todo Estado del orbe debe estar constreñido a la preservación de las culturas minoritarias con políticas públicas proyectadas para tal efecto, y de lo que la manumisión cultural lleva implícito. Precisados no sólo a respetar y trasladar la diversidad cultural a ámbitos más extensos, sino también a promoverla. Pero sobre todo,

⁵⁰⁵ Cfr. Raimon Panikkar, *La interpelación intercultural, El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 68, 70.

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

⁵⁰⁷ La noción de *dharma* es lo que mantiene y da cohesión y, por tanto, fuerza, a toda cosa dada, a la realidad misma. Un mundo en el que la noción de *dharma* es central no presta demasiada atención a los derechos de un individuo respecto a otro o a la sociedad. Pero el *dharma* se manifiesta en cada ser como *svadharma*, su *dharma* inherente, vinculado al *dharma* de todos los otros seres. El *svadharma* es para Panikkar, el equivalente indio de los derechos humanos.

que el derecho a la identidad cultural, a los límites que ostenta, hacia dentro y hacia fuera, debe siempre conllevar un principio de contenido humano para la realización de todos los derechos subjetivos que resguardan a las personas.⁵⁰⁸

8.6.- Inclusión, precisión de política intercultural

Hoy que domina la política de la excepción y la decepción política en el quehacer intercultural, a nivel internacional, para llevar al límite *la exclusión social infundada*, la pérdida de oportunidades laborales y la supresión de posibilidades de una vida digna para individuos provenientes de *otros* gremios culturales, es preciso hallar nuevas formas de hacer y ejecutar políticas interculturales, más comprensivas, más inclusivas.⁵⁰⁹ Agencias gubernativas opuestas a fanatismos, racismos y discriminaciones, que de no ser superados, y en trayectos de un exceso de tropiezos excluyentes, sólo reactivan un fatídico cataclismo socio-cultural mundial a costes nunca antes intimados.⁵¹⁰

Es cierto que hay que aprovechar al máximo las ventajas que proporciona la ejecución de una globalización de carácter cultural: el acercamiento de poblaciones distantes, el progreso de sus conocimientos y técnicas, la oportunidad para elevar su nivel de vida, y otras, sin embargo, nótese que una globalización cultural no respetuosa, no regulada, hoy de dimensiones inéditas, trae consigo una inserción peligrosa para quienes no estén de acuerdo con una inclusión que no haya sido negociada o convenida. Es sistemáticamente un hecho que cualquier práctica de intromisión no ajustada a reglas prescritas por sus consignatarios ha de responder más a intereses particulares, parciales y arbitrarios, que a un beneficio común, lo que, por ende, atenta contra el patrimonio cultural de las naciones y devasta regiones en el mundo.

Así lo explica Panikkar: en función de una incorrección dominante en las políticas públicas interculturales, a nivel mundial, se viven graves desajustes sociales de caciquismo

⁵⁰⁸ Cfr. *Les droits culturels. Projet de déclaration*, Paris, Meyer-Bisch., 1998/Fribourg, Unesco, /Editions universitaires.

⁵⁰⁹ Actividades colectivas, conscientes y reflexivas que surgen desde el momento en que se plantea la cuestión del valor de derecho y de las instituciones; que interrogan sobre las instituciones de la sociedad y que, eventualmente, pretenden transformarlas.

⁵¹⁰ Complicaciones anónimas de nuestro mundo globalizado que tampoco puede vislumbrarse, entenderse y, menos aún, organizarse apropiadamente desde los estrechos márgenes de la simple experiencia, incluso del más amplio sentido común, por lo que hemos de acudir a los saberes y prácticas más evolucionados que poseemos para resolver nuestro futuro, desde los que, primariamente, podemos articular trayectos verosímiles de políticas estatales que alcancen a unificar lo local con lo nacional y lo global.

y opresión, realidades ilegítimas de inclusión-aniquilación que van de un extremo a otro según los prejuicios sociales, las particularidades demográficas, las prácticas económico-empresariales, los parámetros educativos, etc., de cada comunidad, de cada conjunto social, lo que causa afectación tanto a individuos como a conglomerados enteros. Problemática que en las metrópolis más pobladas del orbe se entrevé con un ímpetu mayúsculo.⁵¹¹

A juicio de Castells, un entorno supresor y excluyente connota un fenómeno dinámico que provoca afectación a los muy diferentes agregados sociales dentro de su recorrido vital, lo que incluye una profusión de problemas rotativos: de género, clase social, edad, origen étnico, discapacidad, vivienda, y más, y en forma multidimensional: raquitismos afectivos, inestabilidad laboral, malogro escolar, infravivienda, reincidencia de enfermedades, etc. situaciones todas lamentables que, a más de, articulan patrones de propensión acumulativa.⁵¹²

Se evidencia así que las sociedades del mundo han cambiado y cambian constantemente sus dependencias con el tiempo y el espacio.⁵¹³ Han cambiado y cambian decisivamente las relaciones de los seres humanos entre sí, y de todos ellos con sus respectivas culturas. De ahí la necesidad de nuevas formas, más factibles, de *ser y hacer* una realidad intercultural menos adversa y más prometedora para *todos*. Nuevas formas de inclusión respetuosa dentro de una globalización imparabla: formas insólitas, viables y practicables para relacionarse humanamente con los demás; intentos y modos inéditos de comunicación e inserción para aperturarse a los demás.

⁵¹¹ Cfr. Raimon Panikkar, *L'esperit de la política. Homo politicus*, Barcelona, Ed. 62. 1999, pp. 26-29, 76.

⁵¹² La exclusión social compone un proceso por el que determinados individuos y grupos ven sistemáticamente bloqueado su acceso a posiciones que les permitirían una subsistencia autónoma dentro de los niveles sociales determinados por las instituciones y los valores en un contexto dado. Cfr. Manuel Castells, *Un paso más hacia la Inclusión Social*, Madrid, Plataforma de ONGs de Acción Social, 2003, pp. 13-25.

⁵¹³ Entre los más importantes rasgos de nuestra época están: crecimiento exponencial de la población mundial; crecimiento exponencial automatizado de la producción de bienes; amplia expectativa de vida de las poblaciones; nueva relación de la especie humana con el planeta; revolución de las comunicaciones que permite la información en tiempo real simultáneo; acceso del hombre al espacio exterior; apertura mundial de las relaciones sociales, globalización, desplazamientos, inicio de una etapa de fenómenos de repercusión planetaria; revoluciones industriales que trastocan los modos de producción, distribución, cambio; crisis ecológica; surgimiento de nuevos centros de poder económico y militar; surgimiento de nuevos fundamentalismos, fuerzas y formas agresivas y regresivas que se creían superadas; uso de la energía nuclear; subordinación de la economía productiva a la financiera; recesión a nivel global; crecimiento del desempleo a nivel mundial; subordinación de la política a la economía.

Para Leibniz, el mundo que se vive no es ineludible e inevitable, sino contingente, donde su inverso es permisible.⁵¹⁴ Así, una parte nueva, de nuevos desafíos, debe articularse acordemente para incorporar formas exceptuadas de hacer política intercultural que, al paso de concentrar el máximo del potencial humano a esta gran labor, sean, por consiguiente, social y culturalmente incluyentes.⁵¹⁵ Es por ello que el complejo e inadecuado contexto social actual obliga a no deponer el trayecto de los ideales a los impulsos gregarios del mercantilismo político que, en las últimas décadas, ha demostrado, muy sobradamente, la incapacidad de sus ejecutantes, pero también, y sobre todo, lo que sus insuficiencias y discapacidades implican.⁵¹⁶

En este sentido, para el economista Kaushik Basu: la política ya no puede pensarse exclusivamente a escala nacional porque se han roto cuantiosas barreras en el exterior, así mismo, se han reacomodado numerosas urgencias, interrelaciones y responsabilidades supranacionales. El destino de todas las concentraciones sociales comienza a ser verdaderamente global. Lo cual indica, incluso, que lo local ha de tener en cuenta lo global, y no sólo a manera de extensión de posibles amenazas, sino también como prospectiva de posibilidades para la supervivencia individual y del bienestar común.⁵¹⁷

Así, dentro del ámbito político global, propone Panikkar, para que los supuestos posibles se transformen en viables, y realizables, es necesario dotar su diseño de estrategias inteligentemente participativas de *todos* los sectores sociales. Es así que los sistemas políticos de moda que despersonalizan y depredan la base tangible de nuestra substancia relacional-cultural deben proscribirse; es inadmisibles que continúen usurpando nuestras percepciones de una vida compartida, nuestras sensibilidades y decisiones conjuntas, nuestras posibilidades de futuro y aquellas capacidades de empatía que nos son, por esencia, propias e inalienables. Al ser tantos como somos los habitantes de este planeta es un absurdo, en cualquier nación

⁵¹⁴ Cfr. Gottfried W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Ed. Ezequiel de Olaso, 1982, p. 133. F

⁵¹⁵ La idea de exclusión social nos remite, no sólo al crecimiento del desempleo estructural, sino también a la inestabilidad creciente de las instituciones productoras de solidaridad y de vínculo social: familia, escuela, trabajo, sindicatos, biósfera, comunidad, Estado, etc. Hablar de exclusión social hoy es centrar la atención sobre los que están fuera de las redes sociales. El acento no se pone tanto sobre el conjunto de la sociedad sino sobre los que viven al margen de ésta, haciendo coincidir desgraciadamente exclusión con marginación.

⁵¹⁶ Cfr. Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 97-99.

⁵¹⁷ Cfr. Kaushik Basu, *Beyond the invisible hand, groundwork for a new economics*, New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 2011, pp. 273-276.

del mundo, intentar aún conducir la vida pública, la política de verdad, los intereses comunes a Todos, de modo estrictamente parlamentario.

Bien lo han reseñado Horkheimer y Adorno: se debe aspirar a realizar las propias expectativas y a realizar las expectativas incumplidas de las víctimas de la historia.⁵¹⁸ Por condición, los individuos son seres políticos, ciudadanos que buscan recuperar su poder civil y político a la hora de orientar sus destinos, incluso culturales. Hoy, con *saber* de ciencia, se sabe que ello no sólo es pensable sino posible, porque las circunstancias actuales son eventualmente innecesarias; se sabe que es probable porque se conocen las capacidades y fuerzas cognoscentes; que es factible porque se sabe del potencial empático-humano del que se dispone; y porque se sabe que es otra la globalización beneficiosa que corresponde, y que se proyecta para los sucesores, pues la presente no da muestras de un futuro promisorio para el grueso de la *humanidad*.

De ahí la conveniencia de crear normas que no debiliten la autonomía de los sectores sociales participantes; así como la congruencia de instituir una ética universal a la que se sometan todos los implicados.

Para alcanzar estas metas, entonces, es preciso que los dirigentes políticos sean dotados de una disposición dedicada en forma constante y profesional a estas tareas, con el objetivo de recopilar información suficiente para producir *inteligencia*, que luego ha de ser la base cognitiva que ampare las decisiones que tomen nuestros representantes. La *inteligencia estratégica*⁵¹⁹ debe ser utilizada por los dignatarios primeros de los regímenes gubernativos en su calidad de apoderados-regentes de la toma de decisiones de los Estados. Una práctica que permita la articulación de políticas más coherentes y sólidas, sustentadas en el conocimiento evidenciado, producto del análisis reflexivo acerca de las capacidades, vulnerabilidades e intenciones, de individuos, naciones, compañeros, adversarios, para construir

⁵¹⁸Cfr. Max Horkheimer dice que lo que le da sentido a la historia humana son las esperanzas incumplidas de las víctimas de la historia. Ernst Bloch, por su lado, asevera que la verdadera génesis no está al principio, sino al final, cuando la historia se hace radical y atiende en su marcha verdaderamente al ser humano. Estamos ante el imperativo categórico de echar de lado todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Charles Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Frankfurt, Fischer, 1971, p. 24.

