



ABRIR CAPÍTULO 4

CAPÍTULO 5

El Perfil de una «Racionalidad Intercultural»

El objetivo que nos planteamos aquí es evidenciar la posibilidad de realizar una lectura de la racionalidad en clave *intercultural*, enriquecerla y abrirla a ulteriores investigaciones. Dado que apenas está en germen la idea de una tal posibilidad y existen, a nuestro juicio, todavía varias áreas que no han sido contempladas por ella. Esto será realizado tomando en consideración la perspectiva de la Filosofía Intercultural (cap. IV), que nos ofrece el aparato conceptual fuerte, pero también nos apoyamos en la plataforma interdisciplinar propuesta en nuestros capítulos precedentes (caps. I-III).

1. PUNTO DE PARTIDA.

Plantear la posibilidad de una «racionalidad intercultural» exige al menos dos tipos de consideraciones previas:

– **De orden metodológico.** (1) Nos preocupa tanto el ‘desde dónde’ como el ‘hacia dónde’ apunta este tipo de *racionalidad intercultural*. (2) Nos preocupan las posibilidades de identificar y establecer una continuidad y respuesta al diagnóstico y la situación ética de nuestro fin de siglo. (3) Nuestra búsqueda se concentra imaginar, descifrar, describir, narrar *cuál* sería y *cómo* funcionaría este tipo de racionalidad. (4) Reconocemos además la importancia de la aportación de las distintas disciplinas y las instancias sociales institucionales – la familia, la religión, la educativa-cultural, política, económica, etc.,- que nos dan a conocer, socializan e institucionalizan en nuevas maneras de comprender e internalizar las normas, los valores, las representaciones forjadas a través de nuestra vida social cotidiana. En ese ámbito nuestra propuesta puede adquirir un mayor enriquecimiento y clarificación, así como un mayor significado y operatividad.

– **De orden sistemático.** No preocupa esclarecer nuestro encuadre básico. Por eso, afirmamos que no hay un modelo único de racionalidad filosófica y ésta posee sus límites. Es importante conocerlos para aprovechar sus alcances y posibilidades. Pero igualmente hemos de reconocer la imposibilidad de continuar con la pretensión de que la razón pueda aportarnos garantías absolutas. No obstante, un tipo de racionalidad impregna de tal manera la civilización occidental, que casi olvida – o ignora - la existencia de otras racionalidades, y que su propia racionalidad, también ha tenido una historia. Durante el periodo de la Ilustración se excluyeron ámbitos como son la *sinrazón*, *el pensamiento mágico*, *el mundo de las pasiones*, *el pensamiento religioso*, etc. A esa Razón se le brindó el máximo culto. La necesidad de una reflexión ética-política en los *límites*, y aquí agregaríamos en sus *cruces e interrelaciones, repliegues y despliegues*, constituye una clave actual para poder enfrentar nuestro mundo¹.

Los ejes que nos permiten tender puentes hacia la «racionalidad intercultural» son:

- El carácter dialógico-experiencial de la razón práctica.
- El carácter dinámico, interdependiente y contingente de la existencia humana.
- El carácter limitado de toda cultura.
- El carácter referencial básico del espacio, del tiempo y de la relación - contextos culturales -

¹ Cf. RESCHER, N. (1993). *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*. Tecnos, 253. La paradoja radica en que no puede darnos ningún tipo de certificación, aún cuando la sigamos ‘fielmente’ para alcanzar fines legítimos y que, pese a ello, nos exige que obedezcamos sus demandas (pp.249-250); CHÂTELET, F. (1998). *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*. Valencia: T.G. Ripoll, 214; TRIAS, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: ediciones Destino, 17-104; 395-430.

A continuación únicamente rescataremos de las secciones precedentes algunos de los tópicos *irrenunciables* para plantear una <razón intercultural>. Dicho planteamiento se relaciona con dos temáticas principales: la comprensión sobre la cultura y la filosofía intercultural como trasfondo.

La comprensión sobre la cultura.

La cultura desde el enfoque intercultural no puede prescindir de reconocer que:

- (a) Hay distintas concepciones y teorizaciones sobre la cultura; no obstante, nuestro marco concibe que todas las culturas son tradiciones vivas, presentes aquí y ahora. Por eso hablamos de *lenguas vivas que transitan*.
- (b) Siempre han existido en el interior de toda tradición cultural diversas tradiciones, grandes y pequeñas, y en conflicto. La imagen homogenizadora de la cultura es un mito.
- (c) En la actualidad, particularmente en las sociedades multiculturales, las culturas se nos manifiestan como universos fragmentados, provocativos e híbridos.
- (d) Es fundamental para acceder a la comprensión de cualquier cultura conocer su contexto histórico, político, social, económico y religioso entre otros.
- (e) Las culturas también pueden ser vistas como *memoria acumulada del sufrimiento humano*, pues operan en ellas tradiciones de opresión y liberación.
- (f) Toda las culturas configuran los patrones de interrelación de sus miembros integrantes, pero nunca puede subsumir o absorber el espacio biográfico de la persona, aún cuando lo puedan condicionar.
- (g) El marco actual destaca un fuerte proceso de politización de la cultura y de la identidad, ambos aspectos, poseen sus límites y van siendo modeladas en la interacción con los otros – miembros y/o culturas -.
- (h) Cada cultura puede ser contemplada como un *pluriverso propio*, abierto, comunicable, transitible. Nos ofrece una <cosmovisión> significativa a sus miembros con pretensiones de trascendencia. En ella laten ‘reservas de humanidad’ hasta ahora desconocidas, no sólo por las otras culturas, sino inclusive, por la misma cultura.
- (i) Debemos dejar de concebir todas las culturas no-europeas, exclusivamente, como *consumidoras* de la cultura occidental; *deficitarias*, porque no han entrado en el modelo histórico moderno – caracterizado por el auge del progreso, el evolucionismo, el capitalismo, individualismo – y la democracia; así como del *Tercer Mundo*, porque este vocablo reduce toda la complejidad y riqueza de esas culturas a su desarrollo económico, en concreto, a su PIB - Producto Internacional Bruto -. Además, esto conlleva valorar a las personas según su uso, rentabilidad y capacidad económica.

La filosofía intercultural como trasfondo.

La filosofía intercultural es la plataforma idónea que nos permite plantear un <racionalidad intercultural>. A modo de sumario, mencionamos algunos aspectos determinantes que, le han permitido forjar su nueva comprensión de la relación entre cultura y filosofía.

- Es una filosofía que denota la conciencia de un mundo postcolonial. Parte de la cultura en su sentido socio-antropológico, que es reflejado en su significación y uso. No ignora las dificultades suscitadas por este tipo de análisis. Por eso, sin dejar de lado la dimensión crítica, aprecia sus ventajas, puede captar la especificidad de cada una, su dimensión procesual e interacción dinámica.

- Acepta como principios que «todos los seres humanos estamos sumergidos en una determinada cultura» y no existen sino «pluralidad de culturas». Entonces afirma que, «toda filosofía se expresa *en y a partir* de los elementos de *su* cultura». Esos la animan, orientan, permean y le ofrecen cohesión interna. En consecuencia, admite e impulsa las “filosofías locales” – etnofilosofía – como un paso más allá de la mera adaptación e imitación de una filosofía dominante, y su reconfiguración a la luz de las nuevas circunstancias por las que se ven afectadas. Supera con ello un modelo de filosofía supracultural o trascendental y elitista, así como una concepción de cultura *única* y en estado ‘puro’.
- Está concienciada de la *trayectoria* emprendida por la filosofía occidental en interacción con factores de índole político, económico, social, religioso, histórico, etc., y sustentada en su *cultura dominante*. Los que en su conjunto contribuyeron a definirla, legitimarla, difundirla y consolidarla como *la* filosofía. Pero igualmente de su riqueza como tradición y construcción crítico-conceptual. Eso la convierte en uno de los sistemas más consistentes que existen. Sin embargo, también, con frecuencia hecho uso de su mecanismo de adaptación o adecuación de estructuras en orden a conservar la unidad de su autocomprensión, llegando a constituir una auténtica ‘fortaleza’ frente a la Realidad y las *otras* culturas. Así, confundió sus logros con los de toda la humanidad e impuso su modelo de racionalidad, cómo el único válido o legítimo para hacer filosofía². Poco a poco, ya se deja ver su *estado de congelación, alto dualismo y su gran distancia* con respecto a la realidad y el dominio público, y la misma vida cotidiana en todas sus manifestaciones.
- Asimismo está concienciada de la relación entre el determinado <contexto de emergencia> de la filosofía occidental y sus correspondientes <contextos de recepción>. Principalmente en la línea de sus consecuencias, con respecto a la definición – pregunta por la filosofía- y la orientación de lo que ha sido entendido y legitimado como tal, de manera exclusiva, durante mucho tiempo.
- Reconoce su apertura a la tradición y su carácter progresivo – en el sentido de progreso y crecimiento- y, por eso, la necesidad de implementar nuevos modelos que profundicen y expliciten la problemática de nuestro tiempo. Sin negar por ello una recepción crítica y libre de lo valioso de cada tradición para reconstruir un nuevo presente e innovar un futuro mejor.
- Concibe la necesidad de un proyecto filosófico que opte deliberadamente por un proceso de interacción, de promoción y de transformación intercultural. Sólo así se podría animar, renovar y reconfigurar la filosofía y la propia civilización, y reconoce la centralidad del diálogo *dialogal*, no sólo el dialéctico.

2. EL DESARROLLO DE UNA <RACIONALIDAD INTERCULTURAL>.

El planteamiento de una *racionalidad intercultural* supone considerar un marco más amplio – o encuadre – al cual se articula, del que nace y se desprende ésta. Desde ahí, puede ser calificada como un *signo* y el *imperativo de nuestro tiempo*. En ese marco se inscribe nuestra propuesta, cuyos perfiles enumeramos a continuación:

² Para el desarrollo de cómo se dio ese proceso de desarrollo e imposición de un tipo de racionalidad e historia de la filosofía, igualmente para la reconfiguración de un proyecto histórico de *las* filosofías, cf. WIMMER, F. M. 1989: 1-126; 267-276.

1. Una nuevo escenario internacional en el que destacan la complejidad de nuestras sociedades, la dirección y sentido incierto de los fenómenos sociales, que implican un conjunto de serias contradicciones y consecuencias dramáticas.
2. Una nueva acepción de la *condición humana* comprendida en sentido multicultural, desde un enfoque evolutivo y poligénico.
3. La multiculturalidad entendida como una *constante*, un *hecho social e histórico* que ha modelado desde siempre nuestras sociedades - o ciudades -.
4. Una *toma de conciencia* del fenómeno multicultural en sentido afirmativo y propositivo. Sin dejar de reconocer sus contradicciones y conflictos que le son inherentes. Además de estar precedida y motivada por hechos concretos que delatan diversos intereses, discriminaciones o preconceptos presentes en el tejido social.
5. Tal concienciación del carácter multicultural nos conduce de manera espontánea y necesaria a interrogar el desenvolvimiento de una dinámica social informada por las relaciones interculturales. De ahí, arranca nuestra opción por ese planteamiento.
6. Se apuesta por una *cultura de la sensibilidad* como una alternativa que puede fundamentar una *ética de la convivialidad*, ya que ésta renuncia a la lógica del poder, del dominio y la anexión, para intentar asegurar la convivencia de mundos culturales diferentes.
7. Subraya como una constante de toda cultura, la posesión de aspectos deseables y por lo tanto, que han de ser protegidos. Pero también que ésta entraña aspectos indeseables, es decir, sus propias tradiciones de opresión y lucha, de la que ha de ser liberada, además de las externas, a las que ha de hacer frente.
8. Considera la dificultad, el conflicto, la riqueza y el misterio inherentes a toda «interacción humana», la que se encuentra vinculada a un conjunto de factores que la posibilitan, influyen, afectan y dificultan.
9. Vislumbra la necesidad de crear cauces de comprensión y una comunicación auténtica, ya que considera que toda relación es antes un *arte*, en consecuencia no puede ser medida, ni programada. Por eso el control o el poder de fuerza superior, nunca han podido engendrar una genuina interrelación, menos aún *formas de vida compartida*.
10. Hace suyo el imperativo de promover el diálogo de culturas, capaz de arrancar un planteamiento crítico-utópico que enfatice el sueño - puesto que aún no existe -, de *una sociedad donde todos quepan*.
11. Enfatiza el papel de una ética-política y la filosofía, como disciplinas que nos ayuden a forjar un tipo de mentalidad crítica, capaz de distinguirse por su horizonte de interdependencia y concausalidad, frente a todo aquello que signifique dominación, exclusión, etc., y en concreto pobreza.

Pero reconoce que estas disciplinas también entran en tela de juicio cuando se han asociado, y de alguna manera, han promovido una cultura de la dominación. Por eso, es necesario repensar y resituar el conjunto de nuestras teorías y prácticas, o si se quiere, liberarlas y desdefinirlas, frente a la complejidad y el desafío del «acontecer intercultural» desplegado abiertamente en nuestras sociedades, de formato crecientemente multicultural. En esta perspectiva considera primordial rescatar la interpretación e interpelación de los diversos *universos culturales*, que ya no pueden ser descartados.

Aquí queremos denotar que toda nuestra investigación está marcada abiertamente por un paralelismo que la recorre. Es decir, podemos distinguir entre sus planteamientos de cuño socio-

antropológico – referentes a una teorización y el dinamismo de la cultura- y aquellos de carácter propiamente filosófico; incluso, algunas de sus afirmaciones se enfrentan mutuamente y sin duda alguna, todavía ejercen su influjo en la amplia gama de los discursos culturales que circulan en la actualidad.

En referencia a esto último, muchos discursos filosóficos continúan condicionados por la *creencia* de la unicidad y superioridad de un tipo específico de racionalidad –occidental³-. Sin embargo, otros se van definiendo por nuevos derroteros asumiendo el desafío de la deconstrucción de sus categorías centrales y, por tanto, de su cuerpo de conocimiento, en consonancia con el curso y las aportaciones de la investigación socio-culturales.

De hecho, muchos antropólogos - desde hace tiempo - no aceptan medir o considerar las distintas culturas a partir de valores y las conceptualizaciones ajenas a ellas⁴. Esto ha supuesto un difícil recorrido. Además del enfrentamiento con una determinada filosofía, que equiparó el avance de la historia como un *progreso de la razón*, articulada sobre dos presuposiciones básicas: la primera, se asienta en una concepción del conocimiento humano lograda mediante el ‘ajuste’ objetivo de la mente a una realidad exterior y previa - a todo conocer - y la segunda que, era precisamente la <cultura europea> la más allegada – o avanzada - a dicho ideal. De ahí que, se intentara salvar a toda costa la idea de que todos los seres humanos evolucionaban y progresaban a impulso de *una misma dinámica de racionalidad*. Sin embargo, a medida que la realidad se imponía y se multiplicaban las investigaciones antropológicas de campo, a la par que, suscitaban el *shock antropológico* entre los especialistas, aquello resultaba cada vez menos claro. Por eso fueron insuficientes todos los esfuerzos por intentar mantener una argumentación en esa línea.

Así la antropología, para escándalo de no pocos ilustrados, llegó progresivamente a la convicción de que, a menos que lograra distanciarse de aquella concepción de racionalidad, de la cual se sabía deudora - y eso no sólo por ser la ‘única’ forma hasta entonces concebida, sino porque su propia su investigación, la construcción y consolidación de sus categorías y presupuestos, estaban orientados en base a ella ⁵- no podría comprender en todo su sentido, la historia y las propuestas de las diversas culturas, mucho menos en el ámbito del manejo de su racionalidad.