⁵¹⁹ La justificación primaria de la existencia y promoción de una inteligencia estratégica es que ésta sirva como la principal forma de proveer la información necesaria para la primera autoridad política de un Estado. El titular del poder ejecutivo de cualquier nación se desenvuelve en diversos y complejos contextos que le hacen necesario disponer de un conocimiento actualizado de los principales espacios en donde está, inexcusablemente, obligado a funcionar.

oportunidades posibles; explotables por los más y en grandes extensiones de ventaja para de *todos*.

En concordancia, Morin se postula por la superación de la irresponsabilidad para concebir la compleja realidad antro-po-social, en su micro-dimensión, el ser individual, y en su macro-dimensión, el conjunto planetario de la *humanidad*, lo que ha llevado a padecer infinitas desventuras y hoy, una indigencia sobresaliente. Desafortunadamente, la visión mutilante y unidimensional se paga cruelmente en los fenómenos humanos: la degradación y la exclusión seccionan y diseminan sufrimiento. Ciertamente, apunta él, se divulgó que la política *debe ser* simplificante y maniquea. Lo es, en su versión manipulativa que utiliza a las pulsiones ciegas, pero la estrategia política requiere del conocimiento complejo, porque la estrategia surge al trabajar con y contra lo incierto, lo aleatorio, el juego múltiple de las interacciones y las retroacciones, y siempre a escalas superlativas.⁵²⁰

Sin duda, una tarea difícil se tiene de frente; un camino difícil que recorrer que requiere de la elaboración de principios y postulados específicos para orientar la acción política, pero no cualquier acción política, sino a aquella que ha demostrado a través de los tiempos y a través de las más diversas experiencias humanas rasgos de beneficio común. Experiencias que, si bien tuvieron lugar en ámbitos restringidos y a veces efímeras por su duración, indican que hoy no se habla de improbables, sino de formas posibles por insertar dentro de las políticas gubernativas, una representación intercultural auténtica, que implica, por tanto, la transformación de un estado de derecho deficiente por otro más acorde a la actual circunstancia mundial intercultural.

⁵²⁰ Cfr. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Madrid, 2003, pp. 31-32.

CONCLUSIONES

Todo saber posee una naturaleza compleja; son procesos multidimensionales, contextualizados y progresivos. Por ello, para gestionar el conocimiento de la interculturalidad desde una comprensión compleja es necesario desarrollar un modo de pensar también complejo. Si tiene sentido de lo complejo también se tiene sentido de la solidaridad, más aún, se tiene sentido del carácter multidimensional de cualquier realidad. La conciencia de la multidimensionalidad lleva a la idea de que toda visión unidimensional, toda visión especializada y parcial es una visión extremadamente pobre. Abrirse a nuevas formas de lo inteligible supone una reeducación de lo sensible: pasar de una sensibilidad monocultural a una sensibilidad intercultural. La modalidad de estudiar la interculturalidad histórica se efectúa a través del diálogo. El diálogo intercultural, que muchas veces es más oposición y dura negociación que armonía, incita, en última instancia, a emprender un cruce que va de lo múltiple que fragmenta a lo múltiple que sienta ámbitos de encuentro en los distintos sitios de la vida social. Así, un nuevo esquema creativo emerge fundado en una ética de respeto de la diversidad cultural y de las relaciones interculturales.

PRIMERA.- *El desajuste primario de la actualidad occidental está centrado en la exacerbada importancia que otorga al juicio lógico sobre la interculturalidad.* Preciso y sutilmente, occidente ha evolucionado hacia la sociedad del conocimiento lógico, cuyo patrimonio es, ciertamente, el conocimiento fundado, razonado. Éste se ha ataviado como lo más apropiado y respetable; toda organización que se jacta de estar a la vanguardia busca este componente clave para vivir, para relacionarse con los otros, para crear productos y servicios admisibles, aceptables.

Debido a la exacerbación de la lógica y de la racionalidad se erige un cosmos de equilibrio que se extiende sobre todo dominio, incluida la propia humanidad. En esta tesitura, se cree que lo racional, lo lógico, la argumentable, es lo único, lo más apto para lograr un conocimiento digno de ser reconocido y aceptado. Tal avance no sólo es considerado como la

solución perfecta a las dificultades ordinarias, sino también como el factor que determina el sistema de vida occidental, su organización social y por tanto, su sistema de valores.

Erráticamente, se ha llegado ahí donde los problemas humanos pretenden ser dirigidos desde la rigurosidad de la científicidad; donde, rutinariamente, sólo se producen cantidades extraordinarias de información, y sin consentirlo, se descuida la producción de un conocimiento auténtico y la transformación de ese conocimiento en saber, en sabiduría. En un juicio sano apoyado no sólo en conocimientos y entendimientos, sino en el punto de encuentro entre la duda y la certeza. Pero el problema va más allá, de hecho, no es en sí el uso de la racionalidad o de la lógica lo que afecta o daña; sin ella se estaría a bajo el dominio de la desmesura de las emociones, de la inconciencia y la pasión desbordada. El verdadero problema se presenta cuando se abusa del pensamiento lógico, metódico; cuando éste se plantea y asume como único medio de acceso al conocimiento y, aún más grave, desde posiciones de simplicidades reduccionistas, parceladas, descontextualizadas.

El pensamiento simplificante sobre la interculturalidad es incapaz de concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple, ya que, o unifica abstractamente anulando la diversidad, o por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad. Modos simplificadores del conocimiento que sólo mutilan las realidades o fenómenos de los que pretenden dar cuenta.

Desde una perspectiva compleja las contribuciones al estudio de la realidad son variadas, también el aparato conceptual es diverso. Complejo, desde Edgar Morin, significa la emergencia de procesos, hechos u objetos multidimensionales, multirreferenciales, interactivos, retroactivos y recursivos, y con componentes de aleatoriedad e indeterminación que conforman en su aprehensión grados irreductibles de incertidumbre. Por lo tanto, un fenómeno complejo exige una estrategia de pensamiento que sea a la vez reflexiva, no reductiva, no desintegral. Estos es, un pensamiento fuera del ámbito de lo ordinario.

Pero el problema con el conocimiento sobre la interculturalidad no está en la realidad misma, tampoco en sus métodos de conocer, sino en el propio pensamiento que orienta las observaciones y los discernimientos sobre las diferentes evidencias. Las comprensiones y el grado de profundidad de ellas, como también su sentido ecológico, dependen de la manera en como se oriente el conocer, de la presencia o ausencia de esquemas rígidos, y de la afectividad frente a la realidad. Esto no es un asunto de capacidad ni de habilidad, sino de per-

cepción flexible y, sobre todo, de compromiso reformista frente a la observación del mundo.

La gestión del conocimiento sobre la interculturalidad no implica sólo un asunto de capacidades o prácticas cognitivas. Su esencia pasa por el tipo de pensamiento, simple o complejo, que logre desarrollar una persona, una sociedad, como la occidental. El desafío de hoy obliga a provocar un cambio en la forma pensar, pasar de simple a complejo; avanzar hacia el saber desde el conocimiento multidimensional. Pensar complejamente la interculturalidad, es pensar multidimensional, global y sistémicamente, es no sólo aceptar sino entender que todo está íntimamente emparentado, interrelacionado.

El pensamiento complejo es de dimensión planetaria con cualidad en bucle, un sistema formativo abierto de mediación multidimensional, de autorregulación que puede propiciar redes que interrelacionan la comprensión de la vida de la diversidad cultural. El pensamiento complejo como epistemología sobre la interculturalidad es un método para la construcción del conocimiento de cualquier fenómeno social. A través de este es posible entender la forma y la dinámica de cómo están compuestos dichos fenómenos; asimismo, es posible comprenderlos y explicarlos en sus procesos de orden/desorden/reorganización, mediante el análisis disciplinario, multidisciplinario, interdisciplinario y transdisciplinario. De ahí que en el pensamiento complejo el conocimiento y el saber siempre son multidimensionales, transversales, cambiantes y evolutivos.

El pensamiento complejo es importante para agenciar un entendimiento más puntual sobre la interculturalidad, ya que permite comprender el entorno de un contexto cultural provisto siempre de la multidimensionalidad de sus cambios, de sus incertidumbres, en sus procesos cognitivos, cognoscitivos y afectivos. Re-conocer a la interculturalidad desde un pensamiento complejo implica poder gestionar un conocimiento con antropo-ética. Un conocimiento que puede ayudar a favorecer la autorrealización personal, la práctica y el equilibrio social, el progreso económico equitativo, así como un desarrollo ecológico-ambiental sostenible y sustentable, todo, dentro de un ámbito de respeto de la dignidad humana y de la diversidad cultural. Asimismo, es tomar conciencia de las intenciones y resultados de las acciones humanas dentro de las relaciones interculturales: reconocer los errores, buscar repararlos, prevenirlos, con la mayor prontitud posible para evitar efectos secundarios irreversibles.

SEGUNDA.- *Hoy, es imprescindible redoblar el diálogo entre las científicidades y las humanidades.* No es sólo en la acción científica individual o en las políticas públicas de orden internacional, en donde la puntualidad de lo humano, y sus revelamientos, ha demostrado capacidad para dar solución a muchos de los problemas que aquejan. Filosofía, historia, antropología, comunicación, educación, religión, arte, son sólo algunas de las fisonomías del gran caudal perteneciente a las humanidades, que, indudablemente, ha permitido el análisis crítico y el quehacer progresista de los transcurso científicos, sociales y culturales que se relacionan directamente con la configuración del mundo actual.

Es el estudio de la originalidad humana y de las superioridades que la configuran, aquello que las denominadas ciencias duras, y su lógica de funcionamiento, deben considerar para la búsqueda de sus escisiones, aunque aquí, el objetivo de las humanidades no radica en establecer leyes o postulados inapelables, irrevocables; ellas plantean el análisis de sus objetos de estudio desde posturas controvertibles y versátiles.

Así, la científicidad contemporánea precisa abordar el estudio del ser de lo humano desde su condición multidimensional, polifacética; desde un pensamiento oportuno: no trunco, no roto, no degradado, ya que son estas propensiones las que provocan no poder visualizar lo complejo del *todo* de su hechura. Desuniones que pueden ser superadas si se promueve un diálogo de saberes; si éstos se articulan y conforman en un *corpus* de conocimientos que trascienda, incluso, la disciplina, la multidisciplina y la interdisciplina.

En este trabajo se coincide con Morin, y su pensamiento complejo, cuando propone observar el arribo *individual/biológico/social/político/cultural*, de manera conexa, vinculada e intercomunicada. Adecuación sistémica para re-habilitar la aducción de la especie humana dentro de un enérgico dinamismo en bucle *eco-bio-lógico*. Relación *ántropo-bio-cosmológica* que incita a la reflexión de su hechura, a su entendimiento, posibilidades y límites; pero sobre todo, a la indagación del receptáculo menos distinguido de todos, el espíritu humano, base de la conciencia y productor mismo de todo conocimiento.