Tal distanciamiento le permitió reconocer una ‘*enigmática*’ pluralidad de racionalidades; o si queremos, el descubrimiento de las «nuevas formas de racionalidad» para poder acceder a *otros mundos* y *procesos* culturales. De ahí que, entre los años cuarenta y sesenta de nuestro siglo, la antropología realizó una reestructuración de todo el cuerpo de sus conocimientos y metodología. Esto, a su vez, propició que ganaran terreno las afirmaciones de carácter relativista y, bajo el impulso de Boas – influido por el romanticismo alemán – se acentuó la idea de la *unicidad de las culturas*. Asimismo promovió la *investigación de campo*, cuyo resultado se tradujo en la necesidad de aprender en profundidad y, por una participación directa, los distintos lenguajes y repertorios culturales. Lo cual llevó a registrar todos los datos posibles, incluyendo estilos de

³ A ello contribuyó notablemente una abundante literatura, la articulación monumental de una historia de la filosofía restringida y monocultural, el escaso conocimiento del desarrollo de otras culturas, y el influjo de opiniones despectivas y abiertamente etnocéntricas procedentes de algunos filósofos destacados, una configuración científica y tecnológica determinada, etc.

⁴ Es la perspectiva *emic* por la cual se afirma que los elementos de cualquier cultura sólo son comprensibles plenamente desde *su* perspectiva interna. Dicho recorrido condujo como punto de partida al nacimiento de la antropología como saber *especializado*, vinculada estrechamente al evolucionismo biológico y social, así como el de tipo cultural –intelectual asumido por la Ilustración -. Posteriormente se forjaron diversas teorías: difusionismo, funcionalismo, relativismo cultural, etc.

⁵ Esto en el fondo, no era sino cuestionar lo que entendemos por entender, o la *actividad por excelencia de la razón humana* y vinculado a ello, el *lugar* también por excelencia de la manifestación de la verdad.

vida, vestimenta, herramientas, estructura social, sus mitos, rituales, etc., pues todos estos aspectos podían ser apreciados con igual valor. Después otros estudios acentuaron diversos aspectos – experiencia personal y procesos, actos y creencias, superestructuras, el símbolo y la hermenéutica, etc. Nos interesa destacar que, entonces se asentaron las funciones básicas de toda cultura, entre ellas cabe destacar la función epistemológica, la identitaria y la valorativa. Todas ellas en íntima relación con el discurso del multiculturalismo.

Pero hay que observar que el relativismo nunca representó un grave peligro entre los antropólogos. No obstante, tuvieron que enfrentar la tarea de ir equilibrando ideas, reglas y métodos legítimos para abrirse a la lectura de lo humano a través de las distintas tradiciones culturales y/o religiosas. Sin embargo, entre los filósofos se dieron varias posturas: unos refinaron su argumentación contra aquella perspectiva que, en el fondo, amenazaba la estructura básica de su concepción racional, y con ello, la noción de verdad y universalidad. Otros se esforzaron por hacer de la filosofía un sistema científico, algunos comenzaron a tomar como materia de reflexión explícitamente la cultura, etc.

Esa fue, en suma, la trayectoria que permitió ir asentándose con fuerza el reconocimiento de la legitimidad que poseen las diversas culturas y tradiciones para *entender*, por supuesto a su modo, al hombre y su entorno. A esto hay que agregar, que su comprensión de la cultura como una actividad de carácter social, es decir, vinculada a su forma propia de organizar la vida, y no exclusivamente a una exploración de raigambre cognoscitiva – racional -. Sin olvidar que la mentada comprensión –social- de la cultura también constituyó un factor de choque frontal, porque significaba todo lo contrario a una comprensión de la cultura como factor de mérito y discriminación social. Incluso, por el simple hecho de que dominaba la mentalidad, y en general aceptaba, de que las personas cultivadas se aproximaban más a una perfección racional, que entrañaba también el ámbito de las costumbres. Por eso la introducción del enfoque socio-antropológico de la cultura, no sólo operó como un tipo de transgresión social, sino que incluso, parecía apuntar al reino de la dispersión de la especie humana, por cierto, nada racional (!). Con con también embestia con buena parte del aparato hermenéutico-conceptual de la filosofía – aunque ésta aún no se ha percatado del todo-.

De lo anterior se desprende que el papel de los antropólogos ha sido fundamental. Pues se atrevieron a interrogarse y descentrar a la luz de sus experiencias, varias de las ideas y conceptualizaciones predominantes. Así, abrieron una brecha profunda y significativa, a la que sin duda alguna había contribuido la trayectoria filosófica precedente – aspecto que no suele admitirse fácilmente-. Además, marcaron un hito fundamental mediante su nueva comprensión de la cultura como *sistemas de significados compartidos* articulados para ordenar las cosas (Lévi-Strauss⁶). Esta noción permitió dejar atrás la noción de progreso - o funcionalidad de la captación individualizada de las cosas -, y con ello, una de las formas de entender - tradicional y Occidental- que, acentuaba el ajuste de la mente a la realidad. Superada esa concepción se pudo pasar a una comprensión *activa* del entendimiento, al concebir que funcionaba cómo una forma de organización de la vida – y no únicamente como exploración cognoscitiva -.

En consecuencia la antropología operó un giro en la investigación, que empezó a intentar centrarse en descifrar cómo los pueblos saben –o creen saber- lo que saben y cómo, en general, entienden las cosas. Y cada uno desde el *suelo* de la propia cultura. Pensamos que, es ahí donde se encuentra el trasfondo para poder plantear con toda validez un nuevo paradigma filosófico intercultural, al que subyace un modelo de racionalidad –intercultural- que, seguramente nos

⁶ Cf. LÉVI-STRAUSS, C. (1993). *Raza e historia*, en: *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra, 37-104.

descubrirá muchos de los límites de la racionalidad hasta ahora desconocidos abriéndonos a nuevos horizontes.

El error o clave, según se quiera ver, de mayor interés para nosotros los filósofos, radica en haber conservado como <presupuesto incuestionado> que, el factor organizador de la vida humana era fundamentalmente la racionalidad – mito, que por cierto la realidad se ha encargado desmentir -. Por lo tanto, a ésta se plegó toda la experiencia humana. A la par que, fue exaltado *un modelo o prototipo de racionalidad*, que supuestamente y, sin mayores objeciones, había alcanzado su plena madurez humana. Como resultado de ello, se convirtió en el paradigma a seguir, desde el cual dilucidar aquella amplia, versátil y muchas veces difusa experiencia humana. Pero también los antropólogos recibieron fuertes críticas por su denuncia ‘verbal’ e inconsistente del etnocentrismo. Incluso les faltó una disposición para asumir y renunciar con todas sus consecuencias, a su propio tipo de racionalidad. Hoy sabemos bien que hemos de dejarnos afectar y modelar mutuamente, si queremos entrar en un tipo de relación tipificada como intercultural.

En el trasfondo de todo esto iba gestándose un *cambio radical*, relacionado con una nueva forma de ‘querer conocer’ – etnoteoría -⁷. Ésta centró su atención en las *condiciones* bajo las cuales cada cultura accede a las cosas y a la verdad. Y se enriqueció con las aportaciones de la etnometodología, que se encargó de sacar a la luz las propiedades de los signos –códigos de interpretación- por los cuales se guían las diferentes culturas en el conocimiento, las relaciones mutuas y la acción social.

Hechas estas puntualizaciones, partimos del paradigma filosófico <interreligioso-intercultural> y el paradigma <liberador-intercultural>, con el fin de esbozar lo que podríamos denominar una «racionalidad intercultural». Un trazado posible de ella y las características que le acompañan y su modo de operar.

La filosofía intercultural centra su atención en un modelo de pensar *dialógico, constitutivamente <plural> e histórico-contextual*, que se articula en un *proceso de transracionalización*, al que denomina *<racionalidad intercultural>*. Esta presupone el conocimiento de los diversos tipos de racionalidad operantes en las diversas culturas, hasta hoy ignorados⁸.

En concreto la *<razón intercultural>* alude a una manifestación de la razón que, es desplegada a partir de la *experiencia o vivencia intercultural*. Mediante la cual podemos llegar al reconocimiento de que mi tradición es sólo *una* entre tantas, con su *propia* manera de acceder a la realidad y de que, existen otras – diversas -, en principio, igualmente legítimas. Cada una con sus propios lenguajes, herramientas conceptuales y una visión ventajosa de la realidad. Por eso se sitúa frente a ellas en clave de *interdependencia* y, es capaz comprender que sus aportacio-

⁷ Cf. GEERTZ, C. (1994). *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 49.

⁸ Viene al caso recordar que la razón y los mismos vocablos correlativos *logos* y *ratio* poseen varios sentidos. En concreto el término δυναμιξ (*dinamis*) utilizado por algunos filósofos griegos para referirse a los tipos de *esse indeterminados*, con la facultad para determinarse o ser determinados en varios sentidos, por eso, están abiertos a un horizonte de manifestaciones no limitado previamente y en consecuencia se admite lo imprevisible, la sorpresa y nunca una constitución cerrada de sistemas. De ahí, que la razón comprendida como *esse, inmerso en el hombre, sólo puede ser conocida a través de sus prolíficas manifestaciones*, sin poder quedar identificada exclusivamente con alguna de ellas, menos aún agotarla. Porque está en desarrollo continuo, superando límites y configurando numerosas <Formas de vida> siempre apuntando en dirección hacia una realización final, acabada, perfecta, es decir, εντελεχεια (*entelecheia*) (εν-τελος-εχειν) (*en-telos-echein*) que algunos filósofos identificaron con algo acabado; pero dado que no contamos con aquella, podemos continuar detectando sus diversas manifestaciones en la historia, cf. CHAVARRI, E. (1990). *Ensayo en torno a la Racionalidad*. Salamanca: San Esteban, 175. Para profundizar en la razón valorativa, razón práctica y razón tecnológica, 176-217; FERRATER M., J. (1982) s.v. *Razón (tipos de)*, en: Diccionario de Filosofía, t.3. Madrid: Alianza, 2782-2787.

nes están íntimamente ligadas a su autocomprensión y mitos, en vinculación con los procesos y el desarrollo específico de cada cultura, apoyada en sus condiciones de socialización. Pero también vislumbra una dinámica del *cruce* y *conflicto* que mantiene con otras tradiciones.

Por eso, entre la notas *codeterminantes* de la <razón intercultural> cabe destacar la *facticidad e historicidad-contextual*. Éstas le permiten echar mano y disfrutar de los saberes y sabidurías más antiguas presentes en todas las culturas, al igual que, de aquellas desarrolladas en la actualidad – modernas, postmodernas, cibernéticas- por las distintas disciplinas, así como sus experiencias. Lo que supone una capacidad y la posibilidad de ir cambiando y modificándose; así como la deconstrucción de una idea de sujeto, de un concepto de universalidad, de una racionalidad exclusivamente de carácter científico-técnica, de un estilo dominante de filosofía, etc., con el objeto de favorecer el encuentro y el reconocimiento entre las diversas culturas. Entre las características más importantes de una <razón intercultural> citamos las siguientes:

- Es una racionalidad entendida como *invariante antropológica*, constitutiva y orgánicamente vinculada a la libertad humana. Por esto está presente y ha sido desarrollada en todas y cada un@ de los seres humanos y las culturas, aunque de diferentes maneras o vías. Asumiendo que todas no le conceden el mismo estatuto epistemológico, y ni siquiera la consideran como la manera principal del acceso y conocimiento a la realidad.
- Es una racionalidad *contextual⁹*, a la *medida* del hombre y de la mujer, del indígena, del europe@, del extranjero@, del agnóstic@, del pobre@, del niñ@, etc.¹⁰. Ésta característica nos remite a los orígenes de la condición multicultural de la especie humana. Significa que está situada y concienciada, que opera *afectada* por múltiples condicionantes. Y no puede dejar de ser así. Ya que el contexto cultural *informa* y es el *lugar* donde se fraguan diferentes tradiciones de pensamiento y de acción, que configuran su sentido de identidad y pertenencia, así como algunas de sus fronteras. Pero esto no suprime su dimensión crítica y autocrítica. Por eso sabe que la cultura nunca es un absoluto, sino una constitución parcial, que puede ser objeto de manipulación, opresión y alienación, y nunca es neutral. Tampoco elimina sus profundas aspiraciones y la necesidad de verdad, sólo que reconoce poder obtener únicamente una verdad con *minúscula*, y que también cabe errar en su búsqueda. Se sabe por tanto limitada en su alcance, acuerdos, posibilidades, y en sus pretensiones de universalidad – aunque no por ello renuncia a esta última-. Ya que, más bien, asume que la verdad no puede ser *trasplantada*, sin más, a otros tiempos y lugares. Por eso no puede ser sino una razón histórica *situada* –condicionada-.
- Es una racionalidad *interdependiente*, es decir, es una razón que se plantea la realidad de manera *integral*, y sabe que ésta se encuentra tejida por relaciones complejas, que conllevan niveles distintos de profundidad. Esto supone una actitud básica de credibilidad y de *confianza en la existencia de <algo fundamental>* enraizado en la realidad y en la propia existencia humana dialógica. Y significa, particularmente en la filosofía, admitir una triple dimensión: la de lo pensado (logos), lo impensado (mito) y lo impensable (*pneuma*). Lo cual permite reconocer un espacio de libertad en el ser y que la racionalidad no lo es todo en el hombre, ni siquiera su elemento más distintivo. De ahí, que apoye

⁹ La contextualidad-histórica, nos conduce a comprender el espacio y el tiempo de un universo cultural específico, pero esta contextualidad está también en cambio continuo, cf. SHREITER, R. J. *The changing contexts of intercultural theology: a global view*. Studia Missionaria, v. 45 (1996) 359-380.

¹⁰ Quiero llamar la atención de los programas de *filosofía para niños*, con sorpresivos descubrimientos en torno a la racionalidad, cf. LIPMAN, M. (1998). *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: edic. La Torre, 366; LIPMAN, M. / SHARP, A. M. / OSCANYAN, F. S. (1982). *La filosofía en el aula*. Madrid: edic. La Torre, 380.

de manera decisiva su implicación e interacción con los demás – principio de la intersubjetividad -. Además, es una racionalidad que sólo nace en quien no se siente autosuficiente, ni cree poder comprender y alcanzarlo todo por su propia cuenta. Sin embargo, se esfuerza por alcanzar una visión más integral y compartida, en contraposición al dualismo, la escisión y la fragmentariedad. Por eso concibe que el recurso a otras culturas e historias diferentes, mucho más holísticas, que no han descartado los momentos del mito y del pneuma, pueden ayudarle; incluso porque acceden desde otras vías a la realidad y la experiencia de sentido.