Desde esta orientación, se asume el deber de trascender las certidumbres y verdades elaboradas por la lógica tradicional de la segmentación, de la separación, tan frecuentadas en agravio de las humanidades. Se trata, por tanto, de enfrentar la dificultad de pensar; la necesidad de pensar complejamente, que se impone en tanto aparecen los límites, las insufi-

ciencias y las carencias de un pensamiento simplificante y parcelario sobre la *humana conditio*. Descomposiciones y parcelaciones que por largo tiempo han incomunicado los estudios del hombre; que lo han hecho menos inteligible al aprenderlo por separado: anatómica, psicológica, espiritual, social o culturalmente, al soslayar que él es una totalidad que no existe sin lo uno y sin lo otro, simultáneamente. Un ser metaorgánico: biológico y cultural, en tanto inmerso en un universo de conciencia, ideas y lenguaje.

Se trata, asimismo, de re-formar un discurso articulante, con sensatez equilibrada y armonizada entre ciencia, tecnología, arte y filosofía, con un dispositivo fuertemente humanizador e integrador para lograr un conocimiento más explícito, a fin de que estos componentes contribuyan a la tarea de reflexión sobre lo que sucede en un mundo evidentemente caótico. De este modo, se concuerda con Morin cuando propone pugnar incesantemente contra el engrandecimiento y la exaltación de lo lógico, de lo argumentable, que es, a pesar de todo, lo más significativo que se tiene para llegar al conocimiento.

De ahí el deber de fortalecer una racionalidad autocrítica y ejercer una continua negociación con el mundo empírico, el único corrector del delirio lógico, lo que implica llevar a cabo lo más culturalmente significativo, cambiar las bases de partida del razonamiento, de las relaciones asociativas y repulsivas entre algunos conceptos iniciales sobre la *humana conditio*, ya que de ello depende una sana estructuración del proceso discursivo del diálogo entre las científicidades y las humanidades. Se trata, sobre todo, de abordar con aplomo un camino escabroso, pues no hay nada más arduo y fatigoso que intentar modificar el concepto angular, la idea masiva y elemental que asiste a todo un congreso intelectual.

Así, es necesario desarrollar un pensamiento complejo para estar en condiciones de buscar, procesar, analizar, crear, recrear y aplicar un conocimiento pertinente, flexible, multidimensionalidad, en la construcción de un saber significativo para el bienestar personal, social y ambiental de la especie humana. Por derivativo, hoy, las humanidades han de constituirse en lugar de síntesis en encuentros novedosos entre las realidades y sus modos de comprensión: en sitios de diálogos entre disciplinas, entre pensamientos diversos. Diálogos que han de poner en crisis las nociones de límites y fronteras disciplinarias.

TERCERA.- *También la ética precisa ser percibida, considerada, de manera compleja.* La ética que es observada de manera disociada, seccionada, segmentada, se revierte en una

ética inacabada, imprecisa, vaga, sin fundamento ni porqué. Pensar éticamente es pensar complejamente; es dejar atrás un pensamiento parcelado, incompleto, para descubrir principios y enlaces abarcativos, integrales, ecológicos, holísticos. Morin ha dicho² el mundo se moverá en dirección ética, sólo si se quiere ir en esa dirección, pero para hacerlo se necesita desarrollar un pensamiento complejo; una conciencia ecológica del ser en lo individual, en lo social, en el mundo, en el cosmos. Esa es la hechura ética que se alcanza cuando se piensa, se habla, y se actúa de manera compleja.

De lo contrario, se seguirá en el error de gestionar una ética sin la visión y el sentido de lo humano, del hombre íntegro e integral: *individual/social/planetario*. Aquí, de nuevo entra el pensamiento complejo. El bienestar propio es el bienestar del *otro*, de la especie y, desde luego, del ambiente, así mismo, el bienestar de los demás es el bienestar del ambiente, de la especie y de sí mismos. Esto, en función del bucle pluridimensional recursivo *individuo/sociedad/especie/ambiente* que conforma la realidad humana integral.

El pensamiento complejo moriniano constituye una elección factible que posibilita la gestión de un conocimiento antro-po-ético basado en la necesidad de re-ligar y entrelazar el modo personal, social, de la especie y del ambiente en la propia simetría ética. Al desarrollar un pensamiento complejo con oportunidad, plasticidad, multidimensionalidad y, desde luego, sentido cósmico y ecológico, se hace posible potenciar la comprensión activa de la propensión y proporción ética de cada persona, de cada sociedad, de cada cultura.

Diversos son los aportes desde este enfoque: auto-ética, ética de la comprensión, ética del género humano, antro-po-ética, ética de la solidaridad, ética de la comprensión planetaria, etc. Sin embargo, más allá de las acotaciones hechas sobre ellas, incluso de las elaboradas por el propio Morin, a lo ancho de su producción, lo que hay que destacar es que el pensamiento complejo como tal, es una teoría de inducción ético-humana de un bien pensar en su totalidad.

Pensar complejamente es pensar en todas las posibles consecuencias de las acciones propias en los más diversos ámbitos; es tomar en cuenta eje y extremos de la acción: la intención, los medios, los resultados. Pensar complejamente es trascender con flexibilidad los esquemas mentales, es autorreflexionar sobre los propios actos; es dialogar con las ideas y percepciones de manera incesante; es tomar en cuenta las circunstancias, los contextos, para evitar los errores y las faltas antes cometidos. Es tratar de resolver las fallas de las propias

acciones en un plano ecológico, estar conscientes de que si la reparación no es integral se tendrán efectos negativos, y, en algunos casos catastróficos. Todo en perjuicio del bienestar personal, social, ambiental y de la especie.

Pensar complejamente es trascender los esquemas mentales personales con flexibilidad y autorreflexión sobre los propios actos. De hecho, es considerar la existencia de los dos más opuestos extremos de toda acción: la intención y los resultados. Prevenir las consecuencias negativas de las acciones es una cuestión totalmente ética. Reconocer con prontitud, y en toda su significación, las fallas que como seres humanos se cometen también es absolutamente ético.

Es desplegar un compromiso complejo que implica inquirir y corregir las inequidades, y sus derivaciones, hasta donde sea posible, de lo contrario resulta inadmisibles hablar de acción ética como tal. Es dialogar de forma incesante con las ideas y percepciones respecto de la dignidad humana, y sus formas de vivirla, dentro de los más diversos contextos culturales. Pensar éticamente es pensar complejamente; sistémica-global-multidimensional, es saber que todo en la vida está imbricado, religado, interrelacionado. El bienestar propio es el bienestar de los demás, de la especie y del ambiente; el bienestar de los demás es el bienestar del ambiente, de la especie y del nosotros mismos, esto por ser y pertenecer al gran bucle *individuo/sociedad/especie/ambiente* que retroactúa sobre todos y cada uno de sus componentes.

Así, a partir de este extraordinario armazón, intenso y activo, religante de todas las dimensiones conformantes de una totalidad, se establece el compromiso de actuar con ética, pero con una ética integral, multidimensional, al servicio del bienestar personal, pero también al servicio del bienestar colectivo y del medio ambiente, siempre con proyección futura. En esta tesitura, la gestión del conocimiento, a partir de un pensamiento complejo, constituye una propuesta substancialmente ética. Pensar complejamente es abordar el compromiso ético a través del análisis de la responsabilidad y de los valores que hay que tomar en cuenta al momento de buscar, producir, sistematizar y aplicar las informaciones y los conocimientos, sobre todo aquellos relacionados con la compleja y multifacética condición humana.

CUARTA.- *La naturaleza del hombre es cultural, un individuo único no es pensable sino como abstracción; el respeto a la dignidad humana exige el respeto cultural.* Sujetos éticos, seres en conexión, en intimación con todo y para todo, que reconocen su vínculo y responsabilidad de cara al todo planetario, más allá del prójimo y del *alter ego* humano. Seres socio-culturales cuya potestad surge de una dependencia original entre sapiencias, lenguajes, sentires; autónomos en términos relacionales y relativos en términos absolutos. Autonomía que no es libertad total, emancipada de toda dependencia, sino dependiente de su entorno: biológico, social, cultural. Seres vivos que resguardan esa autonomía con el carácter de su medio ambiente, del que penden. Sujetos éticos de última generación que no ostentan sólo buena voluntad; que no meros sujetos reglados y comprometidos políticamente contra las injusticias de sus sociedades, inadmisibilidad global de nuestra vida planetaria.

Progresión ideológica moriniana que admite no oponer al sujeto moral con el indivisible conjunto universal. Precisión ética que exhorta a introducir nuevas relaciones con el mundo; su reconciliación con él y el rechazo de una mera analogía objetivadora e instrumental. Hechura ética que prescribe propulsar la dignidad humana y el respeto a todos los miembros de la sociedad humana; que considera la sostenibilidad integral de las condiciones de vida digna como las más apropiadas; que instituye la justicia humanista dentro de la habitabilidad del planeta, mecanismo inevitable de subsistencia para la vida humana.

Pero sobre todo, desde Panikkar, ética naciente que establece las bases del diálogo como alternativa a los fundamentalismos, dogmatismos, censuras e intolerancias de las culturas hegemónicas, a más de la supresión de los monolingüismos, colonialismos y arrebatos religiosos. Antropo-versión panikkariana que ostenta complejo grado filosófico, pues en un mundo reciamente entrelazado, más que mera coexistencia y ausencia de violencia, la realidad multicultural inquiera algo más para el ascenso de la humanidad; y es ahí donde el diálogo intercultural se hace utensilio estratégico.

Desde la tolerancia y el respeto por la dignidad humana las culturas han de buscar la comunicación y el encuentro para abrir un camino que lleve a la justa interculturalidad, a la convivencia fecunda y al enriquecimiento humano; decidido compromiso ético por la paz. Pero no habrá paz sin diálogo, y éste no será viable sin el reconocimiento mutuo de las diversas tradiciones culturales, de la singularidad de cada iniciativa cultural. En sí, para Pa-

nikkar, el diálogo entre personas y grupos humanos no es un dato de hecho; en todo caso, es un horizonte que sólo puede delinarse gradualmente. El dato de hecho es la situación histórica de pluralismo en la que se encuentra precisada la humanidad, toda. Lo que representa la formal y práctica incógnita de la coexistencia humana sobre el planeta, dada a partir de la simultaneidad de dos tramas principales: por un lado, la inevitable interferencia y fricción recíprocas entre enfoques diversos en el mundo, por el otro, el choque y la oposición obligados que ocasionan consternación y enfado, traducido, todo, en discordancias fácticas entre culturas.

El mundo es plural y culturalmente diverso. Desde las más extensas metrópolis hasta las más diminutas y disgregadas comunidades del orbe denotan esta diversidad. Frente a un intento de homogeneidad dogmatizada, manufactura de los anchos procesos de una globalización cultural, hoy, infinidad de personas, de sociedades y grupos, de congregaciones y culturas, resisten las presiones de una normalización cultural; de una supresión del *otro*, un *otro* desigual, incomparable, heterogéneo.

Alcanzar a percibir esta agudeza es equivalente a comprender el ser, y no ser, de la condición humana, lo de suyo único, sus motivos y capacidades de afinidad para quienes son apreciados como compañeros, así como sus desenlaces antagónicos para quienes son considerados adversarios; es equivalente a aperturar una capacidad de diálogo entre individuos y sociedades provenientes de sitios culturales desiguales. Esta es la hechura de comprensión que corresponde a la actualidad y sus proximidades, como referente explicativo de los incontables conflictos interculturales.

Es por ello que hace falta examinar y aceptar lo complejo de los contextos culturales en tanto tales, luego, será viable pasar a la posibilidad de diálogo intercultural; al estudio de sus componentes y procesos en menores y mayores proporciones. En efecto, concebir y aceptar un adjetivo complejo a la eticidad intercultural es un acierto ventajoso porque ella es consubstancialmente anímica, sensitiva, intuitiva, imaginativa, y no puramente racional, por eso es compleja.