- Es una racionalidad *dialógica*¹¹ porque considera la realidad y la existencia humana como lugares de encuentro sorpresivo, nunca acabado, ni tematizado totalmente. Por eso opera a partir de un <duólogo> entre dos ‘tu’ – ambos fuente de entendimiento -. Pero abierto a cada una de las personas gramaticales, inclusive al ello – cosmos -. Y permanece latente aún en el ejercicio de cada individuo pensante y en las comunidades o *mundos de vida*, que hacen referencia a su memoria histórica pero sin renunciar a una perspectiva de futuro. De ahí, su asunción de la *multiplicidad de lenguajes distintos*, muchos de ellos aún por descifrar, conocer y respetar; mediatizados por los conceptos, los diversos tipos de expresiones y símbolos. Supone la revelación del ser humano <en relación> –originaria- y una verdad igualmente relacional, que sólo puede llegar a la universalidad a través de la intersubjetividad, nunca por autoproclamación¹². Aunada al cultivo del *deseo* de encuentro como factor clave de la relación, que no se mide por las distancias recorridas en kilómetros, sino por la <voluntad de diálogo>. Por eso se empeña en tender puentes y abrir caminos de comunicación, ya que al fin y al cabo, el problema real del pluralismo apunta a la conciencia de *lo otro y del otro* – distinto – que, por lo general, ha sido eliminado, ignorado o minimizado, y al problema de su comprensión.
- Es, sobre todo, una racionalidad *vital*, persuadida de ser la vida misma, en su intento de dar cuenta de sí y sus situaciones. En ese sentido es *narrativa* y asume como tarea instalar al hombre en la <sensibilidad> por todo lo humano - y la vida misma - en sus diversas manifestaciones, lo creado, intuido y presente, hasta calar sus raíces y entresijos, y el silencio mismo frente al misterio. En ese sentido es *sentiente*¹³. Desde esa perspectiva hallamos que los caminos del mundo y la vida, no se comprenden exclusivamente a través de una racionalidad fuerte – dialéctica – deificada, que con frecuencia ha descuidado elementos, tan importantes como el culto, el juego, la danza, el mito, rito y la espirituali-

¹¹ La <Razón>se ha definido como un <decir> (*légein [lógos]*) fundada en un modo de ser racional, y de ahí que, según Panikkar, el hombre esá impregnado de *habla, palabra y logos*; y, por eso, el lenguaje *es la vivienda del ser*. Cf. Nuestro capítulo 4, pp. 247ss., y su correspondiente nota: 177.

¹² Ya hemos profundizado en la exposición de Panikkar y Fomet-Betancourt sobre esa temática y tendencia destacada de Occidente, que *reduce* para alcanzar la integración, extrapolando y subordinando el espíritu al *logos*; pare el que sólo existe el pensamiento abstracto, no en la realidad. Resulta útil para lograr cierta estructuración y orden, por tanto su valor es formal. Pero es criticable lo poco de *verdadera* universalidad que su pensamiento, o su confusión con la misma. Mediante la comunicación intercultural se podría realizar el paso de una universalidad que es *intedeterminación contextual* a una *universalidad concreta e histórica*. Apostando por el *ritmo sinfónico del pensamiento*.

¹³ Cf. La Trilogía de ZUBIRI, X. (1984³). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 27-67, 104-105 – donde subraya que el dualismo moderno ha contrapuesto el inteligir al sentir y ha dado una prepoderancia tal a la presentación de lo real, que si no aparece en la visión, es ininteligible -; - (1982). *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza, 19-88; - (1983). *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza. 39-133; y en esa línea de apertura de la racionalidad, aunque desde una perspectiva psicológica: GOLEMAN, D. (1999). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 493.

dad. Así nace su intento es recuperar la comprensión filosófica como una experiencia integradora y orientadora, una *sabiduría del amor* y abrazante el *habitar humano*.

- Es una racionalidad *hermenéutica*, capaz de leer e interpretar, ‘mirar a través de’ y <perforar> la capa superficial de la existencia¹⁴, ya que asume el valor y sentido de la vida como interpretación y creación permanente, articulada a una historia que sufre continuas transformaciones culturales y de perspectivas del universo. Adopta el recurso habitual a las *intuiciones rápidas* que provocan encuentros de luz y el despertar de la sabiduría. Abriéndose y aceptando, por principio, la existencia de distintas comunidades de interpretación, evita privilegiar la validez de su propuesta, presentando o imponiéndola como la única alternativa posible o la normativa a seguir – esto es, decir qué es y qué no la cultura, el conocimiento, lo trascendente, etc. -. Para lo que utiliza los instrumentos que han sido específicamente forjados para esa labor – una *propedéutica* intercultural, la hermenéutica *diatópica*, el manejo de distintas lenguas y traducciones continuas, etc.-.
- Es una racionalidad *abierta e itinerante*; se hace *en el camino* y al calor del acontecimiento por una circulación infinita a través del *logos*, del *mythos* y del *pneuma*. Este referente exige, necesariamente, la interiorización continua, y retomar lo que la propia tradición filosófica ha pensado sobre la verdad, el tiempo y la historia, ya que nunca alcanzan a estar lo suficientemente planteadas, y tampoco su categorización puede ser estática. Detenerse equivaldría a caer en algún tipo de fundamentalismo. Además, se funda y describe la situación dinámica existencial de la humanidad, en cuya trayectoria siempre pueden despuntar nuevas facetas de la racionalidad. En ese sentido es una «filosofía de los caminos» que, representaría: los horizontes, las direcciones y sus diversos cruces. Constituida por los caminos de aguas, de luces y estrellas que atraviesan los campos, pero también aquellos de piedra y de asfalto. En fin, se asemeja a un recorrido a través *pluriverso cultural*, por el que han transitado la gran variedad de culturas, bajo la figura de los peregrinos, los navegantes, los comerciantes, los conquistadores, etc.
- Es una racionalidad *creativa* y poseedora de una gran imaginación. Por eso es propositiva, interpelante, dinámica y multifacética – construida mediante modelos-. No se contenta con administrar, mantener y proteger una estructura o patrimonio filosófico, ni con reciclarlo. Más bien acepta el riesgo, la incomodidad e incertidumbre de abrir ventanas, tender puentes y construir nuevas vías de comunicación y acceso. Y ya que sabe de las *reservas de humanidad* presentes en todas las culturas, se forma con cuidado en la disposición para aprender de cualquier rincón del mundo. Así, nos advierte que cualquier problema serio que afecta a la humanidad – la paz, el hambre, desequilibrio ecológico, etc.- de no ser tratado a la luz de diversas tradiciones falla por principio metodológico.
- Es una racionalidad *liberadora*, por eso *concreta* y *comprometida*, indisociable de la problemática social y política de cada contexto. Aunque tampoco desconoce que las relaciones culturales y étnicas están permeadas por las del poder, y de ahí, su carácter contestatario, conflictivo y socialmente explosivo. Por eso no se desentiende de las condiciones de materialidad requeridas para que toda vida humana se desenvuelva en condiciones dignas. Incluso, asume el diálogo sobre esas condiciones como presupuesto – contextualidad fáctica – ya que considera que es una condición clave para que cualquier cultura sea *creíble* y tomada con seriedad por las demás. Así, reivindica el derecho a la polifonía cultural y el derecho a que ninguna sea obstaculizada, ni impedida en su propio

¹⁴ Cf. DELBREL, M. (1997). *La alegría de creer*. Santander: Sal Terrae, 216-220.

desarrollo. Por lo que no duda en denunciar el *monoculturalismo* y la *globalización uniformadora*, junto al plan que subyace a ésta última. Es pues una racionalidad que se define por una clara vertiente ético-política, que busca incidir directamente en la realidad y lucha por la justicia, en favor de los más empobrecidos de la tierra.

- Es una racionalidad *discente*, que busca plantear alternativas a nuestro pensar y actuar frente a los nuevos contextos cambiantes, pues, *no se conforma con lo que hay*. Por eso aún se atreve a imaginar y diseñar otros proyectos de vida más humanizantes. Promueve la recepción crítica y libre de cualquier tradición, con el objetivo de captar todo aquello que pueda ser valioso para construir un nuevo presente e innovar un futuro mejor. Pero también subraya que ninguna tradición puede pretender mantenerse a cualquier precio, ni da la medida de todo lo humano – es decir, tiene sus límites horizontales y verticales -. También, es una racionalidad que se sabe con derechos y obligaciones, asimismo con la responsabilidad intelectual de esclarecer, detectar los aspectos más críticos y los costes de todo proyecto. En particular, de aquel que impone, una cultura que se caracteriza por ser altamente homogenizadora, centralizada en el poder de unos pocos y la exclusión de las mayorías. La cual está desarrollando un ‘salvaje capitalismo’ junto a una revolución hacia formas de vida cada vez más deshumanizantes, y ya representa una amenaza de destrucción del entorno ecológico, y con ello, la crisis de la civilización. Por eso esta racionalidad sospecha de ciertos proyectos por muy ‘razonables’, ‘coherentes’ e ‘inevitables’ que nos los presenten. Pues ese proceder únicamente puede justificar determinadas acciones pero no es necesariamente sinónimo de justicia e igualdad, de calidad de vida compartida, de esfuerzo común de humanización y de un diálogo serio entre las culturas. De ahí que, la racionalidad *discente* se ejercita en su función específica de reivindicación a la *opción cultural*, incluida la posibilidad del discernimiento, la ruptura y una *protesta* o *desobediencia cultural*, en el interior de la propia cultura. Puesto que ésta se convierte muchas veces en cómplice y reproduce los diversos tipos de opresión. Por esto apoya el derecho de cualquier universo cultural a rebelarse y buscar más allá de los límites de la situación actual. Sin embargo, su disidencia va acompañada de actitudes de diálogo, respeto, paciencia, tolerancia y del esfuerzo por alcanzar la conciliación.

Entre sus funciones cabe mencionar las de: (1) Liberar otras voces de la razón – dialógica -, apoyada en el derecho a la polifonía cultural y la desobediencia cultural. (2) La construcción de una nueva universalidad histórica, concreta, solidaria e intersubjetiva, previa deconstrucción de un modelo dominante de filosofía occidental. (3) La crítica al modelo científico-técnico. (4) La absolutización de cualquier identidad o cultura. (5) La denuncia de la asimetría del poder y la fuerza aplanadora de la globalización impuesta. (6) Ejercita la mística del diálogo y de los ojos abiertos. (7) La explicitación del programa dialógico como modelo alternativo que incluye un diálogo interdisciplinar y a la larga la transformación de las racionalidades diversas.

2.1. LOS DESCRIPTORES DE LA INTERCULTURALIDAD.

Estos ‘descriptores’ tienen la función de resaltar el perfil de la interculturalidad, que se extiende más allá del ámbito filosófico, a la vez que nos permiten realizar la conexión con las direcciones de futuro, que presentaremos más adelante. En este sentido, proponemos los siguientes:

2.1.1. La interculturalidad: un *horizonte descentrado*.

La interculturalidad se va perfilando, hoy por hoy, como un movimiento general hacia una «mayor sensibilización» y un horizonte que nos «descentra». Esto es provocado por el nuevo entorno internacional – en todas sus dimensiones y escalas -; y va acompañado de una conciencia de

mayor interdependencia planetaria, una serie de conflictos y tensiones que les son inherentes, así como de luces y sombras, nuevos desafíos, sentimientos de perplejidad y limitación, el despertar de preguntas inéditas y reacciones muy variadas. Además, se despliegan frente a nosotros caminos de los que apenas tenemos referencias o algún tipo de mapas. En ese sentido, pensamos que la interculturalidad sólo puede ir siendo *narrada*, más que definida, porque ni siquiera cuenta con un estatuto epistemológico. Es pues, un dato al que nos conduce la conciencia emergente del hecho multicultural, en el nivel socio-histórico. Y nos expresa también una actitud, un lenguaje, un espíritu y un signo de nuestro tiempo. Apunta a un sentido utópico-crítico, que integraría, de alguna manera, el diálogo entre la vasta experiencia de la diversidad y las sabidurías humanas presentes desde siempre y entretejidas entre sí. En el supuesto de que podemos crecer en la percepción, la comprensión y el sentido de las cosas y las palabras transmitidas por las distintas tradiciones. Ya sea por el acceso directo a ellas, su estudio, y el medio privilegiado del diálogo. Pero esto, también es un camino de vuelta, que se revierte hacia nuestro propio conocimiento.

Por tanto, la interculturalidad no alude a una cultura singular, ni a un pluralismo desconectado, el monoculturalismo; ni siquiera a la tentación del multiculturalismo, la interdisciplinariedad o el transculturalismo. Aunque la categoría de la relación y la dinamicidad es el común denominador a todos ellos y, en cierto sentido, de la misma interculturalidad. Sin embargo, tampoco estamos frente a una nueva vertiente de estudios comparativos, ni una filosofía de la cultura.

Cada cultura es una *forma específica de la naturaleza humana*, o si preferimos de la *comunalidad humana* y, por lo tanto, es plural. Esto supone conocer la trayectoria histórico-cultural que las ha definido – una especie de biografía cultural -. Y una progresiva concienciación del pluralismo que se manifiesta: al nivel individual, relacionado con la libertad de conciencia, asociación, valores; al nivel grupal, relacionado con los grupos y las tradiciones humanas que piensan de manera distinta. Se trataría de admitir o reconocer ese pluralismo con igualdad de derechos en la interacción social – paridad de los diferentes – que se esfuerza por construir de manera pacífica; y al nivel planetario, nos revela la conciencia del desplazamiento del etnocentrismo al pluricentrismo cultural. Este último nivel supondría que las culturas son *formas de vida compartidas*, y cada una construye e influye en sus conocimientos, en sus valores y accesos a la verdad. Posee un alcance epistemológico en cuanto supera la confusión e identificación de la *propia forma* de captar y *definir* la realidad, con la realidad tal cual es¹⁵, que va más allá de esta percepción.

Entendemos que cada cultura crea una manera de *estar y proyectarse en el mundo, un estilo de relación*, donde predomina una determinada lógica, unos temas, unas preguntas, unos conflictos y sus maneras de resolverlos – ya hemos aludido al nacimiento de la etnopsiquiatría -, delimita sus espacios, límites y fronteras, sus ritmos y tiempos específicos, sus lenguajes y formas de comunicación, su sentido del humor, fragua también determinadas aspiraciones y deseos, sus tabúes, etc. Por eso, al entrar en contacto con una cultura distinta, necesariamente se nos despliega frente a nosotros otro horizonte que nos descentra del propio.

2.1.2. La interculturalidad: una *experiencia y opción*.

La interculturalidad es antes una experiencia que una teoría. Significa que el diálogo intercultural se enraza no sólo en convicciones pensadas sino *sentidas*. Y, con frecuencia, está precedida por algún choque o contraste cultural madurado en el tiempo. De lo contrario, se vuelve

¹⁵ Es significativo el mismo título de la obra de WATZLAWICK, P. (1992). *¿Es real la realidad? Confusión-desinformación-comunicación*. Barcelona: Herder; además, cf. RODRÍGUEZ PANIZO, P. 1996/ 1997: 72-73.

simplemente un viaje turístico¹⁶, más o menos folklórico y exótico, un barniz, o si se quiere, una moda más con la que enganchan los ‘profesionales de la novedad’. Sin embargo, como contrapartida, algunos llegan a concebirla como la auténtica *mística* de nuestro tiempo.

Lo anterior nos permite afirmar que el *proceso* intercultural emerge, cuando por alguna razón, una persona cambia de contexto habitual de vida y se ve obligada a entrar en relación con otros grupos y culturas diferentes a las de su origen¹⁷. Entonces se produce una especie de rompimiento, que podríamos denominar – en función de su impacto, alcance y profundidad - *efectivo* y *afectivo*. La recuperación de su equilibrio dependerá del grado de afectación, de su aceptación y del esfuerzo por procesar y trabajar esa experiencia. Sin embargo, también se dan casos en los que la estructuración interna de la persona es tan rígida y autocentrada que, difícilmente dicha experiencia podría causar mella en ella. Algunos de los condicionantes importantes son: un determinado equipamiento de la personalidad y el entorno familiar, el estrato socio-económico de procedencia, el tipo de identidad correspondiente a la cultura de origen, el prestigio que representa la inserción en la nueva cultura, determinados rasgos de carácter personal temperamentales, los motivos y las condiciones por los cuales se da el cambio del contexto habitual de vida, etc. En cualquier caso siempre una mínima exposición a lo diferente es un elemento clave para alcanzar a captar este tipo de experiencia y sus consecuencias. Así como para tomar el pulso de nuestras actitudes y reacciones, la capacidad de podemos abrir, enriquecer, adquirir elementos de contraste y una mayor comprensión empática hacia el otro, aunque eso por sí sólo no basta.

Ya hemos mencionado la experiencia intercultural diversa y, en ciertos aspectos, convergente, por la que atravesaron R. Panikkar y R. Fernet-Betancourt. Tal experiencia fue lo suficientemente significativa como para desplazarlos o descentrarlos hacia nuevos horizontes creando cauces distintos de trabajo. En el ámbito específico de la filosofía quebró sus constructos teóricos previos y reconfiguró un *estilo* de filosofar distinto¹⁸. En ese sentido, su experiencia es análoga a la que vivieron varios antropólogos, de la cual se siguieron cambios radicales en sus vidas y en la configuración de la misma antropología.

Por eso también podemos afirmar que esa experiencia, ha sido vivida e intuida por muchas otras personas¹⁹. Tampoco hay que olvidar que tal acceso también ha sido promovido por un entorno internacional nuevo, precedido por un largo y, muchas veces, penoso camino de sano crecimiento - implícito -, aunque posteriormente se hizo explícito al quedar plasmado la búsqueda de <el pluralismo y la tolerancia>²⁰. Asimismo es cierto, que nos falta trabajar la interculturalidad en la línea educativa.

¹⁶ Hay que anotar que los viajes son importantes y ejercen una función de apertura de horizontes y contactos reales con otras culturas. Sin embargo, como no poseen una duración suficiente, no pueden favorecer una interacción continuada y necesaria para que pueda fraguarse la experiencia intercultural. Además suelen mostrarnos aquellos más exóticos u originales del lugar, y no su cultura *viva* y *actual*, menos aún la *periférica*, ni su problemática real.

¹⁷ CANDU VERA, MA. *Interculturalidade e educação na America Latina*. Novoamérica: 77 (1998): 41-42.

¹⁸ El cual tiene que ver con una comprensión novedosa de la filosofía, el papel del filósofo, el conocimiento, una concepción de verdad, la razón, etc.

¹⁹ Cf. MARTÍN BLANCO, MA. D. *Moral e interculturalidad en Bernhard Häring*. Madrid (Los negrals), 7/ 04 (1999) 1-25. (Manuscrito en prensa). Donde podemos captar, de manera muy sugerente, el talante e intuición de la experiencia intercultural de B. Häring.

²⁰ Pudimos darnos una idea general sobre la emergencia de este tipo de conciencia, al asistir - el 22 de noviembre de 1998 - a una exposición titulada <Pluralidad y Tolerancia>, organizada por el Club de Fumadores, en la Estación de Atocha. Su objetivo era dar a conocer el itinerario de la tolerancia en la sociedad europea y ,específicamente, en España. Se adoptó una perspectiva de la evolución histórica, la política, la so-

2.1.3. La interculturalidad: una *apuesta dialógica desafiante*.

La interculturalidad hace una clara *apuesta* por el diálogo, fundada en dos principios. Primero, el principio de la «existencia dialógica» – relacional- del ser humano, que se irradia hacia otros aspectos. Por eso siempre nuestro percibir, pensar, sentir y actuar son realizados con respecto a algo ó alguien. Y más bien, lo que no se puede, es *no comunicar*²¹. Esto significa asumir la centralidad del diálogo para acceder a una determinada relación – a escala «intra-inter-extra cultural» -, instaurando la intersubjetividad como principio para animar, renovar y reconfigurar nuestro aparato epistemológico-conceptual en su amplio sentido, nuestra comprensión de la cultura y la vida y, por supuesto, de la filosofía – razón dialógica -.

Segundo, el principio de la «originalidad de cada cultura» y con ello, la pluralidad cultural. Esto implica que no tenemos por qué dominar, convertir o imponer nuestro modo de ser y pensar a nadie. Ni siquiera tiene por qué existir un marco homogeneizado al que todos queden articulados, aunque eso haya sido una idea predominante durante mucho tiempo. Por eso se trata más bien de intentar conocer y acceder a la autocomprensión del otro mediante un clima adecuado de diálogo.

Lo anterior provoca que la interculturalidad se levante abiertamente frente a esa historia de intolerancia y fundamentalismos - de todo tipo – que, nos ha precedido. También en contra de la historia y el proyecto de la modernidad. Por ser una historia que se ha caracterizado por el progreso inevitable, signada por la liberalización del mercado – por cierto hoy todo un símbolo- y, vinculada a la supervivencia del más apto y el triunfo del más fuerte. Así ha exaltado un «yo moderno» completamente solo y libre, por lo general, un varón – esto nos reflejan muchas de las películas, literatura, la filosofía, la economía, la política, etc.-. De esta manera disolvió todo vínculo social, hasta tal punto que, promueve una auténtica ‘inflación’ de la esfera privada, que se ha convertido en todo un ideal, por alcanzar, conservar y proteger frente a cualquier tipo de intromisión.

Por eso hoy más que nunca, en vez de recurrir a cierto tipo de ficciones – fuga- hemos de aprender a dialogar y necesitamos del recurso a otras historias y culturas, incluso para recuperar el sentido de nuestra historia e identidad, acceder a nuevos estilos diferentes de relacionarse y múltiples lenguajes. Pero también para resolver los conflictos políticos, sociales y culturales. Sobre esa plataforma el criterio de discernimiento ha de estar en función de los más desfavorecidos y la historia del dolor, pero principalmente de aquellos que nos son extraños – pues, de lo contrario, sólo alimentaría nuestro odio y violencia -; y esto ha de poderse poner sobre la mesa de negociaciones. A la vez ese criterio constituye un soporte moral importante, que ha de estar presente en la nueva cultura de la sensibilidad que hemos de forjar.

2.1.4. La interculturalidad: una *dimensión conflictiva*.

Hemos de estar suficientemente concienciados de que cada cultura ha definido históricamente la construcción de *lo normal* y *lo natural* – incluso en su dimensión psiquiátrica-. Y esto ha estado

cial y la religiosa, hasta llegar a nuestra realidad cotidiana actual. Por eso se rescataron ‘historias’ de la tolerancia que ponen de relieve la lucha progresiva por los derechos individuales y colectivos. Era evidente observar que en una sociedad donde crecía en el pluralismo nacía la exigencia de adoptar el principio de la tolerancia. Pero éste conlleva la renuncia a dogmatismos de todo tipo, imposiciones arbitrarias y paternalistas sustentadas por distintas instituciones, desembocando en el apoyo a «la diversidad de actitudes y opiniones como un valor en sí mismo». En esa línea, para una interrelación entre la tolerancia, la libertad de conciencia, las sectas religiosas y la economía, cf. BELTRÁN, M. *Tolerancia y tendencias racionalistas en la primera Europa moderna*. Contrastes. Rev. Interdisciplinar de Filosofía: v. III (1998) 1-16.

²¹ Cf. GALLEN, M. A./ NEIDHARDT, H. (1998³). *El eneagrama de nuestras relaciones*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 66; y su nota: 18, donde se citan varios libros sobre la teoría de la comunicación.

permeado por relaciones de poder y marcado por la desigualdad, estereotipos raciales y culturales. Hoy el descubrimiento o mejor dicho, la emergencia de los *otros* en su 'concretitud' es, para muchos, una amenaza. Así surgen dinámicas destinadas a construir *nuevos muros*. Entre ellos los físicos, afectivos e ideológicos y se nos enseña a evitar y rehuir todo contacto, o bien, a encerrarnos en nuestro propio mundo. Esto denota la presencia de un conflicto abierto y oculto²². Por eso, se genera el apartheid social, educativo, cultural. Y su correlativo en el ámbito filosófico, donde también reinan la estratificación o castas de ideas. De esta manera esa panorámica se difunde y crea un tipo de mentalidad.

Nuestro conocimiento sesgado o estereotipado, o bien, si se quiere nuestro desconocimiento de otros mundos, que implican maneras diferentes de entender la realidad y relacionarse con ella, junto con sus diferentes símbolos y códigos para establecer una comunicación, provocan que la relación intercultural pueda resultarnos aterradora. Incluso se mantiene que la base de muchos conflictos con frecuencia es una mala comunicación, originada en ciertos estereotipos, la falta de información y los mensajes desvirtuados. En este aspecto la perspectiva interdisciplinar es fundamental.

A lo anterior hay que agregar que no puede parecer poco menos que una «ficción», suponer *la magnitud de las lecciones* que nos aguardan. A este respecto Morgan nos comenta su experiencia con una tribu de aborígenes en el desierto australiano: "*aquello no se parecía ni remotamente a lo que había esperado hallar. Ni en sueños habría podido imaginar una atmósfera tan amenazadora en la que hubiera tanta gente con aspecto amable...* [luego agrega] *tuve una sensación de paz y seguridad absolutas*"²³.

Pero no podemos negar que el encuentro con otras culturas es conflictivo, y de no ser trabajado adecuadamente, puede causar verdaderos trastornos, máxime cuando éste se da en determinadas condiciones desfavorables y extremas para el que tiene que emigrar. Por eso ya han sido creadas ONG'S especializadas para tratar los problemas de los inmigrantes²⁴.

A continuación mencionamos algunos tópicos que a nuestro parecer pueden abrir, bloquear parcialmente o zanjar el diálogo intercultural:

- No admitir que, el pluralismo es un hecho irrefutable y, de ahí, la deseable y legítima diferencia de culturas.
- No admitir la posibilidad de comunicación entre las culturas diferentes, lo que no significa que el camino y el lenguaje puedan ser presupuestos.
- No reconocer su dimensión conflictiva, y por eso, los conflictos aunque no aparezcan abiertamente, permanecen y operan en estado latente.

²² El primero es más fácil de reconocer y, hasta cierto punto, estamos habituados a él. En cuanto profundizamos en nuestras costumbres y cultura, podremos detectar el entramado del conflicto oculto. Para éste último Freire propone la *concienciación* como paso para la transformación social; y Curle el *apoderamiento*, en la búsqueda de soluciones de una mínima igualdad. Pero previamente hay que garantizar que el conflicto ha sido reconocido por ambas partes, de lo contrario, caeríamos en pseudosoluciones.

²³ MORGAN, M. (1997⁴). *Las voces del desierto*. Barcelona: Ediciones Grupo Zeta, 29.

²⁴ En Frankfurt funcionan desde hace al menos veinte años varias ONG'S destinadas a resolver la problemática multicultural, cf. (HRSG). STADT FRANKFURT AM MAIN/ AMT FÜR MULTIKULTURELLE ANGELEGENHEITEN. (1997). *Fünf Jahre. Amt für multikulturelle Angelegenheiten. Bericht über Aufgaben und Maßnahmen der Stadt Frankfurt am Main im Bereich. Integration und Interkulturelle Entwicklung. Zusammenge stellt von Rosi Wolf-Almanasreh mit Unterstützung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Amtes. Frankfurt am Main: Heinz Spengler GmbH, 204. Ésta se especializa en auxiliar a las mujeres emigrantes.*

- No tener la conciencia de que lo definido como *normal* y *natural*, es delimitado históricamente por cada cultura y mediado por las relaciones de poder.
- No creer ni acoger que los *otros* – distintos y extraños – dada nuestra excesiva autosuficiencia puedan tener algo ‘digno’ que enseñarnos.
- La falta de claridad en cuanto a la afirmación acerca de la total comensurabilidad o incommensurabilidad de las culturas; o bien, los grados y aspectos concretos en los que incide.
- La falta del conocimiento de la lógica de las distintas tradiciones y aún de la propia, que definen e imponen la forma de establecer relaciones de cada cultura.
- La falta de estudios histórico-social de las otras tradiciones, y acercamientos más empírico y vitales o directos.

Por último, pensar que ese camino de diálogo me obliga a negar, camuflar o admitir todo cuanto el otro me propone.

2.1.5. La interculturalidad: una *alternativa* liberadora.

Para que un proyecto pueda ser calificado de intercultural tendríamos que fijarnos en que supone una *deliberada interrelación* entre las distintas culturas. Y esto se encuentra expresado en toda su dinámica y su finalidad última, de donde se desprenden cinco posibles opciones:

- **Mantener** la cultura hegemónica de una sociedad determinada.
- **Reconocer** la existencia de una sociedad multicultural.
- **Fomentar** la solidaridad y reciprocidad entre las culturas.
- **Denunciar** la injusticia provocada por la asimetría cultural y la lucha contra ella.
- **Avanzar** en la dirección de un proyecto propedéutico, interdisciplinar e intercultural, ha de incluir la opción intercultural y la lucha contra todas las formas de discriminación.

Es posible afirmar que, sólo los modelos orientados por las tres últimas finalidades pueden ser considerados «interculturales-liberadoras», en formas o grados distintos. Hemos pues de comprender que la condición fundamental para poder calificar cualquier «proceso de intercultural» es su concepción como un *proceso optado, permanente y siempre inacabado*²⁵.

2.1.6. La interculturalidad: un proceso de *transformación polifónica*.

La interculturalidad podría operar el inicio de *transformación* de la filosofía, de manera que pudiéramos contar con «una filosofía más polifónica», sus rasgos podrían ser:

- «**Más colorida**», porque parece ser que hemos olvidado que todo dato puede ser contemplado desde la vertiente de una filosofía blanca, una filosofía amarilla, una filosofía negra y una filosofía cobriza – así como existen diversos tipos de teología-. Significa que cada cultura - simplificando en exceso -, integra y opera de forma variada con los factores del pensamiento, el sentimiento y la conducta. El resultado se traduce en un paisaje interior distinto, que da a las cosas y a los acontecimientos una cierta coloración emocional, que varía en intensidad, penetración y frescura. Esta cuestión se relaciona íntimamente con la manera en que sus miembros organizan su entorno. Es decir, ante qué

²⁵ Cf. CANDAU, V. MA. 1998: 42.

temas y aspectos puntuales de éste y del mundo interior ‘conectan’ su atención. Por eso, es una filosofía que ha *perforado*, la relación entre la cultura y la vida, y puede ser alimentada de una ‘sabia nueva’ que le *provoca* reflexiones distintas y la apertura a maneras diversas de concebir la racionalidad. Asimismo se deja afectar – y lo reconoce – por una variedad de aspectos y contextualidades fácticas, y puede alcanzar a concebir el encuentro entre culturas como una chispa que salta, estremece y produce conflicto, aunque también, vivifica e interpela lanzándonos a otros horizontes. Y es capaz de hacernos descubrir nuevas tonalidades hasta ahora no percibidas por la ‘normalidad’ de nuestros enfoques y la ‘rutinización’ de nuestras reflexiones. Porque se trata de ir caminando, cada vez y conjuntamente, hacia mayores profundidades y compromisos. En contraposición una filosofía menos colorida, apagada, o en ‘punto de congelación’, que nos hace experimentar el cansancio y la monotonía, y al final, apenas tiene algo significativo que decirnos en nuestras vidas, porque no vive del ritmo de pensamientos nuevos, ni al impulso de las ideas sentidas. La imagen de un arco iris podría reflejar ese despliegue de colorido que nos ofrecen las variadas culturas.