De ahí el gran reto para el pensamiento ético-filosófico contemporáneo: el encuentro de una interconexión abierta y viviente entre las experiencias culturales de todos los seres humanos, de todos, bajo dos posiciones extremas: una, la tentativa de anular la diferencia

cultural, monoculturalismo; la otra, la aceptación de una multiplicidad caótica y la reducción a la incomprensibilidad y a la incomunicación, relativismo cultural.

QUINTA.- *Toda disertación sobre una ética intercultural debe aceptar con firmeza teórica y metodológica la posibilidad de objeciones entre culturas diversas.* Temática concéntrica y esfuerzo evolucionista, cuyo principal arranque consiste en abrir la ética filosófica al reconocimiento y aceptación de diferentes estilos de vida, pluriformes de reflexión y derivación moral, y que, sin embargo, también pueden ser suscritos a los beneficios de un auténtico diálogo intercultural.

Una reforma de pasamiento que comporta en sí misma una reforma de vida, aunque no se trata de adaptar la ética a los tiempos actuales, sino, sentida su carencia, preparar y ordenar tales tiempos a la ética. Una regeneración total que puede hacer constreñir la barbarie de las relaciones humanas: intimidaciones, desprecios e indiferencias que corroen y devastan las vidas cotidianas de las personas. Rehechura sistémica que puede contribuir a formar seres civilizados, civiles, cívicos; y que, en su momento, podría suscitar una nueva mentalidad, un nuevo aliento ético para la comprensión del mundo en su totalidad.

Es por ello necesario complementar el principio de universalización de la ética, planteado por el deontologismo, con un principio antropológico que le proporcione estructura y solidos indiscutibles. No obstante se pierda en universalidad, el fundamento de la ética no debe estar basado solamente en la razón; existen, asimismo, otras vías de acceso a lo ético, como el ámbito humano de las virtudes y del refinamiento. A más de, sépase que la necesidad de asentamiento de lo ético no es una exigencia lógica de la conciencia, sino una necesidad metafísica de cómo justificar una preocupación moral por los demás, algo que la lógica universalista de la razón comúnmente desconoce.

Aquí, la preocupación por los *otros* ha de entenderse desde una circunstancia más que lógica, metafísica, que dé cuenta de las capacidades intrínsecas del ser humano para relacionarse con los demás. Se trata de una relación *dialogal*, de acuerdo con Panikkar, en el que los criterios de observancia ética no son pre-supuestos unilateralmente, no se dan por sentados *a priori*. Tampoco se imparten desde un nivel meta-cultural que pueda certificar cierta universalidad para tal gestión, sino que, explícitamente, se establecen en el encuentro mismo con los demás, en sus capacidades de diálogo, de modo que pueda abrirse la posibi-

lidad y comprensión de enfoques desiguales a través de articulaciones casuales, insospechadas, esto, desde luego, sin pretensión alguna por disipar la divergencia de criterios.

Aquí, el problema epistemológico de la comprensión del *otro* ha de ser colectada gradualmente dentro de lo más significativo de sus acciones, dificultad que puede substanciarse por el menoscabo de una plataforma meta-cultural desde donde realizar una interpretación adecuada sobre los ideales éticos de los individuos y grupos coligados a *otras* culturas. Se trata, efectivamente, de llegar a comprender y aceptar la esencialidad de *otras* formas de pensar que buscan también abordar los problemas existentes en las relaciones intra e interculturales. Exegesis impar que denota la existencia de valores diversos, verdaderos y específicos, enraizados en ambientes culturales también diversos.

Así, al afrontar la problemática de las bases hermenéuticas de una ética intercultural es inevitable el encuentro interdisciplinario en el que quedan involucradas las bases tanto antropológicas, como sociológicas, históricas, teórico-lingüísticas, etc., de sujetos pertenecientes a culturas disímiles, donde universalismos y contextualismos irrumpen como propuestas éticas extremas, engañosamente incompatibles, para, involuntariamente, inducir la afluencia de nuevas visiones que permiten dar cuenta de los modos en que se configuran el *ethos* contemporáneo, hoy, dentro de un intento homogeneizante, básicamente impuesto por el aturdimiento de las fuerzas occidentales evidentes.

En estas condiciones, cualesquier proposición sobre una ética intercultural, que se jacte de serlo, debe ponderar la sustentación de la confianza en el arribo de una nueva configuración de la conciencia de los fundamentos éticos de la vida social del hombre, en particular, de aquellas formas que asumen la conjeturación práctica en situaciones conflictivas, para generar condiciones de posibilidad de un diálogo emplazado a sustentar una vida en común. Una plataforma ética intercultural que apueste por la reconstrucción de las condiciones elementales para un diálogo basado en la correlación entre *desiguales*, donde la pluralidad de valores, normas y bienes en conflicto sea reconocida y aceptada.

La consecuencia es irrefutable: conseguir traspasar las fronteras disciplinarias, y sus discursos, para poner en práctica un saber transversal e interdisciplinario que sea capaz de captar lo que hay de fehaciente en el mundo intercultural, esto, en aproximación a formas más pertinentes en el quehacer intelectual humano; arquetipos filtrados e inmunizados por la sabiduría del valor del espíritu humano, donde la sapiencia transcultural pueda integrar

las más de los modos de un conocimiento pleno y del sentido de humanidad que corresponde a la abundancia de la vida planetaria.

SEXTA.- Hoy, todas las civilizaciones del mundo, todas las culturas, viven en interconexión permanente, todas son interdependientes. Aunque, paralelamente, muchas permanecen separadas, dispersas, desvinculadas. A pesar de los ascensos comunicacionales en el mundo se vive una barbarie absoluta al interior de las relaciones entre razas, etnias, culturas, potencias, naciones y superpotencias. Inesperadamente, la unificación tecnológica y económica del mundo también se ha coreado de grandes trastornos y disturbios sociales, políticos, económicos, culturales, ambientales, todos indicativos de la gran crisis de la modernidad.

Crisis multidimensional que abstrae a la crisis intercultural para impedirle mudar hacia la hechura de una verdadera comunidad de la especie humana. Próximos a una sucesión de desastres concurrentes se vivirá un desenlace fatídico si no se decide suplir el trayecto que hoy se sigue en las relaciones interculturales; un contexto de inminentes macroconflictos, en el que las protestas por la trama existente acontecen en los más diversos ámbitos, y a escalas superlativas. Es inexcusable dejar atrás el salvajismo de las ideas y la prehistoria de la desunión humana; es preciso consentir un ascenso de identidad planetaria, conscientes de que el progreso de hoy ha de lograrse sólo desde los suelos de la religazón del hombre, de sus sociedades y culturas.

En sentir de Morin, y de acuerdo con él, la sapiencia ético-cultural de este tiempo obliga a centrarse en una enseñanza primera y universal: todo progreso verdaderamente humano, cultural e intercultural, debe resignificar la ligazón compleja de este particular linaje, de las autonomías individuales, de las participaciones comunitarias y del sentido de pertenencia a la especie humana. Sólo bajo este entendido, se podrá considerar que la plenitud y la libre expresión de los individuos constituye el propósito ético y político de la triada *individuo/sociedad/especie*.

Así, cabe recordar que espiritual y moralmente los individuos crecen y se desarrollan por contacto. Lo mismo aplica a las naciones y a las civilizaciones. En la etapa primitiva, los pueblos vivían como entidades estrictamente separadas. Guardaban celosamente su propia civilización, sus tradiciones originales y las protegían de influencias extrañas. Pero con el progreso de la historia las defensas ceden para dar paso a una interfertilización de las

civilizaciones. Al encontrarse frente a otras culturas, diversifican la propia y la liberan de sus trabas pues asimilan y adaptan las influencias del exterior, lo que a menudo se efectúa mediante un complejo proceso de dar para recibir simultáneamente.

Es por ello que una de las propensiones fundamentales de la sapiencia de hoy ha de ser el avocamiento al examen y estudio de la solidaridad del individuo y de sus sociedades; a la exigencia y rompimiento de las murallas y defensas de los localismos, provincianismos y dialectismos.

A los seres humanos, todos, como sujetos de una misma especie nada de lo propio de los demás les puede resultar ajeno. Enlace que conduce inequívoco al conocimiento y toma de conciencia de la condición que es común como seres humanos, nutrida desde luego, de la muy valiosa e inexcusable diversidad de las personas, de los conglomerados, de las urbes y las culturas, pero sobre todo, de la esencia como ciudadanos planetarios. En este sentido, conviene potenciar en la labor formativa esos símbolos universales que ayuden a crear una comunidad universal, a elaborar una verdadera historia de fraternidad para la humanidad. Porque la humanidad es unitaria urge aprender a impulsar su unidad en las diferencias culturales.

En concordancia con Chiara Lubich, es la fraternidad la que puede hacer surgir proyectos y acciones en la compleja trama política, económica, cultural y social del mundo. Es la fraternidad la que hace salir del aislamiento y abre la posibilidad del desarrollo de las sociedades y grupos más excluidos. La fraternidad convence de que nos necesitamos mutuamente, de que somos seres, culturas y países interdependientes. De hecho, la interdependencia fraterna comporta la elección del diálogo en lugar de la hegemonía; compartir, en lugar de la concentración de recursos y de conocimientos en una sola área del mundo.

Ciertamente, la profunda necesidad de paz que la humanidad expresa que la fraternidad no es sólo un valor, sólo un método, sino un paradigma global de desarrollo político. Por ello este mundo, cada vez más interdependiente, tiene necesidad de políticos, empresarios, intelectuales y virtuosos que pongan a la fraternidad como instrumento de unidad y centro de sus pensamientos y acciones.

SÉPTIMA.- *A la diversidad cultural es preciso preservarla por ser un instrumento que se encuentra más allá de ella misma.* La diversidad cultural es expresión de la voluntad de

ser. El demostrativo esencial de las culturas es su dinamismo: *ad intra* y *ad extra*. No existe ninguna cultura que no cambie o evolucione. La apertura cultural es un signo de madurez plurilateral; cuanto más inmóvil y estancada permanece una cultura, por diferentes motivos: narcisismo, aislamiento físico, más se separa y empobrece. Contrariamente, cuanto más abierta se muestra al intercambio de ideas culturales distintas, más se acrecienta y progresa, siempre que, infaliblemente, se asegure el respeto de la propia identidad cultural.

Dicho de otro modo, la diversidad cultural es expresión real de la creatividad humana más profunda que intenta construirse y ubicarse en un momento dado de tiempo y espacio, sin la cual ser persona carece de todo sentido. Diversidad cultural que es expresión de la voluntad del *ser*, de la realización para una vida plena y en comunión con la propia realidad social; diversidad cultural inserta, no tanto en el ámbito individual-colectivo, sino en el personal-comunitario. En este sentido, escudar la diversidad cultural no se limita tan sólo a la defensa de unos cuantos derechos, sino a la custodia de la creatividad humana que busca su total plenitud.

La conciencia de que el mundo es culturalmente diverso no puede ser rechazada más; el valor de la diversidad cultural deviene un imperativo importante para la interculturalidad. Perspectiva que permite superar, simultáneamente, tanto la homogeneización producto del actual moldeado de globalización, como los fundamentalismos culturales, que aunque se presentan como alternativas a dicha homogeneización, son procesos tan destructivos como ella. Así, la humanidad vive la impostergable alternativa de sacrificar la diversidad cultural por la globalización o, por el contrario, aprovechar ésta para hacer del diálogo intercultural el arranque de beneficios recíprocos entre culturas incomparables.