- «**Más pluricromática**», que se expresa en su capacidad de percibir la luz y el colorido, sus difracciones en múltiples formas, tamaños y colores. Es decir, la pluralidad de variaciones explícitas y ocultas, a la espera de ser sacadas a la luz. Y tal irradiación constituye un aspecto que nos refleja la «singularidad» de cada cultura. La textura intercultural, aquí se ve como el trasfondo que atraviesa el tejido total de la experiencia humana extendida a todas las latitudes, espacios y tiempos. Los místicos se ha referido a ella como un «manantial» que está escondido pero fluye hacia todos los rincones. La imagen de un caleidoscopio podría ser el instrumento que nos permitiera descubrir esa pluriversidad cultural.
- «**Más pluriforme**», en el sentido de una filosofía abierta a la novedad de la vida y de la relación, tan variable y misteriosa como incontrolable. Dispuesta a ampliar *siempre* sus fronteras, y acoger no sólo la pluralidad de sujetos, sino aquella que se manifiesta en la ‘convocación contrastante’ de los distintos tipos de racionalidades, de saberes y de sabidurías, la multiplicidad de lenguajes, historias, mitos, símbolos, perspectivas, metodologías; de preguntas y respuestas, matices y silencios, y de espíritus. Con ello mantiene la posibilidad de un acceso plural y variado a los distintos interrogantes humanos que, subyacen a la experiencia de toda cultura y a una configuración y reconfiguración constante de las filosofías. Esto implica que la filosofía no tendría por que estar sujeta rígidamente a determinadas *formas* – canónicas-. De esta manera, prácticamente nada sería insignificante, ni podría escapar a la tarea del filósofo. Y tampoco escatimaríamos ningún medio para su presentación.
- «**Más plurivisional**», primero porque despierta y abre los ojos. Aprende a ver y observar con precisión y de distintas maneras. Y no se contenta con un recuadro único, sino que potencia ese *saber mirar* y si se quiere, esa cuarta dimensión; con ello puede reflejar algo así como la imagen plasmada en un cuadro del cubismo. Por eso también, esa filosofía nos enseñaría a situarnos a través de las distintas visiones y escuelas filosóficas para captar sus *crucetas* y *trasvases*, y, sus momentos de verdad. Teniendo siempre como punto de referencia los respectivos contextos histórico-culturales. Y manteniendo la centralidad del diálogo *dialogal*, como medio por excelencia con el fin de ganar el acceso, aproximación y la epifanía de tú. Pero, además, esta filosofía acepta y opta por mirar hacia aquellos lugares y rostros extraños, marginalizados, fronterizos y desconocidos. Y como todo conocimiento dinámico se sabe afectada por las transformaciones culturales y las perspectivas cambiantes de la forma de concebir el universo. Así podremos empezar a descubrir en la belleza y la armonía en las más extrañas visiones.

Una filosofía así puede constituirse en una bella y melodiosa sinfonía al ritmo de los diversos pensamientos, que se van asentando en el trasfondo de la vasta experiencia de sabiduría humana que recorre todas las culturas. Ésta se preocuparía porque esa *obra* pudiera ser interpretada en todas las posibles y numerosas claves, pues sólo de esa manera, podría ser captada en toda su armonía interior. Sin embargo, aún tendremos que esperar con paciencia, nuevos descubrimientos y horizontes insospechados. Pero como filosofía *en camino, discente y polifónica* podría empezar a *animar y re-animar* la vida de las tradiciones, las instituciones, los pueblos y las personas concretas.

3. LAS DIRECCIONES DE FUTURO DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL.

Pensamos que, a esta altura de la investigación es posible intentar proponer algunas líneas para su ulterior desarrollo. Por eso presentamos el esbozo de tres proyectos, que pueden enriquecer nuestra perspectiva intercultural y fraguar, poco a poco, una <auto/inter/transformación>, así como un talante distinto para acceder al mundo de las relaciones.

3.1. POR UNA <TEORÍA INTERDISCIPLINAR E INTERCULTURAL>DE LA CULTURA.

El balance de los tres primeros capítulos refleja la necesidad evidente de plantear una noción satisfactoria de cultura²⁶. Hemos dicho que la filosofía se decantó por una comprensión de carácter metafísico y estática, que después hipostasió. Ésta se deducía del modelo ideal de la cultura occidental ilustrado. Aunque este tipo de aproximación provee normas para juzgar la realización cultural, sin embargo, interpreta la diferencia como fallo o déficit; y, con frecuencia, esa construcción es de carácter monocultural y aislada de la esfera empírica. Por lo general, concluye con la universalización de su autocomprensión. De ahí, esa necesidad de plantear una conceptualización distinta, si queremos entrar en el terreno del contacto entre las culturas, que no responden a ese <patrón>.

Como contrapartida, la teorización de carácter socio-antropológico, tiene la ventaja de poder apreciar y describir una serie especificidades y, con ello, la legitimación, de los diferentes universos culturales y de sus *procesos* de interacción. Pero muchos de sus modelos requieren aún de una mayor fundación a nivel metateórico. Hemos observado que hay una explosión de definiciones y teorías, matices y escuelas, sin embargo, no han alcanzado un consenso suficiente para formular una definición de cultura, si es que eso pudiera ser el grado óptimo al que podemos aspirar. Por eso afirmamos que el propio análisis empírico de la cultura, nos presenta en sí mismo un desafío. Todo eso sin que haya sido introducida la problemática concerniente a las *otras* culturas que, poseen su propia voz.

Los estudios culturales comparativos fueron el antecedente de los estudios sobre las culturas. Pero su marco evolucionista suponía que todas las culturas estaban inscritas sobre una línea, que operaba como categoría normativa de su progresión o desarrollo. De la cual la cultura europea representaba la máxima expresión, por eso tenía las mayores posibilidades de ser exportada a cualquier rincón del mundo. Su trasfondo fue la concepción de una Cultura – con mayúscula-única, racional, universal y permanente, que determinó el modelo de racionalidad. Ésta perspectiva es insuficiente, ya que establece desde su enfoque con pretensiones de *neutralidad*, lo que han sido o deben ser las otras culturas distintas e impide reconocerlas en sus diversas facetas o modelos. La comprensión tanto del <contexto de emergencia> sobre esta conceptualización, así como la de su <contexto de recepción>, resultan útiles para que podamos imaginar y

²⁶ Esta necesidad de un estudio científico e interdisciplinar de la cultura data al menos de los años cincuenta, y hoy todavía no ha sido superada, cf. BENNET, J. W. (1954). *Interdisciplinary Research and the Concept of Culture*. A.A. v. 56: n. 2 / 04 (1954) 169-179; y nuestro capítulo 1, pp. 14-17.

construir nuevas alternativas de aproximación a las *otras* culturas o cuando menos, dudar de las que hemos recibido hasta ahora y conocer cómo han operado aquellas y cuáles han sido sus consecuencias, con respecto a esas otra culturas.

A esto podemos agregar que, ni siquiera el término *cultura* existe en todas las lenguas. Sólo existe en aquellas que se asentaron para cultivar la tierra, y no así en las guerreras, ni pastoriles. Lo cual, de antemano nos exige la necesidad de una metodología especial. Es legítimo preguntarnos cuál sería entonces el modo de tratar con esta cuestión. Y si de ello se desprende que, esos grupos no poseen cultura. Aunque esto puede parecer absurdo, es semejante al razonamiento que cataloga a las culturas preliterarias – que son mayoritarias en el mundo- como inferiores en su capacidad racional. Ya que éstas poseen otros medios de transmisión cultural, principalmente de índole oral mediante la narrativa, el símbolo, la leyenda, etc. Si conservamos ese tipo de razonamiento, se seguiría que aquellas culturas que no han potenciado ese modo de transmisión, seguramente serían ‘analfabetas simbólicas’. En este caso la hermenéutica diatópica sería un elemento muy útil, para descifrar los términos equivalentes y después, su comprensión a través del diálogo con las distintas culturas. Podría formularse así: qué dicen ellas acerca de la cultura, qué elementos fundamentales la integran, cuáles son sus centros y aquéllo que consideran valioso para transmitir a sus futuras generaciones, cómo se proyectan a sí mismas y se realizan...,etc.

Se desprende que el desafío actual desde el ámbito filosófico, socio-antropológico y epistemológico, sería algo así como lograr plantear una *teoría* sobre la cultura *interdisciplinar e intercultural*. Sin embargo, esto no debe alejarnos del empeño por comprender su *lugar* en las distintas sociedades concretas y, en relación con una serie de factores – economía, política, historia – y, en particular, las relaciones interpersonales y sociales, en vinculación con su vivencia de la experiencia de trascendencia. Porque en conjunto estos aspectos nos ofrecen pistas muy importantes para aproximarnos a una cultura determinada y descubrirnos sus elementos marginales o ignorados. No es una tarea nada fácil. Ya que también asistimos a una crisis general de las ciencias, en correlación con el abandono de paradigmas predominantes de interpretación, y sus alianzas tradicionales con otras ciencias, la desaparición e insuficiencia de técnicas de tratamiento que procuraban otorgar cierta unidad a sus objetos y avances. Reina la indecisión, una especie de vitalidad desencadenada en forma libre y desordenada, de multiplicación de talleres, de experiencias, encuentros. Y un desplazamiento significativo: de un “*pensar en naciones*” a un “*pensar entre, con y a partir de las diversas culturas dinámicas*”. Sin embargo, tampoco podemos olvidar el *cruce* de paradigmas que se está gestando, aunque desde siempre ha permanecido de forma latente, y que sería un elemento que opera a nuestro favor.

Pero elaborar una teoría <*interdisciplinar e intercultural*> supone aceptar en primer lugar la creación de espacios *compartidos* donde cada cultura pueda expresar con su propia voz su proyecto vital. Así, podamos empezar a conocer cuáles son las preguntas que se plantean y su comprensión de ellas. Igualmente que todas las disciplinas son necesarias para poder acceder y comprender distintos aspectos de las culturas. Por eso, tendrían que construirse espacios abiertos de diálogo y de contraste, donde cada una proceda desde el nivel que le es propio y distintivo pero con el objetivo común de ofrecer y poner en cuestión el respectivo modelo de racionalidad y las categorías fundamentales con las cuales opera; igualmente tendrían que mostrarnos cómo *median* la explicación y comprensión de las culturas, atendiendo a los contextos lingüísticos, semánticos, históricos, ideológicos y conocer los avances de una y otras²⁷. Hemos, pues, de construir <cami-

²⁷ Para un análisis de la interdisciplinariedad comprendida desde la clave de *cruce*. Cf. Nuestro capítulo 1, n. 6: *La emergencia de «nuevos paradigmas culturales»*, principalmente el inciso 6.3, pp. 66ss. Consideremos, además,

nos de ida y vuelta>. Y no está por demás subrayar, que no se trata de plantear una nueva *filosofía de la cultura*, sino más bien un nuevo *estilo y método* de aproximación entre las culturas.

3.2. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA <PROPEDÉUTICA INTERCULTURAL>.

Partimos de que la interculturalidad es una <experiencia vital>. Ésta nace de la conciencia por el hecho del multiculturalismo, que nos lleva a preguntarnos espontáneamente por las *relaciones interculturales*. Es una temática por la que se decanta nuestro futuro. Hay que reconocer el esfuerzo, que está naciendo para plantearla teóricamente. Pero sigue siendo un problema práctico de primera línea que no sabemos, por distintas razones, cómo hacerle frente. Tomárnoslo en serio implica poner en juego toda nuestra persona, y, no siempre, estamos dispuestos a ello. Tampoco, todos contamos con el nivel de conciencia suficiente, y en general, ni siquiera con la herramienta hermenéutica-epistemológica necesaria, los lenguajes o las palabras. En el fondo, a veces, nos resulta poco *creíble* que pueda abrirnos a un mundo cultural distinto, y posiblemente, más humano del que vivimos. Sin embargo, en algunas áreas sí que ha sido percibida positivamente la riqueza de las diversas culturas, entre ellas citamos las de: la alimentación, la medicina, la arquitectura, el arte y ,de manera muy notoria, la literatura y la música²⁸. Por eso la interculturalidad puede ayudarnos a valorar y relativizar la propia cultura, y, simultáneamente, promover su desarrollo y crecimiento.

A modo de ejemplo cito cuatro casos breves que nos reflejan otra dimensión del sentido tiempo y de la fiesta, de la interrelación humana, la relación con el entorno natural y de un tipo de sensibilidad – natural –.

- Del sentido del tiempo y de la fiesta. Morgan nos dice que los aborígenes australianos, no celebran días de fiesta anuales. Sí que honran *a cada persona* de la tribu alguna vez durante el año “*pero no el día de su cumpleaños sino más bien cuando desean expresar su gratitud a la persona por su talento, su contribución a la comunidad y su madurez espiritual*”²⁹. Es decir, que no celebran el envejecimiento sino el hecho de ser cada vez mejores. Inclusive, ni siquiera mantienen un mismo nombre –impuesto- durante toda su vida, éste cambiará varias veces en la medida que la persona adquiere mayor sabiduría, creatividad y sus objetivos sean definidos con mayor claridad.
- Del sentido de la relación interpersonal y la entrega, reproducimos continuación una vivencia, tan bella como difícil de entender para nosotros los occidentales – cristianos -: “*Hubo un niño blanco que se perdió en la selva y se crió con una tribu de cultura distinta. Cuando creció se casó con una nativa de aquella cultura. Ocurrió que a una amiga de su mujer se le murió su marido en una guerra, y aquella noche, al pensar en su amiga sola, la mujer nativa le dijo a su marido blanco: «Oye, me gustaría que fueses a consolar a mí*

que toda aportación de las diversas disciplinas ha sido importante para comprender el fenómeno cultural. Así mientras la sociología acentuó el saber y arte como cultura, los antropólogos asentaron que la cultura lejos de diferenciar a unos seres humanos de otros –cultura elitista –, los caracterizaba a todos frente al mundo animal. Entonces ésta aparecía como un distintivo de la especie humana.

²⁸ Respecto a ésta última, qué difícil nos resulta imaginar la música moderna actual occidental sin los *ritmos* africanos que han sido introducidos – de lo cual ni siquiera ellos han podido obtener la patente -. Esa labor fue iniciada por personas como Stravinsky o Gershwin, que incorporaron a la ‘música culta’ esas formas rítmicas de origen africano. Recordemos también que la famosa la sinfonía n. 9: «Del Nuevo Mundo», de A. Dvořák, compuesta durante su estancia en tierras americanas (1883), incorporó giros propios de la música india pero desarrollándolos junto con sus propios recursos rítmicos, armónicos, contrapuntísticos; además de agunas melodías negras.

²⁹ MORGAN, M. 1997⁴: 196.

amiga, que está sola y como ya no tiene marido te acostases con ella». El marido que recordaba aún rasgos de su cultura, se negaba horrorizado, pero al final complació a su mujer. Cuando volvió, la mujer le dijo: «Ya sabía que eras un buen hombre y yo ahora te quiero más, porque eres compasivo y me siento orgullosa de tí»³⁰.

- Del sentido del entorno natural. Los miembros de Pachamán, se sienten vinculados, formando parte de la naturaleza que respetan. Se refieren a la *Madre Tierra*, no como un medio que reporta sólo beneficios de tipo económico, sino que es *parte* de ellos. Por eso la tala y deforestación constituye un verdadero atentado contra la vida de este grupo. Otros grupos, por ejemplo, los mapuches ni siquiera cazan, sino que toman exclusivamente aquello que necesitan de la naturaleza para subsistir, y tampoco entran despreocupadamente en los ríos. En ambos casos su acción va precedida de petición del *permiso* a la misma naturaleza³¹.
- De otro tipo de sensibilidad natural. Uno de los famosos cantos de Atahualpa Yupanqui –cantautor latinoamericano - nos expresa lo siguiente: “*Porque no engraso los ejes, me llaman abandonao, si a mí me gusta que suenen, pa que los quiero engrasao*”. Esto puede ser interpretado como una cuestión de pereza y descuido, de lentitud o subdesarrollo. Según nuestro parecer constituye otro tipo de sensibilidad. Así mientras a algunos – extranjeros – les molestaría ese rechinar de las ruedas de madera, en el caso de un ambiente urbano, también el ruido de los motores, el despegue de los aviones, la aceleración generalizada deja aturdidos a los que llegan del campo. Sin embargo, en el primer caso suele enjuiciarse en sentido más despectivo.

Algunas de esas experiencias, nos muestran un modo de comunicación y ocuparse del mundo, el *adentro* de cada cultura distinta. Ponen de manifiesto las fuerzas culturales que motivan a las personas, a menudo inconscientes, de ahí que, no sean controlables³².

En íntima relación con todo esto, nos parece que, en general, el cuerpo tradicional de conocimientos con el que contamos hasta ahora, no puede prestarnos un gran servicio para iluminarnos en las cuestiones y problemas específicos de la relación intercultural. Es interesante y algo paradójico, destacar que ese mismo conocimiento, desde siempre, ha sido transversal; es decir, permeado y construido mediante la aportación de los saberes y sabidurías procedentes del contacto entre varias culturas. Por eso, es legítimo preguntarnos, cómo es que resulta tan *monocultural*, en su constitución y formalización, horizontes, fuentes, etc. Lo más grave, con todo, es que, aún en la actualidad no agudiza la mirada y la sensibilidad por lo diferente, inclusive, a veces se convierte en un obstáculo de acceso. Por eso, junto al proyecto de *reaprender a pensar* nace en íntima conexión la exigencia de *reeducarnos en la relación «intercultural»* - cabe decir que en ese ámbito la educación formal e informal poseen una gran tarea-, aunque también tendríamos que intentarlo por otros medios- i.e., los mass media, la informática, etc.- y tratar de llegar a las personas que ya están circulando en nuestras ciudades multiculturales y, con frecuencia, se sienten perdidas, amenazadas e indignadas.

En la conciencia de que «se hace camino al andar» y, de que este camino lo emprendemos junto al *otro* – distinto -, hemos de dejar un amplio espacio de libertad y de creatividad, de

³⁰ MELLO, T. *Tony de Mello: el curso que no pudo dar. (Texto íntegro del cursillo «La iluminación es la espiritualidad».)* Madrid: Vida Nueva, n. 1590-91, (18-25 Julio de 1987), 33.

³¹ Cf. MARCIGLIANO, A. (1998). *La fuerza de la tierra*. Alturas. 55-57.

³² Para el descubrir ese papel cultural de la antropología, cf. PEACOCK, J. L. (1986). *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*. Cambridge: Cambridge University Press, 4-7.

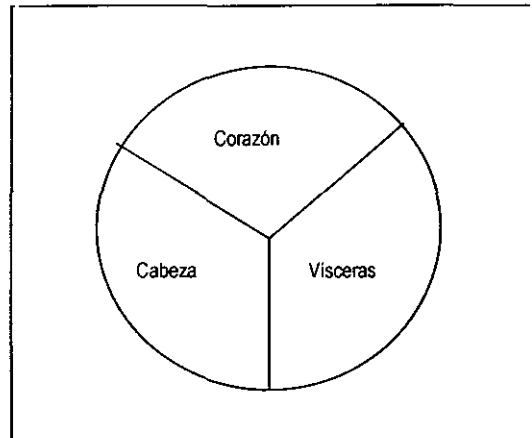
tiempo para la asunción de ritmos diferentes, de momentos de diálogo y paciencia. Pero también cierto tipo de señalizaciones puede ser de gran utilidad. Finalmente, queremos llamar la atención de que toda relación humana es un *arte* y, como tal, exige de toda nuestra intuición, atención, cuidado, dedicación y su cultivo intencionado.

Hemos rescatado varios elementos contenidos en el desarrollo de nuestra investigación, algunos de ellos manera implícita; y también recurrimos a algunas de las aportaciones del área de la psicología y la educación. Hechas esas puntualizaciones anteriores lo que aquí plantearemos de manera muy práctica es: (1) Señalar una serie de indicadores que evidencian, concretamente, las distinciones en la configuración y el acceso a la realidad, así como la diferencia del sistema cómo operativo en algunas culturas. La idea de ello es que nos pueda llevar a contemplar que existen dificultades y diferencias objetivas. Por eso no pueden ser equiparadas comparativamente, mucho menos podemos prescindir de su propio contexto, y de una manera espontánea o visceral emitir una serie de juicios infundados – i.e., juicios semejantes a éste: «éste es sólo un ignorante, que va saber de la vida» -. Ni pueden ser tratadas según *nuestra* manera habitual de juzgar. Por tanto, nos exigen replantear nuestra actuación; (2) Presentar algunos criterios y (3) un número de líneas de acción que pueden orientarnos y proporcionar unos mínimos requeridos para entablar y continuar con una relación intercultural, así como ‘tomarle el pulso’.

1. Indicadores.

Entre los indicadores citamos: (a) Los centros de una cultura, (b) Las categorías y el campo de la conciencia, (c) La vida distinta de cada grupo, (d) La práctica del diálogo *intrapersonal*, (e) El desarrollo de una fenomenología del otro, (f) La promoción de comunidades ecológicas:

a. Los centros operativos de inteligencia y energía, definen el modo de actuar y sentir, y estos a su vez, forjan un tipo de personalidad y el modo relación de una cultura. A este respecto, el *eneagrama* postula que existen en cada persona tres centros de *inteligencia y energía*: la cabeza, el corazón y las vísceras –estómago -³³. En el primer caso, predomina la pregunta ¿qué pienso? Ésta se relaciona con el denominado centro intelectual. En el segundo caso, predomina la pregunta ¿qué siento? Ésta relacionada con el denominado centro emocional. En el tercer caso, predomina la pregunta ¿qué hago? Ésta última se relacionada con el correspondiente centro motor. Por supuesto que, se dan una serie de cruces y desplazamientos entre dichos centros, de manera que ninguno es químicamente puro.



Pero lo que nos interesa destacar, es la analogía que puede establecerse con respecto a la aportación filosófica de cada cultura. Así, i.e., la cultura europea es altamente racional, las culturas amerin-

³³ El *eneagrama* es un instrumento de conocimiento que, se remonta a más de dos mil años de antigüedad y sirvió para interpretar las leyes del universo, comprender la cosmología y astronomía, las matemáticas, la química, el arte y la música. Fue consolidado por los «maestros sufíes»- una ramificación mística del Islam- durante la Edad Media. Rescatado por G. Gurdjeff (1870-1949) y O. Ichazo; divulgado a partir de los años sesenta, cf. PANGRAZZI, A. (1997). *El eneagrama*. Santander: Sal Terrae, 30-45; GALLEN, M. A./ NEIDHARDT, H. (1998³). *El eneagrama de nuestras relaciones*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1-68.

días giran alrededor del sentimiento³⁴ y las culturas orientales se interesarían por la experiencia psíquica de la conciencia, en general la interiorización de la persona. Pero, además, cuando nos movemos en cualquiera de esos centros se generan una serie de disposiciones que son afirmadas por el marco cultural respectivo.

Esto explica que Occidente haya desarrollado y potenciado la ciencia y la técnica, apoyándose en un conocimiento extraordinario de las leyes que rigen el universo; consiguiendo así manipular la materia, y, en alguna medida la vida. Es decir, se ha proyectado hacia el exterior y ha dominado amplios horizontes. Por contrapartida, otras culturas, se han preocupado más de la naturaleza de la mente y del problema de «saber vivir, sentir y gustar de la vida» y del «conocimiento propio» en sentido amplio, que se extiende a saber vivir consigo mismo y con los demás; sin atropellos y con serenidad, en armonía interior y con el cosmos. A veces, partiendo de actitudes relativamente simples, i.e., las técnicas respiratorias mediante las cuales se podía llegar a una auténtica «metapsicología». Es significativo que, los mismos griegos de tiempos Alejandro Magno, denominaron – de manera muy sugerente- a los *yoguis* «gymnosophos» - gimnastas de la sabiduría³⁵.

Así, los sabios hindúes comprendieron que la raíz de nuestros males residía en nosotros mismos, de ahí, la importancia del conocimiento propio. Shri Aurobindo expresó: “*cada mente pone sus ideas en el lugar de la verdad*”³⁶. Y cabe añadir, algo muy familiar para Occidente «en el lugar de la Realidad», inclusive divina. Esto hace necesario que filtremos continuamente lo mental y, junto a ello, todo lo que escuchamos, aquello que vemos de los demás y nuestro entorno; ya que se ve alterado por nuestros pensamientos, fantasmas, emociones y conceptualizaciones mentales - retomaremos más adelante este punto -. De manera que, se asentó la necesidad de ir alcanzando progresivamente una conciencia clara y precisa de lo que *cada uno es y lo que es el mundo*. Ésta es una de las grandes aportaciones de la India milenaria.

b. Los centros de acceso a la realidad, definen parte de la visión de cada cultura, su aparato hermenéutico-epistemológico, y la orientación predominante. A este respecto destaca la investigación *Trisistemática* de F. H. Smith³⁷. Éste autor profundiza en las maneras de conocer de otras culturas, en concreto las de India y China, entre las que afirma la existencia de una «diversidad característica», en abierto contraste con la cultura occidental. Ésa supone tres vías cognoscitivas de acceso hacia la realidad: la conceptual, la intuitiva o psíquica y la concreta relacional. Para Northrop esa categorización corresponde a una manera de pensar teórica y postulacional. Siguiendo a Nida se admite que, los procesos de razonamiento de las personas difieren en su *procedimiento* por los distintos <puntos de partida>.

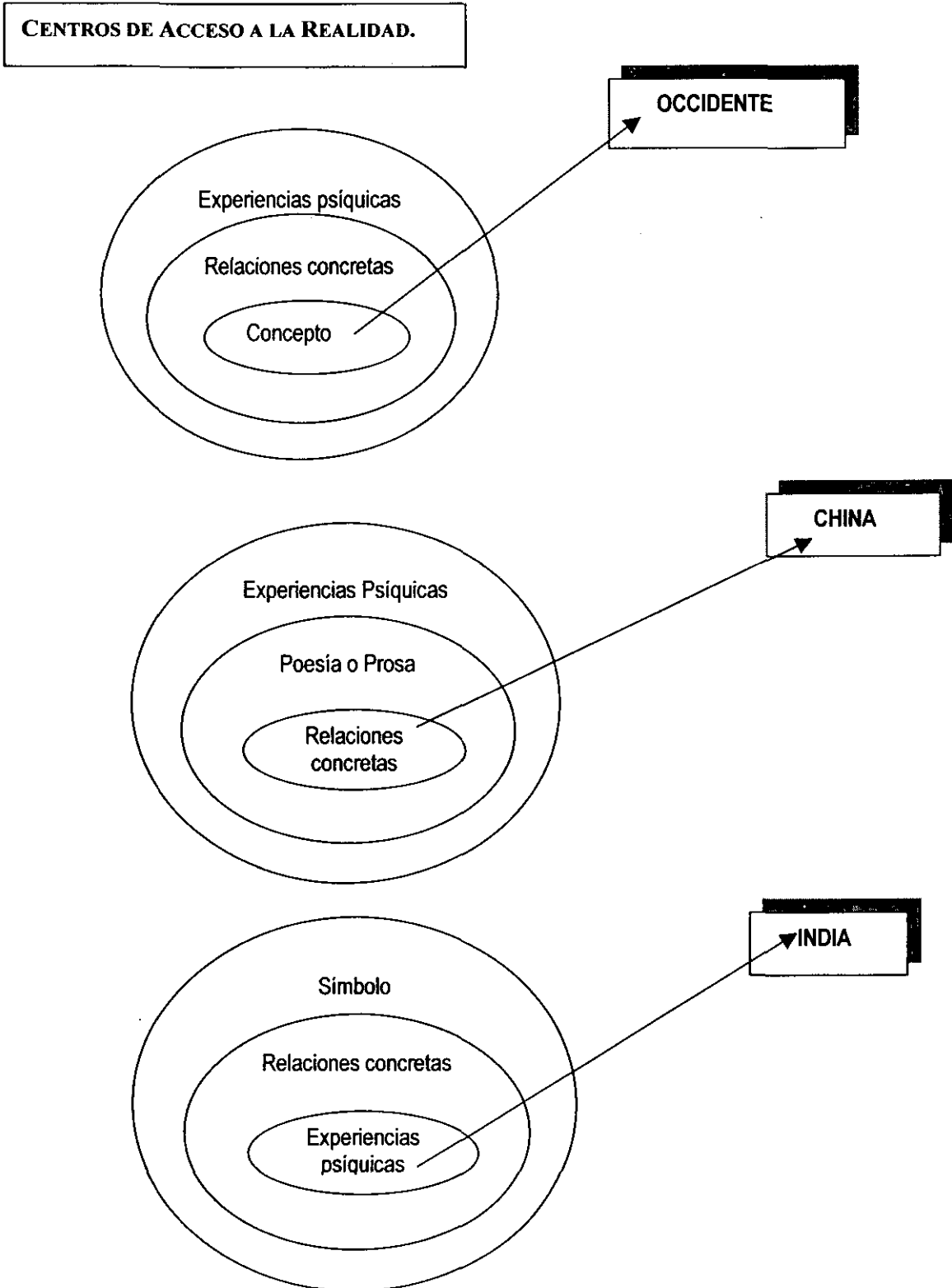
³⁴ Las culturas amerindias se caracterizan por la primacía del *estar abierto* – sobre el ser que incluso se identifican en el quéchua, y no hay verbos que designen *conceptos abstractos* -, el *comprenderse a sí mismo* y su *postura frente a lo real*, sobre el trasfondo de un juego dramático sin certezas. Por eso diseñan otro tipo de filosofía y muy vinculada a la acción. Kusch afirma que son culturas que se identifican más con *lo femenino* al incorporar la sensibilidad frente a la cultura europea que es *masculina* y de una racionalidad ‘fuerte’, cf. KUSCH, R. *El pensamiento aymara y quéchua*. América Indígena, 31 (1971) 389-396; CASALLA, M. *La ira de los Dioses*. Cultura, Ética, Poder. Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales: n. 19/ sept. (1994) 89-93; CASALLA, M. 1995). *El Sujeto Cartesiano*. Secretaría de Cultura. Facultad de Psicología. Universidad de Bs. As.: 78-85.

³⁵ DE SMEDT, M. (1999). *Palabras de los sabios de la India*. Barcelona: Ediciones B, Grupo Zeta, 8.

³⁶ DE SMEDT, M. 1999: 9.

³⁷ Cf. HESSELGRAVE, D. J. 1991²: 301-304. Gulick y Northrop también elaboran propuestas en esa línea. Un estudio sobre la base de textos antiguos en las diversas culturas sería muy útil para verificar sus afirmaciones, cf. BORR P., C. / MARCHIGNOLI, S. (1998) *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*. NIS: La Nuova Italia Scientifica, 209.

De ahí, que cada cultura desarrolle una manera predominante de pensar, aunque las otras dos formas permanezcan igualmente operativas. Entonces lo que propiamente las distinguiría sería el grado o prioridad otorgada a una determinada forma de pensar. Esto se sustenta en una consideración de la naturaleza y la promoción – mediante la educación- de unas formas de pensar, y que ninguna nos es completamente ajena.



Hay que agregar, según los estudios recientes que, el propio cerebro organiza el conocimiento y las habilidades mentales, los significados, la formulación de pensamientos y el desarrollo de ideas, la comprensión de las palabras en una conversación, etc. Todo eso lo realiza mediante una serie de <patrones>³⁸ interrelacionados que, conforman un tejido – siempre cambiante - y conjuga la memoria, la mente y el lenguaje.