A la diversidad cultural, entonces, es preciso preservarla, aunque en sí misma no es importante; no se autojustifica en tanto finalidad *per se*, sino como medio e instrumento para algo que se encuentra más allá de sí misma: la concordia de las personas y sus de comunidades *ad extra*, expresión y personificación de un quehacer comunitario extendido. Hablar, por tanto, de diversidad cultural, conlleva a hablar de personas y comunidades humanas que por razones y motivos disímiles han desarrollado modos muy particulares de vida, los cuales, simultáneamente, son creadores de sentido; no tan sólo material, sino también espiritual; no tan sólo individual, sino también colectivo.

No obstante, para Panikkar las culturas no son diversas, son inconmensurables. Cada cultura es un mundo, un universo y no sólo una forma de ver y vivir la realidad, es *otra* realidad. Las culturas no interpretan de modo diferente el mundo, porque no hay cosa tal como el mundo, no hay nada tal como la realidad: cada cultura constituye su propio mundo y su propia realidad. La inconmensurabilidad de las culturas, por tanto, se basa en la idea de que al interior de cada cultura, muchos de sus valores más importantes, como la dignidad, el respeto, la vida, la muerte, o la espiritualidad, por citar sólo algunos, son entendidos de manera desigual y con incomparables matices en cada una de ellas.

Inconmensurabilidad que, de acuerdo con Panikkar, no debe ser confundida con incompatibilidad. Referencia equívoca que degenera hoy día en un discurso segregacionista que considera que las culturas son irreconciliables entre sí, lo que fomenta la disyunción entre ellas sin, desde luego, dar cabida a una genuina interculturalidad. Entendida ésta como el contexto de convivencia entre culturas dispares que incorpora el máximo de respeto a la integridad original de cada una de ellas; interculturalidad referida a la presencia e interacción imparcial de diversas culturas y a la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del *diálogo* y mutuo respeto.

Que las culturas sean inconmensurables no quiere decir que sean comunicables. Una cosa es que sea difícil comparar culturas disímiles y otra que no sean compatibles entre sí, apunta Panikkar: si las culturas consiguen convivir entre ellas es porque, aunque no sean comparables, son, de alguna manera, compatibles. Compatibilidad que, desde el pensamiento complejo moriniano, es observada como un conjunto de dinamismos: diversidad, relación, relatividad, alteridad, ambigüedad, duplicidad, incertidumbre, disconformidad, que son, unos con otros, complementarios, concurrentes y antagonistas.

De ahí, el imperativo ético de procurar que los beneficios de la interculturalidad emprendan acciones transformadoras dentro de toda la comunidad humana, y al interior de cada cultura, para volverse así, hacedoras de solidaridad para *otras* personas, para *otros* grupos culturales.

OCTAVA.- *El hecho de ponderar un modo cultural no implica menospreciar los demás, sino integrarlos.* Los fragmentos del mundo intercultural deben ser reunidos en un conjunto solidario, armónico; integridad que obedece más a su esencia y sus enigmas que a

sus instituciones e insignias. Necesidad de integración del conjunto de la realidad cultural, *toda*, y en todas sus dimensiones, que es captada por el dinamismo intelectual panikkariano, metódico y crítico, para reconstruir la unidad intercultural; para rescatar los fragmentos dispersos, desde los más ostentosos hasta los menos notorios: aquí, nada se repudia, nada se posterga, todo es propicio y complementario.

Ciertamente, hoy surge la necesidad de re-producir una unificación alterna entre *todas* las culturas y sus observancias; aperturarse a los demás, creer, confiar, en la experiencia humana en su conjunto; en la armonía de los seres humanos y del cosmos. Un quehacer indudablemente arduo cuya clave para lograrlo está en agenciar una apertura gradual hacia los demás; en buscar, más allá de la ciencia y la razón, superar anímicamente un único sistema de creencias, una sola visión de la realidad, que sería forzosamente unilateral, monolítica.

Es sólo desde el compromiso intercultural que se puede aproximar a una verdad más amplia, apunta Panikkar, verdad que no posee ninguna de las contenciones culturales desde su particularidad; aquí, no es cuestión de parte alguna, tampoco de parcialidades, es cuestión del *todo*; de la relatividad de las partes del *todo*, pero no como relativismo, sino como valor trascendental de cada parte de lo indisoluble, donde cada práctica reclama el *todo*, *totum*, y lo busca de manera incondicional; pero ve el *totum in parte et per partem*, en sus propias categorías y desde su perspectiva.

Introversión que ha de partir de un diálogo intracultural; una alocución interna con la propia cultura que se interpela a sí misma, a la relatividad de sus creencias y *mythos*, sin recusar el reto al cambio; un diálogo intracultural que cada uno debe emprender desde la propia cultura. Un camino de encuentro y enriquecimiento religador, de interrelación pacificada y de interpenetración *dialogal* de todos los trayectos que se cree pueden cimentar una genuina integridad intercultural.

Procesos de armonía multicultural que Morin justifica a partir de la producción de un diálogo de saberes y una civilización de las ideas. Aunque más que en un contenido de saberes, la acentuación la pone en la alteridad y la alternancia socialmente construida que los contiene, lo que, en sí, representa uno de los mayores desafíos que la interculturalidad debe sortear. Pre-ocupación por una armonía entre realidades culturales diversas y pensamientos incomparables, que fluye como principal característica de la propuesta panikkarina: ecume-

nismo que no se halla en la reducción a un denominador común; que busca, no un pretendido e imposible recogimiento universal, sino la armonía invisible de todas las sujeciones culturales, cuya riqueza está en ser partes de un *todo* conexo y solidario.

Ecumenismo altamente complejo, desde la óptica moriniana, que busca la restauración de la unicidad, el acuerdo entre posturas culturales extremas, que si bien parten de la misma base, salvaguardan componentes característicos innegables, difíciles de solucionar. Ecumenismo iniciado por Panikkar que debe ser madurado gradualmente; porque la única cosa que de verdad debe intentarse es lo imposible. Así, de acuerdo con Panikkar, cada forma cultural debe intentar aproximarse a *otras* usanzas; es momento de aprender a adaptarse al tiempo presente, de dejarse acometer por la expresión de dogmas desiguales, de sus legados y emisarios, pues el beneficio de la experiencia ajena espreciado indispensable para el quehacer filosófico intercultural.

Para Panikkar, esto representa un esfuerzo legítimo en *pro* de la unión y de la avenencia entre actitudes diferentes frente a la existencia de una entidad holista, armónica, solidaria como es la humanidad. Cualidad original que engloba y une diferencias, que une a las personas y a sus culturas a pesar de sus orígenes, posiciones y oposiciones. Tolerancia auténtica que no requiere destruir los puntos de vista inaceptables; pues no hace falta desleír las propias valías para poder aceptar las de los demás.

Durante mucho tiempo los contactos entre culturas han sido un espacio de confrontación. La interculturalidad pretende que, lo antes posible, se conviertan en un espacio de negociación, que debe tender a ser un espacio de cooperación, para acabar y ser un espacio de humanización. Una iniciativa que se caracteriza por un compromiso social, por sus visiones plurales, interculturales, transdisciplinarias y descentralizadas. Un enfoque crítico y activo en las cuestiones sociopolíticas.

NOVENA.- *No existe un paradigma de comunicación humana, sino múltiples formas de interacción comunicativa.* Formas resultantes y operantes de una amplia diversidad de sentidos que son percibidos y reproducidos de manera subjetiva, social y cultural. Acción comunicativa y expresiva, capacidad del hombre para enunciarse y hacerse entender, que es captada por Morin, y su pensamiento, para considerar que lo complejo también está presen-

te en la gestión comunicativa y expresiva humana, esto, con grandes e inquietantes rasgos de confusión, desorden, desorientación, ambigüedad e incertidumbre.

Comunicación humana que representa todo un sistema complejo promovido por variables tanto internas como externas que custodian relaciones multicausales, discordantes, multiformes, híbridas, debido a la correlación intercultural que les da origen. Perspectiva ecológica, útil orientación dentro del pensamiento complejo, provisora de la posibilidad de tratar contextual y multidimensionalmente un fenómeno determinado, que hoy permite pensar a la comunicación humana como una multiplicidad irreductible; como un *complexus* de fenómenos que no pueden simplificarse ni reducirse unos a otros; que reúnen en sí determinaciones subjetivas e individuales, sociales y culturales, que hablan y hacen hablar dentro de un determinado intento comunicativo.

Ideas que no implican la renuncia a los conocimientos producidos por las ciencias de la comunicación, muy beneficiosos, ni al abandono de la búsqueda de la objetividad, ya que al incluir en la observancia de la interacción comunicativa dimensiones subjetivas, sociales y culturales, se gana en objetividad, se gana en el entendimiento de los fenómenos consecuencia de dichas interacciones; trama y urdimbre de la existencia humana, que como enigma de maniobras expresivas genera de manera inevitable incertidumbres, paradojas y antagonismos.

El objetivo es claro, por un lado, aceptar que en los intercambios lingüísticos los individuos se comunican no sólo con el uso del lenguaje verbal, sino también con otros sistemas semióticos que se organizan, coestructuran y coexpresan, yuxtapuestos a la expresión oral. Por el otro, salir del dualismo que contrapone pares de instancias singulares: persona y naturaleza, cuerpo y mente, objetividad y subjetividad, forma y función, hecho y valor, emisión y significado, etc. Desunión, rompimiento, entre el carácter interior y la forma exterior que es raíz de la división entre las dos más potentes corrientes de pensamiento lingüístico: el estructuralismo y el generativismo.

Posiciones, ambas, que olvidan que en la acción comunicativa humana hay, al mismo tiempo, una reciprocidad manifiesta de interrelación entre los ámbitos interior y exterior del individuo. Por tanto, asienta Basarab Nicolescu, en oposición al modo de pensar que divide el conocimiento de las ciencias de la comunicación en glebas amuralladas, es preciso ceñirse a un pensamiento complejo que apunte a una transdisciplinariedad para facilitar, en red,

una re-ligación de lo dividido; la unidad compuesta por la acción simultánea de varios niveles de la realidad.

Lo que, desde un análisis procedimental de la acción comunicativa, impone la necesidad de integrar en lugar de separar o reducir, y que aunado al principio hologramático, también base del pensamiento complejo, demuestra que no sólo la parte está en el todo sino que el todo está en las partes, en cada una de las partes que hacen a la comunicación humana un compuesto posible. Circunstancia que obliga a abandonar la idea que reduce el sentido al significado, el significado a la información y la información al dato.

Así, desde Morin, y en afinidad con su ontología de lo complejo, se puede desvelar entonces que, por su carácter polisémico, el término comunicación implica la idea de que no hay nada sustancial y objetivo que le corresponda, por lo que es más apropiado hablar de interacción comunicativa; que no existe un paradigma de comunicación humana, sino múltiples formas de interacción comunicativa, las cuales son resultado y productoras de la amplia diversidad de sentidos que a su vez son devengados social, cultural y subjetivamente; y que no hay unidad de sentido y significado, pues ambos, inicialmente fijos, son deconstruidos y reconstruidos durante el intento de ciertas interacciones comunicativas, en este caso, interculturales.

De ahí el deber de pretender romper la noción de linealidad a que hacen referencia los estudios sobre los movimientos expresivos y de la comunicación entre culturas diversas; pues sólo desde un pensamiento complejo es que las ciencias de la comunicación podrán salir de su reclusión y extender el alcance de sus investigaciones. Se trata, desde Panikkar, de una disposición evidentemente ética que remite al diseño y construcción de un suelo viable de relación y comunicación humana, donde los procesos de auto-reconocimiento y hetero-reconocimiento promuevan la posibilidad de trascender, a través de un auténtico diálogo, las relaciones asimétricas de incomunicación o ex-comunicación dentro de los más diversos encuentros culturales a nivel planetario.

DÉCIMA.- *El enfoque intercultural debe estar presente en las políticas públicas de todo Estado.* Políticas gubernativas cuya universalidad aplicativa que las caracteriza sea efectiva en los hechos, y repetidamente adheridas a la realidad del conglomerado social de que se trate. Políticas estatales aptas a un diálogo de respeto a la diversidad de cosmovisio-

nes, sabidurías e informaciones, en igualdad de oportunidades, así como a la comprensión y vivencia de la riqueza cultural en toda su diversidad; políticas públicas, intrincada red de factores diversos: instituciones, organizaciones varias, individuos heterogéneos, grupos comunitarios, partidos políticos, etc., que aspiren a una medida por comprender, tolerar e incluir, lo que previamente ha sido extraño y externo.

Hechos concretos que respeten la pluralidad cultural y establezcan un sentido gubernativo traducible a esa realidad. Un conocimiento por identificación, dice Panikkar.

Hablar de política, entonces, obliga a la reflexión sobre valores, instituciones y prácticas, que son fragmento de una realidad social constructora de significados y estilos de vida, propia y compartida, dentro de un parámetro cultural. A lo que la UNESCO ha sumado, además de los derechos primordiales de todo ser humano, una adhesión a sistemas que verdaderamente afirmen su pleno vivir y existencia, en un momento dado y en un espacio determinado. Así que, desde esta perspectiva, ninguna cultura es valorada como superior o inferior, como avanzada o atrasada; cada una tiene sus propios valores, costumbres y dogmas para proveer un pleno vivir y existir a sus vinculados.

Desde Morin, hoy que las acciones gubernativas son intrínsecamente inciertas, formular e implementar un enfoque intercultural en las políticas públicas es un reto complejo y permanente, tanto en el ámbito cotidiano y material, como en el gubernamental y jurídico, lo que implica superar paredes interdisciplinarias y rebasar murallas culturales. El objetivo: lograr políticas públicas con una real dirección intercultural basada en consensos y procesos multidisciplinarios y multisectoriales que legitimen la esencia y los saberes de las distintas culturas a lo ancho del orbe. Para ello, de acuerdo con Panikkar, es necesario desestabilizar las ideas y los convencimientos enraizados en lo más profundo de las culturas, luego, decidirse y proponerse abrirse hacia los demás, a escuchar lo que los *otros* también tienen que decir.

Perspectiva intercultural en políticas públicas que exige se haga efectiva la participación humana en su totalidad, que las necesidades y propuestas se traduzcan, como también inscribe Panikkar, a un lenguaje inteligible para lograr una comunicación lingüística sobre, al menos, un mínimo de agrado y respeto por el *otro*, aquí el gran protagonismo de los Estados. Inmenso reto y gran responsabilidad para incitar, organizar, articular, y comprometer, a todos los actores sociales: gobiernos, iniciativas privadas y ciudadanías, para lograr

una mayor efectividad en la construcción de verdaderas políticas públicas referentes a la interculturalidad mundial.

Políticas públicas que busquen corregir inequidades, reducir aspectos negativos y resolver problemas que se presentan en sectores de roce cultural específicos. Políticas públicas sobre culturas diversas que instituyen peculiaridades y riquezas, dimensiones humanas y espirituales; culturas a las que no se pertenece, sino que se es parte de ellas, que no sólo se les piensa, sino se les vive. De ahí la importancia de pensar a la intercultura en las políticas gubernativas, políticas públicas obligadas a borrar los malentendidos que la historia nos ha traído o que la circularidad del tiempo nos obliga a recibir. Compromiso de los Estados orientado, siempre, a la solución de situaciones socialmente problemáticas, en este caso, sobre la interculturalidad.

Este enfoque perfilado en el terreno político exige, por tanto, una otra peculiaridad, más escrupulosa, para entender a los *otros* no sólo desde las propias articulaciones discursivas sino también desde las prácticas ajenas que conforman y confirman sus identidades. Un encuentro ético que implica que lo propio de la política es asumir que los sujetos sociales, y sus movimientos grupales, también conquistan espacios de poder a partir de vicisitudes volitivas y no exclusivamente racionales.

Evidencias conceptuales que mueven y dejan de lado una visión monolítica de las cosas, de las sociedades y sus culturas; y desde ahí, en un suelo entre iguales, allegan la posibilidad de cimentar un *diálogo* en el que cada uno pueda proyectar su criterio de una manera inteligible para los demás, lo cual, se refrenda, precisa de una comunicación lingüística libre, efectiva, y a partir de ahí, si se consigue el mutuo entender, se podrá descubrir la verosimilitud de los conceptos de los demás dentro de sus respectivos contextos; pero sobre todo, la potencialidad de un entendimiento comunitario de magnitudes alcanzables.

DÉCIMA PRIMERA.- *Dignidad humana y derechos humanos universales como límite a las prácticas culturales ancestrales.* Todo ser humano tiene derecho a la cultura, incluido el derecho al disfrute y desarrollo de la vida e identidad culturales. Sin embargo, los derechos culturales no son ilimitados. Existen y deben existir limitaciones legítimas y sustanciales a prácticas culturales ancestrales, incluso a tradiciones muy consolidadas, que atenten contra la dignidad humana de las personas. Hoy, ninguna cultura puede reclamar legítimamente

tener derecho a vulnerar la integridad física o moral de las personas por sus características de género, raza, clase, nación, credo o nivel educativo, y por sobre su propia dignidad humana.

Las culturas tradicionales no son un sustitutivo de los derechos humanos; son el contexto cultural en donde los derechos humanos deben ser establecidos, integrados, promovidos y protegidos. Aunque tales derechos deben plantearse de manera tal que obtengan pleno sentido y sean relevantes para los diferentes contextos culturales. Por ello, es necesario no circunscribir los derechos humanos a su sólo enclave dentro de unas determinadas culturas, sino recurrir a los valores propios de esas culturas tradicionales para reforzar la aplicación y relevancia de los derechos humanos como universales.

Intentar llevar acabo una aplicación universal de los derechos humanos sin hacer referencia a las particularidades culturales, o a los derechos autóctonos identitarios, sólo hace disminuir su fuerza ética. Hoy, es necesario resaltar los valores comunes y básicos que comparten todas las culturas: el valor de la vida, el orden social y la protección contra la arbitrariedad de los poderosos. Esos valores básicos están plasmados en los derechos humanos. Las culturas tradicionales deben ser consideradas y reconocidas como colaboradoras en la promoción de un mayor respeto de los derechos humanos y de su observancia. El reconocimiento y el aprecio de los diferentes contextos culturales particulares contribuyen a facilitar, más que a limitar, el respeto y la observancia de dignidad humana.

Los derechos evolucionan a medida que evolucionan las culturas. No son entidades fijas. Es por ello que su exigibilidad no debe depender de un refrendo legislativo; por el contrario, deben emerger como atributos que se han hecho valer contra prácticas opresivas que los desconocen o menoscababan. Son derechos subjetivos que emanan de la dignidad humana y que la resguardan, porque ellos combaten la dominación arbitraria apoyada en desiguales relaciones de poder social, donde algunos individuos imponen a otros ser instrumentos de sus propios fines. Así, se habla de tales derechos como una ideología universal comprometida para encarar la opresión. Los derechos humanos universales no imponen un patrón cultural, sino el estándar legal de la mínima protección necesaria para la propia dignidad humana. Los estándares universales deben ser el mínimo moral, mientras que las particularidades culturales ofrecen diferentes marcos para favorecer o impedir la labor de los derechos humanos. El debate entre universalismo y relativismo no tiene sentido. Los

ideales universales de los derechos humanos y las particularidades y sensibilidades culturales pueden reconciliarse.

La clave para salir de todo relativismo está en la integración de saberes, que no sólo implica más información o conocimiento, sino más sabiduría basada en una racionalidad bien entendida, es decir, una racionalidad completa. Un querer racional completo que lleva al hacer, y éste al sentir afecto, porque no se trata sólo de inteligencia, sino también voluntad. De manera que en la práctica, el relativismo se combate más eficazmente desde el querer que desde el entender. Un querer que se moldea en los hábitos, en la práctica de las virtudes, más poderosas que la erudición más refinada. La razón está para cuidar los afectos, no para ignorarlos, ni para ser esclavo de ellos. Sin racionalidad no hay virtud moral ni se pueden adquirir competencias. La racionalidad es importante para la felicidad. La moralidad lleva a la racionalidad completa, a decisiones prudentiales y a relaciones cooperativas.

Los derechos humanos están reseñados para la reafirmación la dignidad humana de toda persona humana, que por el hecho de serlo, ya que es portadora de atributos autónomos que deben ser reconocidos y protegidos por los Estados. Ellos son inherentes al ser humano y no requieren de ningún título específico para adquirirlos. No resultan de una adjudicación o cesión de los Estados, cuya función con respecto a ellos es de reconocimiento, respeto y protección. Basta con ser persona humana para ser titular de los derechos humanos.

Los derechos humanos son el antídoto ideado por la humanidad para enfrentar la opresión. Los derechos humanos, por tanto, son bienes conquistados. La conquista radica en que ellos se benefician de un régimen de protección a escala nacional e internacional. Así, es un error sostener que los derechos humanos son una idea occidental. En realidad, son la evidencia de la capacidad moral de la humanidad para proteger, bajo el poderío de la ley, las condiciones necesarias para que la dignidad humana sea respetada.

DÉCIMA SEGUNDA.- No hay criterios universales que permitan juzgarlo todo bajo una perspectiva única, un único principio. Los derechos fundamentales deben ser estructurados de modo más plural a través de un diálogo intercultural. La locución de hombre no es un universal cultural, tampoco lo es la de individuo, menos aún las propias nociones de sociedad, cultura, democracia, orden, derecho, o derechos humanos. De esta manera, aunque la

paz puede ser considerada un característico de carácter universal, hay tantas culturas de la paz como percepciones sobre ella, por ende, el orden mismo, el derecho y los derechos humanos, sólo constituyen una cultura de la paz entre *otras*, y no necesariamente la más recurrida por su efectividad aplicativa.

Reconocer este hecho en la práctica, no intentar sustituir con dicha cultura de la paz a *otras* estimaciones; no intentar transformarla en el punto de referencia universal, es fundamental para no caer en el despotismo o absolutismo del derecho, de los derechos humanos, a decir de Vachon. Por consiguiente, hay que plantearse serias cuestiones con respecto a las nociones de interculturalización y universalización del derecho y, más específicamente, de los derechos humanos. Es preciso hacer conciencia de que los referentes de estas notaciones e interrogantes no son de carácter universal.

La situación existencial del género humano es fundamentalmente pluralista. Compare un mundo, pero este mundo no es sólo objetivo. Los enfoques sobre éste, las subjetividades, también forman parte de él. Por tanto, de acuerdo con Vachon, y en la misma línea con Panikkar, es inapropiado limitarse sólo a la consideración de las construcciones de los derechos humanos desde un paradigma meramente intelectual; es preciso inscribirlas dentro de otro tipo de configuraciones de sentido: invisibles, subyacentes, que los abordan como *mythos*. Como horizontes invisibles de acción y pensamiento que se revelan sólo gracias al encuentro y al diálogo con otros *mythos*.

Consecuentemente, es impropio tratar de trasladar los derechos humanos, radicalmente occidentales, a otras posiciones culturales de manera intempestiva, lo correcto es intentar entender cómo ellos se exteriorizan a través de *otras* representaciones, luego entonces, se podrá reproducir el sentido de esas *otras* perspectivas culturales dentro del propio espacio constitutivo de los derechos humanos. La idea substancial radica en lograr superar la construcción de un sistema jurídico de tales derechos con la referencia única, jurídico-política, del Estado-nación de la cultura occidental vigente.