El esquema precedente nos es útil para distinguir cómo puede ser conceptualizada la filosofía a través de las distintas culturas. Su formulación varía de acuerdo a su modo distinto de acceder a la realidad. Así genera sus puntos de partida, sus procedimientos, los centros operativos, experiencias, temáticas e intereses que privilegian, etc. Por eso, Occidente destaca por una manera de pensar: conceptual, concreta relacional y psíquica; China, en cambio, opera con una manera de pensar concreta relacional, psíquica y conceptual; y la India con una manera psíquica, concreta relacional y conceptual. Hemos reproducido el esquema de Smith pero con un par de modificaciones. Pues si nos remitimos a algunos de los textos más representativos de China y la India *no* utilizan el concepto. Así, China emplea la prosa y frases cortas e inconexas entre sí, los aforismos y la poesía³⁹. Y la India utiliza el símbolo, por consiguiente, muy unido a una labor de interpretación.

Si nos remitimos a culturas africanas, estas transmiten su milenaria sabiduría mediante proverbios, cuentos y fábulas; ahí es donde queda cristalizada el ‘alma’ de estos pueblos, su visión, el sentido y la experiencia del mundo. L. Sédar Senghor puntualiza que los proverbios constituyen una especie de *filosofía en comprimido* y reflejan la unidad de la civilización negro-africana⁴⁰. Recientemente, algunos los misioneros reconocen que tales proverbios, también constituyen ‘Palabra de Dios’. Pero de manera independiente a esta afirmación, para nosotros nos transmiten los valores de dichas culturas. A continuación citamos tres de ellos:

– “*Il ne faut pas entrer dans la rivière sans en connaître la profondeur*” (Bamileke). Se refiere a que no debemos actuar sin previa reflexión⁴¹.

– “*En visite chez autrui, ouvrez les yeux, pas la bouche*”(Bahaya). Trata de la acogida a los extranjeros y la hospitalidad⁴².

– “*L’ autorité est dans la main*” (Tumbuka). El trasfondo alude a que la libertad es la mejor manera de gobernar⁴³.

Lo anterior, en parte, es aplicable a las culturas amerindias, a ese respecto recordemos lo que apunta Fernet-Betancourt sobre las culturas indígenas.

Todavía puede ser más ilustrativo, si partimos de que la «cultura = mito». Si lo entendemos como un horizonte de inteligibilidad, aquello que nos permite preguntar el enésimo *por qué*. Además, lo aceptamos como algo obvio, evidente, natural, convincente y verdadero. Entonces no tenemos la necesidad de emplear un recurso al infinito, porque estamos manejando un supuesto. A esto se suma que de tal manera creemos en ello, que ni siquiera *creemos* que lo creemos. En ese sentido, recordemos la fluidez del mito, que se entrecruza con otros y se desplaza

³⁸ Cf. LAMB, S. M. (1998). *Pathways of the Brain. The Neurocognitive Basis of Language*. USA: John Benjamins Publishing Company, 416.

³⁹ Cf. LE GUIN, U. K. (1999). *Tao te King. Lao Tse*. Barcelona: Debate, 143; PRECIADO, I. (1998). *Las enseñanzas de Lao Zi*. Barcelona: Kairós, 167.

⁴⁰ Cf. VAN HOUTTE, G. (1976). *Proverbes africains*. Limete (Kinshasa): Editions l’Epiphanie, 6-7.

⁴¹ Cit. en: VAN HOUTTE, G. 1976: 32.

⁴² Cit. en: VAN HOUTTE, G. 1976: 25.

⁴³ Cit. en: VAN HOUTTE, G. 1976: 17.

cada vez que intentamos aproximarnos a él; cuando es mediado por la interculturalidad – *diálogo dialogal* –, nos permite que «captar el sentido del otro, aunque no compartamos su mundo conceptual». Así, i.e., al poner en contacto el mundo filosófico Occidental y el Oriental, la dinámica de nuestro conocimiento podría enriquecerse de la siguiente manera⁴⁴:

En el margen izquierdo, nos encontramos con un pensamiento orientado según el estilo occidental. Regido por el criterio de la certeza, la búsqueda obsesiva de la seguridad, la justificación de todo,

reduce todo a la inteligibilidad y a lo un. Tiende a «someter la Realidad a la Razón», que deifica. Es un pensamiento ‘fuerte’, dialéctico y consistente. Como resultado obtenemos un pensamiento que se caracteriza por ser objetivo, calculador, causal. Por eso ha podido potenciar la ciencia. Y en el margen derecho, poseemos un pensamiento de corte oriental. Regido por la confianza y apoyado en la convicción de que no somos autores de nosotros mismos; no podemos hallar en nada un fundamento absoluto; es de carácter más intuitivo y, por eso, ha de confiar en algo más: Mito. Es un pensamiento más débil pero dinámico. Como resultado obtenemos un pensamiento que se caracteriza por ser subjetivo, afectivo, integrador, simbólico, creativo; que supera los planteamientos comparativos, renuncia al ideal de inteligibilidad y de reducción de todo a lo un. Así, da lugar a un conocimiento más profundo de uno mismo.

OCCIDENTE	→ ORIENTE
Entendimiento	→ Conciencia psíquica.
Poder de la lógica	→ Intuición.
Meditación	→ Contemplación
Razón	→ Fe
Razonamiento discursivo	→ Interpretación.
Concepto	→ Símbolo
Principio de la identidad	→ Principio de la diferencia.
Imagen	→ Escucha
Criterio de verdad: certeza	→ Confianza

da lugar a un conocimiento más profundo de uno mismo.

Hemos de tener claro que, no se trata de juzgar si una perspectiva sea mejor que la otra, sino de apreciar que cada cultura tiene su *estilo de pensar* y, por consiguiente, de plantearse la filosofía. Por eso, no son directamente comparables entre sí. Es obvio que parten de premisas distintas, respectivamente el concepto, el símbolo y la poesía/ prosa - Europa, La India y China -, la misma configuración de su pensamiento no sólo es distinta, sino que se traduce a su procedimiento y la elaboración de sus conclusiones⁴⁵.

c. Las categorías y los campos de conciencia. Toda sociedad y/ o cultura posee su propio modo de relacionarse, de sentir y percibir; por eso desarrolla un sistema de categorías que determinan sus *formas de conciencia*, y operan como un <filtro socio-cultural> condicionante. Hay que subrayar que la experiencia no puede entrar en la conciencia a menos que pase por ese

⁴⁴ Cf. PANIKKAR, R. 1998c: 32-42.

⁴⁵ DOUGLAS, M. (1998). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa, 220. Se pone de relieve que, de manera práctica, que vivimos una «tiranía» por los *diferentes estilos de pensar*, aunque este aspecto no solemos advertirlo, ni admitirlo con facilidad, como sucede con los diferentes estilos de vestir, la comida y la moda. Esos estilos definen nuestras decisiones cotidianas, un gusto y una manera de pensarse en un contexto social determinado. También, aquí se analiza cómo, a veces, una idea que nace en el ámbito privado por la *acción* de la cultura es llevada al ámbito local, que atrapa futuros pensamientos y los retiene institucionalizándolos. En vez de partir de contextos lejanos, el estudio se hace en el ámbito de la cultura cotidiana – i.e., las decisiones y los horarios, el beber té, mitos de las personas, etc.-. Es evidente que al entrar en culturas *diferentes* la cuestión se torna más compleja.

filtro, que puede o no permitírsele⁴⁶. Esto significa que no todas las experiencias que se presentan puede ser fácilmente percibidas, o si se quiere ‘entran’, por la conciencia. La captación de algunas de ellas – las afectivas sutiles- dependerá del *grado* en que son cultivadas en cada cultura. Por eso, algunas de ellas se captan con mayor facilidad o dificultad. Así podemos distinguir:

- Hay experiencias que sí son percibidas por todas las culturas. Éstas se encuentran relacionadas con las sensaciones de supervivencia: i.e., el dolor, el deseo sexual y el hambre.
- Pero también hay un conjunto de experiencias más sutiles y complejas: i.e., la apertura del capullo de una rosa al amanecer, una gota del rocío, el sol que sale... son experiencias propias de culturas orientales –Japón -. Al no ser suficientemente importantes ni significativas, suelen pasar desapercibidas para un occidental, o al menos tiene dificultades para captarlas – a excepción de los poetas, místicos y artistas -.

Esto nos lleva a la consideración de que la conciencia humana es compleja y, cuenta con una serie de «categorías de organización» que pueden manifestarse de varias maneras. Pero la condición para que pueda penetrar cualquier experiencia, es que sea *comprensible*, según las categorías en que está organizado el pensamiento consciente. De ahí que, algunas categorías pueden ser consideradas de «percepción común» a todos los hombres, y sólo en ese sentido serían universales: i.e., el espacio y el tiempo – aunque, luego, cada cultura lo configure de manera distinta -. Pero hay también un conjunto de categorías «válidas para *muchos*, pero *no para todas las formas conscientes de pensamiento*»: i.e., la causalidad, el símbolo, concepto; finalmente, otras categorías, son aún «menos generales, y difieren de una a otra cultura»: i.e., lo normal y lo anormal, la esfera de lo público y lo privado en íntima correlación con la concepción de lo masculino y lo femenino⁴⁷. En vinculación con todo esto, cabe señalar que existe un <Triple Filtro socio-cultural> que opera para el ordenamiento de nuestra conciencia, integrado por el lenguaje, la lógica y los contenidos de experiencia.

- **El lenguaje**, no denota únicamente la diversidad de palabras, sintaxis, gramática, significación original, sino ciertas experiencias afectivas, una actitud vital – expresión congelada de una experiencia determinada de la vida -. Éste filtro es tan importante que, por lo general, una experiencia casi nunca entra en la conciencia, si no posee un lenguaje para ser expresada. Los acentos del lenguaje expresan una distinta manera de experimentar un hecho, y de ahí, su correlativa conjugación verbal distinta. Así, i.e., en hebreo es fundamental en la conjugación verbal determinar si una actividad es completa (perfecta) o incompleta (imperfecta), y el tiempo en que ocurre – presente, pasado o futuro- es indiferente; en latín, ambos aspectos, el tiempo y la perfección, son importantes y el inglés se orienta preferentemente hacia el sentido del tiempo. Todo esto también queda reflejado en el uso de los nombres y los verbos, que varía en cada lengua y el uso que hacen de ellos las personas. Así, i.e., para unos el nombre se refiere a la ‘cosa’ – sustantivo- y el ‘verbo’ a la ‘actividad’. Sin embargo, muchas personas suelen pensar en términos *tener cosas* y no de *ser* o *actuar*⁴⁸. En el caso de la cultura moderna, lo que acentúa es el conocimiento intelectual, poco importa si procede de una experiencia directa, indirecta o de oídas. Todo esto causa serios problemas al intentar traducir los textos de una cultura a otra; incluso, durante las traducciones simultáneas realizadas en congresos y conferencias, donde no sólo se traduce un lenguaje

⁴⁶ Cf. SUZUKI, D.T./ FROMM, E. (1964) *Budismo Zen y Psicoanálisis*. México: FCE: 105-123.

⁴⁷ POOLE, R. (1993). *La esfera de lo privado ¿virtud recuperada?*. Barcelona: Herder, 77-103.

⁴⁸ Cf SUZUKI, D.T. / FROMM, E. 1964: 110.

literal, sino su sentido. Así, una palabra mal puesta, puede generar la incomprensión, violencia interna y el bloqueo de una negociación.

- **La lógica**, permite que la conciencia dirija el pensamiento en determinada cultura. Suele suponerse que el pensamiento - al igual que en el lenguaje- es determinado por reglas *universales y naturales*; es decir, lo que es ilógico en un sistema cultural, es ilógico en otro. Así, i.e., la lógica aristotélica privilegia el principio de la identidad: $A=A$ y la ley de la no-contradicción: A no es = a no- A . En contraposición a esto, la lógica paradójica, supone que: A y no- A no son excluyentes entre sí como predicados de X ; esta ha predominado en el pensamiento de China, i.e., Chuang-Tzu afirmó: *lo que es uno es uno. Lo que es no-uno es también uno*. Lao Tsé expresó: *las palabras que son estrictamente verdaderas parecen ser paradójicas*⁴⁹. Hay reminiscencias de ello en la filosofía de la India, la de Heráclito, la dialéctica de Hegel y Marx. Es importante poner de relevancia que, en tanto permanecemos en la propia cultura suponemos que nuestras categorías lógicas son las mismas para todos ; y, a no ser que tengamos la experiencia de que, alguien abiertamente las contradiga, es casi imposible tener la conciencia de tal posibilidad. Sin embargo, si esto nos pareciera absurdo, lo encontramos presente en el concepto freudiano de la *ambivalencia*, entendida como el amor y odio por la misma persona.
- **Contenido de las experiencias**. Toda sociedad excluye la posibilidad de que ciertos pensamientos y sentimientos puedan ser pensados, sentidos y expresados. Es decir, hay cosas que no se hacen, ni se dicen. Esto le permite mantener el orden social y evitar la posible desviación de algún patrón establecido, que pudiera poner en peligro la supervivencia del grupo⁵⁰. Pero cada sociedad difiere en la rigidez con que fortalece el carácter social y la observación de tabúes. Lo anterior provoca que si alguien experimentara alguna forma de rechazo hacia un patrón determinado, es improbable que ese sentimiento pudiera aflorar en el campo de la conciencia. Por eso, podría desarrollar otro tipo de reacción – distinta - y aparentemente sin conexión alguna con la mencionada sensación. Puede ilustrarnos el caso de un vendedor de trajes, ante un cliente que no tuviera el dinero suficiente para comprar, ni siquiera para aquel más barato. Entre el sector de comerciantes algunos pueden haber sentido el impulso natural de dárselo. Pero muy pocos de ellos se permitirían cobrar conciencia de ese comportamiento. En general, lo reprimirían y podrían llegar a expresar conductas agresivas contra el cliente, que esconden ese sentimiento en el inconsciente, o pudiera ser expresado en un sueño.

Todo que nos lo permite afirmar, que la conciencia e inconsciencia están filtradas socio-culturalmente⁵¹. Por eso pensamos que podría ser más efectivo para el encuentro intercultural, ensayar caminos que nos permitan *ampliar campos de conciencia*, sin lo cual será difícil alcanzar una mayor comprensión mutua.

⁴⁹ Cf. SUZUKI, D.T./ FROMM, E. 1964: 110-111.

⁵⁰ Cf. Nuestro capítulo 2, inciso 2.3: *La lógica de la tradición*, pp.83ss. Especialmente [(m) *La estructura comunicativa: la universalidad y particularidad*, p.85]. En donde se retoma el conjunto de los mecanismos legitimadores de la tradición, denominados de primer orden: el conocimiento, la estrategia militar, la esfera local y familiar y la economía; y los de segundo orden: el mito, la ciencia, la teología y la ideología. Subyace a cada uno de estos ordenes sus respectivos universos simbólicos, y sub-universos de significado, que refuerza la institucionalización y WIEDENHOFER, S. 1998: 80-83.