Los derechos capitales deben ser estructurados de modo más plural a través de un diálogo entre las culturas jurídicas del occidente moderno y *otras* culturas jurídicas evidentes: étnicas, populares, etc. De ahí que no se trata de intimar la cuestión de la transferibilidad, o no, de los derechos humanos dentro de los más heterogéneos contextos culturales, de sus posibilidades y condiciones; tampoco de indagar si los *otros* también sostienen alguna sig-

nificación de los derechos humanos y, en caso afirmativo, cuál es y cómo dialogar con éstos, con el fin de llegar a una posible interculturación de tales derechos. La cuestión radica, más bien, en advertir qué es lo que se puede aportar y acoger desde diferente perspectiva, desde los más diferentes enfoques sobre los derechos humanos emergentes en el mundo o sus equivalentes funcionales.

El análisis del sistema jurídico de unos derechos humanos universales requiere de un enfoque dialogal, de *dia-logos*, que traspase el *logos*, la razón, para agenciar un sitio común que el *logos* insociable de ningún modo puede expresar: el mito. Es necesario sacar el estudio del pluralismo jurídico de lo dialéctico en que se encuentra prisionero; liberarlo del totalitarismo del *logos*, lo cual sólo puede llevarse a cabo por una aproximación *dialogal*. Se trata de alcanzar desde el interior y en una aproximación mítica personal, los mitos profundos que sostienen y nutren los sistemas jurídicos de las distintas culturas. Dejarse interpelar personalmente por ellos y por aquello que trasciende, impregna, distingue y pone en relación estas culturas jurídicas respectivas.

Las diferentes culturas no aportan sólo respuestas diferentes ante cuestiones análogas de los derechos, sino que cada una de ellas desarrolla preguntas originales en función de su visión de ese cosmos, de su dimensión mítica del encuentro y del intercambio con ese universo. Así, de la capacidad de decisión que se tenga para llevar a cabo un verdadero diálogo intercultural respecto de unos derechos humanos universales, entre las más distintas tradiciones culturales existentes a lo ancho del orbe, dependerá la posibilidad de apuntalar el trazo de una ruta verdadera de tales derechos, no impositiva, que conduzca al progreso del respeto mutuo y al comedimiento de la paz mundial, pero, sobre todo, a la ratificación de la dignidad humana como plácet de interacción universal, donde la contribución de todas las culturas es legítimamente admisible.

BIBLIOGRAFÍA

- Abatedaga Nidia, “Comunicación y Prácticas de subjetividad colectiva”. *Revista Memorias de las Jornadas de Investigadores en comunicación*. UNSJ, Argentina, 2006.
- Abraham Tomás, *Historia de una biblioteca: De Platón a Nietzsche*. Bs. As. Editorial Sudamericana S.A. 2011. pp. 166-170.
- Aguado J., *Comunicación y cognición*. Sevilla, Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2003.
- Altmann G., Koch W. A., *Systems: New Paradigms for the Human Sciences*. Berlin; New York, Gruyter, 1998.
- Attali Jacques, *La escuela de pasado mañana*. París, Perspectivas, vol. XXVI, n° 3, 1996.
- Augé Marc, *El sentido de los otros. Actualidad de la Antropología*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Baczko Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.
- Barry Brian, *Culture and equality*. Boston Massachusetts, Cambridge: Polity Press, 2001.
- Barth Fedrick, *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica. 1976.
- Barth Fredrik, *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*, México, FCE. 1976.
- Basu Kaushik, *Beyond the invisible hand, groundwork for a new economics*. New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 2011.
- Bateson Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Planeta-Carlos Lohlé, 1991.
- Beck Robert, *Perspectives in Philosophy*. New York, Rinehart & Winston, INC., 1961.
- Beck Ulrich, *¿Qué es la globalización?, falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Benhabib Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- Beriain Josetxo, *Modernidades en disputa*. Barcelona, Anthropos, 2005.
- Berkowitz Marvin and Nucci L., *Mental Reasoning*, Wisconsin 1986. “Symposium conducted at the meeting of the American Educational Research Association”, Chicago, 1997.
- Bermúdez Olga, *El diálogo de saberes y la educación ambiental*, Bogotá, Unibiblos, 2005.
- Beyer B. K., *Enseñar a pensar*. Bs. As., Troquel S.A. 1998.
- Boaventura de Sousa Santos, *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*. Lima, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.
- Boaventura de Sousa Santos, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 1998.
- Boff Leonardo y Boff Clodovis, *Cómo hacer teología de la liberación*. Barcelona, Anthropos, 1986.
- Borges Jorge Luis, *La biblioteca, símbolo y figura del universo*. Barcelona, Anthropos, 2004.
- Borsani-Gende-Padilla, *La diversidad, signo del presente: ensayos sobre filosofía, crítica y cultura*, Buenos Aires, Del signo, 2009.
- Boutros-Ghali, *Unity and Diversity: The Contemporary Challenge*, discurso pronunciado ante la Conferencia sobre la Diversidad Cultural Mundial, Sydney, Centro de Información de Naciones Unidas, comunicado de prensa, 1995.
- Bunge Mario, *Understanding the World*. Boston, Dordrecht-Boston: Reidel, 1983.

- Calderón Katya, *La vida que enseña*, Nociones de educación permanente, Costa Rica, EUNED, 2006.
- Castells Manuel, *Comunicación y Poder*. Madrid, Alianza, 2009.
- Castells Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Castells Manuel, *Un paso más hacia la Inclusión Social*. Madrid, Ed. Plataforma de ONGs de Acción Social, 2003.
- Colomer Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990.
- Cornforth Maurice, *El materialismo y el método dialectico*, México, Sociedad Mexicana de Difusión Cultural A.C. 1961.
- Cortina Adela, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*. Madrid, Ed. Santillana, 1996.
- D'Ancona Ma. Cea, *Metodología Cuantitativa. Estrategias y Técnicas de Investigación Social*. Madrid, Editorial Síntesis, 1996.
- Dascal Marcelo, *Filosofía del lenguaje II. Prágmática*. Madrid, EIAF, TROTTA, 1999.
- Diccionario de la Lengua Española, T. I, Vigésima edición, 1984.
- De Lora Pablo, *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*. Madrid, Alianza, 2006.
- Delors Jacques, *La educación encierra un tesoro*. Madrid, Santillana, UNESCO, 1999.
- Douglas William, "Las Fronteras: ¿Muros o Puentes?", *Revista Historia y Fte. Oral*, N° 12, Barcelona, 1994.
- Durán Teresa, "Contacto Interétnico Chileno Mapuche en la IX Región", *Revista Cultura, Hombre, Sociedad*, Temuco, 1984.
- Echazarreta José, *Lengua Castellana y Literatura. Siglo XX*. Madrid, Editorial Editex, 2009.
- Entelmann Remo F., *Teoría de conflictos*. Buenos Aires, Gedisa, 2005.
- Fatone Vicente, *Filosofía y poesía*. Bs. As., Emecé, 1954.
- Fazio Mario, *Historia de la filosofía: IV Filosofía Contemporánea*. Madrid, Editorial Palabra, 2004.
- Fazio Mario, *Historia de la filosofía: IV Filosofía Contemporánea*, Madrid, Editorial Palabra, 2004.
- Finkielkraut Alain, *La derrota del pensamiento*. Barcelona, ANAGRAMA, 1987.
- Fornet-Betancourt Raúl, *Cultura y poder*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- Fornet-Betancourt Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Brouwer, 2001.
- Foro para filosofía intercultural 1, 2000. Online: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm> ISSN 1616-2943. Fuente: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 1, 1996.
- Foucault Michel, *Tecnologías del Yo*. Barcelona, Paidós, 1990.
- Frankl Viktor E., *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, Herder, 2003.
- Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1992.
- Giddens Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Taurus, 2000.
- Giménez Gilberto, "Modernización, Cultura e Identidades Tradicionales en México". México, *Revista Mexicana de Sociología*, N° 4, 1994.
- Gottfried W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Ed. Ezequiel de Olaso, 1982.
- Goulet Denis, *Biological diversity and ethical development*. New York, en ICIS FORUM, Volume 22, Number 1, 1992.
- Greene Graham, *The third man*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2009.
- Grousset Rene, *Hacia un nuevo humanismo*. Madrid, Guadarrama, 1957.
- Guenádievich Malinietski Gueorgui, *Fundamentos matemáticos de la sinérgica. Caos, estructuras y simulación por ordenador*. Moscú, Editorial URSS, 2008.

- Hall Stuart, *La cuestión multicultural*. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Quito, Envi6n Editores IEP-Instituto, 2010.
- Herrera Joaqu6n, *El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y cr6tica de la raz6n liberal*. Bilbao, Descl6e de Brouwer, 2000.
- Horkheimer Max, *Teor6a cr6tica*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1998.
- Husserl Edmund, *Conferencia incluida en el volumen Crisis de las ciencias Europeas y la fenomenolog6a trascendental*. Madrid, Critica, 1991.
- Izutsu Toshihiko, *Sufismo y tao6simo*, Vol. 2, Madrid, Ed. Siruela, 1997.
- Jauss Hans Robert, *Las transformaciones de lo moderno*. Madrid, Visor, 1995..
- John Dalla, *El imperativo 6tico. Por qu6 el liderazgo moral es un buen negocio*. Barcelona, Paid6s, 1999..
- Joignant Rond6n Alfredo, *Los enigmas de la comunidad perdida: historia, memoria e identidades*. Bs. As. Editores independientes, 2002.
- Jolicoeur Luis, *El cristianismo aymara: ¿inculturaci6n o culturizaci6n?*, Washington D.C., Library of Congress Cataloging, 1997.
- Jung Carl G., *El Hombre y sus S6mbolos*. Barcelona, Ed. Paid6s, 1999.
- Kavanagh William, “La Naturaleza de las Fronteras”. *Revista Historia y Fte. Oral*, N6 12, Barcelona, 1994.
- Kliksberg B., *Hacia una econom6a con rostro humano*. Buenos Aires, FCE, 2002.
- Kosko Bart, *Pensamiento borroso*. Barcelona, Cr6tica, 1995.
- Kuhn Thomas S., *La estructura de las revoluciones cient6ficas*. M6xico, FCE, 1971.
- Kuhn Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- K6ng Hans, *Proyecto de una 6tica mundial*, Espa6a, Planeta, Agostini, 1994.
- Kuper Adam, *Cultura. La Versi6n de los Antrop6logos*. Barcelona, Paid6s, 2001.
- Kymlicka Will, *Ciudadan6a multicultural. Una teor6a liberal de los derechos de las minor6as*. Barcelona, Paid6s, 1996.
- Kymlicka Will, *La pol6tica vern6cula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadan6a*, Barcelona, Paid6s, 2003.
- Laszlo Ervin, *Discurso Conmemorativo ante Goi Peace Foundation*. Tokio, 2001.
- Lederach John, *Construyendo la paz. Reconciliaci6n sostenible en sociedades divididas*. Bilbao, Bakeaz Gernika Gogoratuz, 1998.
- Lemieux Emmanuel, *Edgar Morin: vida y obra del pensador inconformista*, Barcelona, Kair6s, 2011.
- Legaz y Lacambra Luis, *Filosof6a del Derecho*. Barcelona, Editorial Bosh, 1978.
- *Les droits culturels. Projet de d6claration*, Paris, Meyer-Bisch., 1998/Fribourg, Unesco, /Editions universitaires.
- Linton Ralph, *La cultura y la personalidad*. Madrid, Fondo de Cultura Econ6mica, 1976.
- Luhmann Niklas, *Sistemas sociales*, M6xico, Editorial Iberoamericana, 1991.
- Lund Rex, *Sue6os: Metaf6sica*. M6xico, Editorial G6minis, 2001.
- Maalouf Amin, *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Manfred A. Max-Neef, Antonio Elizalde, M. Hopenhayn, *Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Barcelona, Icaria Editorial, 1992.
- Malmberg Bertil, *La lengua y el hombre. Introducci6n a los problemas generales de la lingü6stica*. Madrid, Istmo, 1973.
- Mardones Jos6 Mar6a, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religi6n*. Barcelona, Anthropos, 1998.
- Marka Wi6ay, *La diversidad como presupuesto para la armon6a entre los pueblos*. Barcelona, Fortress Press, 1993.

- Martuccelli Danilo, “La irreductibilidad de los bienes sociales”, *Revista de Humanidades*. Santiago, UNAB, 1997, Marx Charles, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Frankfurt, Fischer, 1971.
- Mateos Juan, *Análisis semiótico de los textos: introducción, teoría, práctica*. Madrid, Preses Universitaires de Lyon, 1979.
- Marx Charles, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Frankfurt, Fischer, 1971.
- Mead George, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, Studio/Básica, 1982.
- Morin Edgar, *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Madrid, Paidós, 2009.
- Morin Edgar, *Ciencia con conciencia*. Barcelona, Anthropos, 1984.
- Morin Edgar, *Coloquio Intelligence de la Complexité: Épistémologie et Pragmatique*, Cerisy-La-Salle, 2005.
- Morin Edgar, *El Método 4, Las Ideas*. Madrid, Cátedra, 2001.
- Morin Edgar, *El Método 5, La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2003.
- Morin Edgar, *El método 6. Ética*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2006.
- Morin Edgar, *El método, III: El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Cátedra, 1988.
- Morin Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- Morin Edgar, *L'intelligence de la complexité*. Paris, L'Harmattan, 1999.
- Morin Edgar, *La mente bien ordenada*. Ediciones Seix Barral, 2000.
- Morin Edgar, *La Méthode II. Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris, Seuil, 1973.
- Morin Edgar, *La Méthode 3. La Connaissance de la Connaissance*. Paris, Seuil, 1986.
- Morin Edgar, *La unidad del hombre como fundamento y aproximación interdisciplinaria*, Madrid, Tecnos/Unesco, 1983.
- Morin Edgar, *La Vía: Para el futuro de la humanidad*. Barcelona, Paidós Iberica, 2011.
- Morin Edgar, *Le Grand Desein*. Paris, Seuil, 1991.
- Morin Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París. Ed. UNESCO, 1999.
- Morin Edgar, *Para salir del siglo XX*. Barcelona, Kairós, 1981.
- Morin Edgar, *Pour sortir du XX siècle*. Paris, Nathan, 1981.
- Mugerza Javier, *Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta*. Madrid, Arbor 128, 1988.
- Murillo Susana, *El discurso de Foucault: estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires. UBA, 1997.
- Niec, *Cultural Rights and Wrongs*. Colección de ensayos en conmemoración del cincuentenario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, París, UNESCO Publishing, 1998.
- Northrop Frye, *The Modern Century*. New York, Oxford, 1967.
- Northrop Frye, *The Modern Century*. New York, Oxford, 1967.
- Nour Eddine Affaya Mohammed, “Espacios de la interculturalidad. Lo intercultural o el señuelo de la identidad”. *Revista CIDOB d'afers, Internacionals No. 36*. 1997.
- Palmer Richard, *Hermeneutics*. Evanston-USA, Northwestern University Press, 1969.
- Panikkar Raimon, *El silencio de Buddha*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1986.
- Panikkar Raimon, *Espirutualidad Hindú: Sanatana Dharma*. Barcelona, Kairos, 2005.
- Panikkar Raimon, *Invisible Harmony*. Minneapolis, Oxford, 1975.
- Panikkar Raimon, *Invitación a la Sabiduría*. Madrid, Espasa-Calpe, 1998.
- Panikkar Raimon, *La experiencia filosófica de la India*. Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Panikkar Raimon, *La interpelación intercultural, El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Panikkar Raimon, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid, Trotta, 1999.
- Panikkar Raimon, *La nueva inocencia*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1993.

- Raimon Panikkar, *L'esperit de la política. Homo politicus*, Barcelona, Ed. 62. 1999.
- Panikkar Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.
- Panikkar Raimon, *Paz y desarme cultural*. Bilbao, Editorial Sal Terrae, 1993.
- Panikkar Raimon, *Philosophy as Life-Style*, en *Philosophers on Their Own Work*, Bern/Frankfurt/
- Panikkar Raimon. *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica*. Para una lectura intercultural del símbolo. En *Arquetipo y Símbolos Colectivos*. Círculo de Eranos I. Barcelona, Anthropos, 1994.
- Raimon Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990.
- Panikkar Raimon, *The End of History: The Threefold Structure of Human Time-Consciousness*. New York, Ed. Teilhard and the Unity of Knowledge, 1983.
- Panikkar Raimon, *The Myth of Pluralism: The Tower of Babel. A Meditation on Non-Violence*. Santa Ca. Cross-Currents Barbara, 1979.
- Pardo José Luis, *El sujeto inevitable*. Barcelona, Paidós, 1996.
- Parekh Bhikhu, *Rethinking multiculturalism*. Boston, Harvard University Press, Cambridge 2000.
- Perelman Charles y Olbrechts-Tyteca Lucie, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid, Gredos, 1989.
- Perkins David, *La escuela inteligente. Del adiestramiento de la memoria a la educación de la mente*. Barcelona, Gedisa, 1992.
- Pettit Philip, *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós Iberica, 1999.
- Pikoll Tretan, *Perspectiva de las ideas contemporáneas*. Madrid, Tramma, 1988.
- Piñera Llera Humberto, “El destino del intelectual en el mundo del presente”. La Habana, *Revista Cubana de Filosofía* Vol. IV, 1956.
- Portilla M.L., *La filosofía náhuatl*. México, IIIH. UNAM, 3ª Edición, 1966.
- Rabossi E., “Los derechos humanos básicos y los errores de la ideología canónica”, en *Revista de IIDH*, 18, 1993.
- Rawls John, *The Idea of an Overlapping Consensus*, *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 7, No 1, 1987.
- Rawls John, *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Reale Giovanni, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. Barcelona, Editorial Herder, 1988.
- Reguillo Rosana y Navarro Raúl, *Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura*. Guadalajara, México, ITESO, 1999.
- Robbins Stephen P., *Comportamiento Organizacional, Conceptos, Controversias y Aplicaciones*. Madrid, Editorial Prentice Hall, Sexta Edición, Cap. XIII, 1994.
- Rosen Stanley, *Nihilism; A Philosophical Essay*. New Haven, Yale University Press, 1969.
- Salas Astraín Ricardo, Antonio Sidekum y Raúl Fornet-Betancourt, “Ética, reconocimiento y discurso intercultural”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* N° 60, Venezuela, 2013.
- Salas Astrain Ricardo, “Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural”. *Revista de filosofía*, ISSN-e 0798-1171, Vol. 41, N° 2, 2002
- San Román Teresa, *Retomando marginación y racismo: hipótesis sobre el discurso y su génesis, en: Los muros de la separación*. Madrid, Tecnos-Servei Publicacions, UAB 19996: 1993.
- Sánchez Rubio David, “Universalismo de confluencia, Derechos Humanos y procesos de inversión”.
- Santidrian Vidal M., *Ética personal, actitudes éticas*. Madrid, Ed. Paulinas, 1993.
- Saramago José, *Ensayo sobre la ceguera*. Madrid, Alfaguara, 2003.
- Saussure F., *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1971.

- Schuldt Jürgen, *Globalización, mito y realidad*. Quito, Trama Social Editorial, 1998.
- Senkowsk Reinhard, *Metabolismo cultural como estrategia para preservar la identidad cultural y ecológica*. México, UPNM, 2010.
- Silva Ludovico, *La plusvalía ideológica*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca UCV. 2da. Edición. 1975.
- Singer Peter, *One World. The Ethics of Globalization*. Barcelona, Paidós, 2004.
- Skliar C., *Acerca de la espacialidad del otro y de la mismidad, ¿Y si el otro no estuviera allí?* Notas para una pedagogía, improbable, de la diferencia. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2003.
- Smith Anthony, *Nations and Nationalism in a Global Culture*. Malden, MA. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Spretnak Charlene, *Estados de Gracia. Cómo recuperar el sentido para una posmodernidad ecológica*. Buenos Aires, Editorial Planeta, 1992.
- Stavenhagen Rodolfo, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001.
- Stavenhagen Rodolfo, *Conflictos Étnicos y Estado Nacional*, México, Ed. Siglo XXI, 2000.
- Stein Edith, *La estructura de la persona humana*. Madrid, BAC, 1998.
- Tashi Yoritomo, *Las doce enseñanzas*. Madrid, Librería Argentina, 2010.
- Taylor Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, FCE, 1993.
- Taylor Charles, *Imaginario sociales modernos*. Barcelona, Paidós, 2006.
- Thompson Bryan, “Social Ties and Ethnic Settlement Patterns”. Capítulo 26. En: *Culture, Ethnicity and Identity*. Editado por William C. Maccready. Centro para el estudio del pluralismo americano. Chicago, Chicago University, 1983.
- Tobón Sergio. *Formación basada en competencias. Pensamiento complejo, diseño curricular y didáctica*, ECOE Ediciones, Bogotá 2005.
- Tobón Sergio, y Núñez A., *La gestión del conocimiento desde el pensamiento complejo: un compromiso ético con el desarrollo humano*. Bogotá, Revista EAN, 58, 2006.
- Todorov Svetan, *La Vida en Común*. Ensayo de Antropología General. Madrid, Taurus, 1995.
- Touraine Alain, *Can We Live Together?: Equality and Difference*, Stanford, CA. Stanford: University Press, 2000.
- Trías Eugenio, *Ética y condición humana*. Barcelona, Ediciones Península, 2000.
- Trias Eugenio, *Filosofía del futuro*. Barcelona, Ariel, 1983.
- Vachon Robert, “Au delà de l’universalisation et de l’interculturalisation des droits de l’homme, du droit et de l’ordre négocié”. *Bulletin de liaison du Laboratoire d’Anthropologie Juridique*. Paris, 2000.
- Van Dijk Teun A., *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Madrid, GEDISA, 2009.
- Vilar Sergio, *La Nueva Racionalidad*. Barcelona, Kairós, 1997.
- White Paper, *Sobre el Diálogo Intercultural*. Estrasburgo, COE. Int/Dialogue, 2008.
- W. Leibniz Gottfried, *Escritos filosóficos*. Buenos Aires, Ed. Ezequiel de Olaso, 1982.
- Walzer Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa al pluralismo y la igualdad*. México, FCE, 2001.
- Walzer Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Whitehead Alfred North, *Process and Reality*. New York, Harper Torchbooks, 1957.
- Wieviorka Michel, *Sin racismo*. Cartagena, Púgoz Editora, 1969.
- Wilbert Lina, *El opio del conocimiento*. Barcelona, Kamos, 1976.
- Young Iris M., *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 2000.
- Zambrano Carlos, *Ejes políticos de la diversidad cultural*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2006.

- Zapata-Barrero Ricardo, *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*. Barcelona, Anthropos, 2001.
- Zubiri Xavier, *Sobre la Esencia*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.