⁵¹ Cf. Nuestro capítulo 2, inciso 2.3: *La lógica de la tradición*, especialmente [(l) *La estructura psicósomática: corporeidad, conciencia y subconciencia*, p.85ss] y WIEDENHOFER, S. 1998: 75-80.

d. La vida distinta de cada grupo. La vida de un grupo es más compleja que la individual. De ahí, que para comprender una cultura, no basta conocer su medio *social*. Hay que analizar exhaustivamente sus condiciones económicas: algunos de sus factores económicos aislados, la abundancia o escasez de alimentos, la fecundidad o esterilidad del suelo, el desarrollo técnico. La aplicación de este método ha llevado a descubrir que el ‘suelo’ de cada cultura, si nos verdaderamente llegamos a conocerlo, conduce a poner en duda algunas teorías de mayor aceptación en Occidente⁵². Inclusive un sistema determinado de producción económica explica cómo ha sido y por qué ha logrado tal refuerzo la <cultura patriarcal> en el sometimiento de la mujer⁵³.

e. La práctica del diálogo intrapersonal a partir de las otras personas concretas. Esto puede parecer algo extraño. Ha sido desarrollado por el Diario Intensivo de Progoff, como una técnica que busca *conocerse mejor a sí mismo, en el contexto de una relación específica*⁵⁴. Pero su objetivo no es analizar o solucionar un problema interpersonal. Consiste en que a partir de un ambiente de silencio y tranquilidad interior, uno se deja llevar por el corazón e intuición, y elige una persona – según intereses y motivos personales diversos- para fijar su atención en ella. Se trata de describir por escrito el estado de su relación con ella – pasado, presente, futuro -, con espontaneidad y sin premeditación. Luego leer – si es posible en voz alta- y anotar las reacciones que suscita – pensamientos, imágenes, sentimientos- esa lectura. Enseguida nos hemos de esforzar por ponernos dentro de la otra persona escribiendo sus *hitos* - momentos más importantes de su vida, que se nos ocurran -. Después tras un momento de relajación – cerrando los ojos y con una respiración lenta- evocamos a esa persona – la imaginamos -. Así, en contacto con el flujo de la propia vida y frente a su presencia mental podemos entablar un diálogo, que pondremos por escrito; dejándonos guiar por la pluma y respetando sus momentos de intervención, incluso, escuchando su voz. Finalmente se rescata esta experiencia releendo lo escrito, para darnos cuenta de las *vivencias* interiores que ha suscitado en nosotros. Éste medio puede ayudarnos a captar nuestro entramado profundo, reacciones, vivencias – inclusive desbloquear – y para poder mirar de manera distinta una *relación*. Creemos que, esto es perfectamente aplicable a la dinámica que nos puede despertar el trato con el *otro distinto*.

f. El desarrollo de una fenomenología del otro. Éste aspecto está muy unido al anterior; y nos ayudaría a concienciar y poner de relieve nuestra comprensión del otro y las imágenes, estereotipos, prejuicios que nos impiden llegar a la persona que hay detrás y entablar una relación auténtica. Aquí es importante subrayar que hay un «proceso de aprendizaje» por el cual se forman determinadas percepciones que después se convierten en discriminación. Y condicionan todo nuestro comportamiento con respecto al otr@. Significaría que tendríamos que poder desmontar nuestras imágenes, conocer cómo se han formado y en qué medida nos condicionan, como individuos y miembros de un grupo⁵⁵.

⁵² Fromm detectó algunas desviaciones de la teoría freudiana y afirma que justamente falló en aquellos puntos cuando intentaba realizar un análisis psicológico de los fenómenos sociales; es decir, en la suposición de que el carácter burgués representaba de manera esencial los rasgos de la naturaleza humana, en su estimación del papel familiar y la teoría de la libido, cf. FROMM, E. (1996). *Espíritu y Sociedad*. Barcelona: Paidós, 35ss.

⁵³ Cf. KOLLANTAI, A. (1976). *La mujer en el desarrollo social*. Barcelona: Labor, 316.

⁵⁴ Cf. PROGOFF, I. (1992). *At a Journal Workshop (Revised). Writing to Access the Power of the Unconscious and Evoke Creative Ability*. N.York: G. P. Putnam's Sons, 422; BONET, J. V. *La bellota y el roble- Proceso y Presupuestos del Diario Intensivo de Progoff*. Versión castellana de *The Acorn and the oak*. Ignis (India): 5 (1987) 247-258.

⁵⁵ Cf. Nuestro capítulo 1, inciso 2.3: *Identidad y diferencia* y su n. 5: *Paradigma cultural de la modernidad*. Además, es interesante y menos conocido el estereotipo del indígena: REISSEMER, A. *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. Instituto Nacional Indigenista. Enfoque, 17 / 01 (1995) 5-7.

g. La promoción de comunidades ecológicas. Aquí se trataría de promover un tipo de talante, relación y comunidad lo suficientemente abierta como para que pueda favorecer, a modo de un ecosistema, formas de vida *extrañas*. No han de entenderse como ghetsos o cárceles, sino que, han de acentuar su posibilidad de *tránsito e intercomunicación*. Esto permitiría a los miembros de cada cultura sostener sus ritmos, su sentido de la vida, un ambiente de apoyo para su desarrollo, y una *reacción creativa* frente a otras formas de vida. Subyace la idea de la necesidad de la comunidad para el crecimiento e identificación personal.

En conjunto los siete puntos considerados pueden orientarnos en el «modo de estar y ocuparse del mundo» de una cultura determinada – a, b, c, d –; y sobre el «procedimiento de acceso y comunicación» con ella, intentando sugerir aquí algunas de las posibles reacciones que pueden despertar en nosotros y cómo manejarlas – d, e, f -. Vale la pena mencionar que esto se encuentra muy relacionado con los <factores de la complejidad cultural> y, en algunos casos, los concretizan y enriquecen⁵⁶. Además, pensamos que nos brindarían la posibilidad de establecer una propedéutica a nivel *intercultural e intracultural*. Ya que nos permitirían situar y conocer la otra cultura pero también a nosotros mismos en ese contacto con ella. Es decir, cómo nos afecta y somos afectados por esa *interrelación*, para lo cual requerimos de una serie de herramientas particulares.

Lo anterior, en conjunto nos muestra que cada cultura crea su *estilo* de relación⁵⁷. Por eso en el ámbito específico de la filosofía, resulta ingenuo e infundado un estudio filosófico de tipo comparativo. Porque no se trata de ‘adecuar’ las otras culturas a mi sistema, formas de acceso a la verdad y conceptualización, cuyo resultado sería la pérdida de su singularidad, su ventajosa visión de la realidad y su riqueza. Ni de ‘reintroducir’ al precio de verdaderas transfiguraciones – en el sentido de que se vuelve irreconocible para todos- algo que al parecer se nos *ha salido* de nuestro ‘omniabarcante’ esquema. Incluso, ni siquiera de prever únicamente medidas de tipo *diplomático* – políticas de extranjería y migración- para evitar o controlar un nuevo conflicto, que es contemplado como una auténtica carga. Aquí nos estamos refiriendo a la necesidad de una mutua transformación y esto supone la opción por un recorrido determinado, que implica pérdidas y ganancias, como todo crecimiento.

2. Criterios.

- Toda relación es un arte y una práctica, antes que un conocimiento teórico. Y en el caso de las relaciones interculturales, no contamos con «manuales especializados». Por eso, es imprescindible la *relación directa* impregnada del cultivo de actitudes de confianza, humildad, creatividad e intuición. Así como de tiempo, paciencia, intencionalidad, disciplina, etc. Nuestra pretensión no puede ser sólo *tratar de entender al otro*. Quizá, en ese sentido, nos sea más adecuado –dado que el ‘entender’ ha sido una estrategia de dominio- partir en nuestra formación intercultural de que *el otro no es entendible*. Constituye una afirmación difícil de asimilar e implica un cambio de perspectiva.⁵⁸

⁵⁶ Cf. Nuestro capítulo 2 : *El Dinamismo de la cultura*, que nos ilustra sobre la dinámica e interpretación que se dan en la relación intercultural.

⁵⁷ Cf. KROEBER, A. L. (1969). *El estilo y la evolución de la cultura*. Madrid: edic. Guadarrama, 11-108. Según Kroeber la noción de *estilo* se refiere a la forma, en contraste con la sustancia y a la manera, en contraste con el contenido. Afirmo que las formas usadas en el estilo son lo suficientemente coherentes para integrarse en una serie de modelos relacionados. Por lo general ese término ha sido aplicado a las Bellas Artes, podemos descubrirlo en aspectos tan concretos como son la alimentación, el vestido, distintas posturas, manipulaciones, protocolos, etc. Cada cultura se constituye en un *campo ilimitado* donde pueden desarrollarse innumerables estilos, la congruencia o consistencia que los distingue se consigue con facilidad debido a su plasticidad y adaptabilidad, pero también puede agotarse fácilmente, sin embargo, igualmente, pueden ser recuperados y modificados.

⁵⁸ WULF, C. (1996). *El otro. Perspectivas de la educación intercultural*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación. Madrid del 10 al 14 de diciembre de 1996. Organizado

- Particularmente en el terreno de las relaciones interculturales no podemos presuponer que estamos preparados para ellas, ni siquiera imaginar sus consecuencias y exigencias. Es más positivo admitir con humildad el esfuerzo que suponen de adaptación y traducción continua, y que a veces, no podemos o estamos en condiciones de realizarlo, ya que «*la mano que está en el fuego no es como la que está en el agua*» - dicho popular árabe -. Y entran en juego muchos factores que van más allá de la buena disposición personal.
- No sólo plantearnos a un nivel teórico, sino poder ver y sentir el conflicto que generan las relaciones interculturales – a los niveles intra-interpersonal o intergrupales - como algo positivo⁵⁹; es decir, no ocultarlo ni negarlo. Ya que si se aborda adecuadamente, puede generar cambios y propiciar la evolución individual y social. Pero esto supone atender no sólo a la *situación conflictiva*, sino a sus causas, su desarrollo y sus consecuencias. Por eso es importante *implicarnos* en ellas y asumir una participación activa y responsable a lo largo de dicho *proceso de resolución*, que abarca varias esferas y lo hacen más complejo. Hemos de distinguir entre el conflicto *abierto* y el *oculto*, para lograr un crear estrategias adecuadas, un camino creativo y hacia la mayor justicia. Y con esto también queremos enfatizar que hay políticas que favorecen la «exclusión social» relacionadas con el empleo y la protección social, la vivienda, el nivel socio-económico, etc.⁶⁰.
- La exigencia de implementar todas aquellas herramientas que ya están a nuestro alcance y pudieran ayudarnos para una «mayor sensibilización-descentramiento» en la relación: aprendizaje de la lengua y conocimiento de la cultura – de ser posible *in situ* -, ejercicio del *diálogo dialógico*, la hermenéutica diatópica, diálogo intrapersonal (Proff), la literatura, el cine⁶¹, etc.
- La necesidad de poder deconstruir también nuestras categorías éticas – ley natural, propiedad privada, etc.-, que evidencian condicionamientos epistemológicos. Y según ha puesto de relevancia la sociología del conocimiento, la reflexión teológica moral, ahí también se ha dado un *colonialismo ético europeo*; el viejo mecanismo que llevó a absolutizar y universalizar, desde un complejo de superioridad, conceptos procedentes del derecho bastante particulares, inclusive en su determinado lenguaje. Ha faltado pues una reflexión crítico-histórico, se han absolutizado los conceptos lingüísticos propios, y un conocimiento del contexto existencial de las diversas culturas y en diferentes épocas. Cualquier tradición, costumbre y uso cultural ha de ser valorada en el contexto integral

por el Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social. UNED, 1-7; BREZINKA, W. *Summary: Education and Tradition*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación. Madrid del 10 al 14 de diciembre de 1996. Organizado por el Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social. UNED, 2. (Ambas ponencias en prensa).

⁵⁹ La primera gran aportación que nos hacen los inmigrantes – aún sin darse cuenta- es que nos *muestran su presencia en éste mundo*, su experiencia de asfixia e impotencia en sus países de origen.

⁶⁰ Cf. A.A.V.V. (1997). *Políticas contra la exclusión social*. En: D.S.A. n. 167/ ene-mar (1997) 254.

⁶¹ Contamos con películas y documentales muy logrados para transmitirlos, para ilustrarlos y hacemos entrever esos otros universos culturales, ni siquiera imaginados pero cuya existencia algunos intuyen. En particular nos han impactado dos películas: la película de origen canadiense, titulada: *Baraka. El último paraíso*. Rodada en los cinco continentes y 24 países (Tanzania, China, Brasil, Japón, Kuwait, Irán, Nepal, Estados Unidos, algunos lugares de Europa, etc.). Narra sin palabras, a través de imágenes y la música, la aventura de la historia humana, en las diversas culturas, en interacción con la Tierra y el cosmos; y la otra película, de origen australiano, titulada: *Ponte en mi lugar*, nos descubre de una manera sencilla, concreta y radical lo que significa ponernos en lugar del otro, mediante la ficción de un cambio de cuerpo, en la que los protagonistas – un hombre y una mujer- conservan la conciencia psíquica de su identidad – genérica- original.

de la situación histórica-social y vital de la cultura en cuestión⁶², intentando despejar cómo ha sido socializado el conocimiento moral y qué preocupaciones lo han orientado⁶³.

- Es importante tomar conciencia de que cada persona y/o grupo posee un «coeficiente de relación intercultural» variable. No tenemos claros aún cómo medir sus umbrales, sin embargo, en ambos casos es posible trabajar en él. Pero es importante considerar que ese coeficiente no puede ser impuesto, sin dañar a la estructura psíquica personal o a la dinámica de la interrelación. Y sí podemos contribuir a él cuando logramos ampliar nuestro campo de conciencia hacia la experiencia de lo diferente. Y cultivar una serie de rasgos que favorecen un talante intercultural, tales como el deseo de escuchar opiniones diferentes, la disposición favorable para el encuentro personal, la tolerancia a la incertidumbre, el sentido del humor, etc., pueden constituir aquellos rasgos que favorezcan un talante para la experiencia intercultural.
- La educación ha de ser un principio orientador teórico y práctico de la interculturalidad. Nos ha de concienciar del papel de la escuela y la cultura (s) escolar homogenizadora⁶⁴. Permeada de relaciones de poder, construidas históricamente y marcadas por las desigualdades y estereotipos raciales y culturales. A las que subyace un modelo antropológico, político y cultural. Hay que evidenciar que esa situación no es *normal*, ni *natural*. Y realizar un esfuerzo de promoción por el reconocimiento y la valorización igualitaria de las culturas diferentes a las de origen. A través de *relaciones* y una forma de pensar dialógicos, la inserción en los universos culturales de sus alumno@s, y la lucha contra todo tipo de dominio y discriminación - de raza, género, estrato social, etc.-. Ha de interrogarse nuestro etnocentrismo, los currículos explícito y oculto, y plantearse integralmente la cultura. Por eso tendrá que trabajar también al nivel de los ritos, los símbolos, las imágenes con el objetivo de crear una positiva autoestima, relaciones personales, intergenéticas e interétnicas más equitativas, y repensar los distintos aspectos que componen la cultura.

3. Líneas de acción.

- Optar por la interculturalidad, y de ahí, por comunidades donde *todos quepan* en su singularidad.
- ‘Descubrirnos’ unos a otros. Esto sólo puede lograrse en la medida que cada uno se siente en casa, acogido y aceptado – comunidades ecológicas⁶⁵.-

⁶² Häring reflexionó sobre ese colonialismo, y afirma que, a pesar de conocer mejor las culturas y su significación antropológica, sigue presente, en el contexto eclesial, cf. HÄRING, B. (1973). *La moral y la persona*. Barcelona: Herder, 172; - (1973). *Secularización y moral cristiana*. Madrid: PS editorial, 140-141; - (1974). *Pecado y secularización*. Madrid: PS editorial, 21-22; - (1995). *Está todo en juego*. Madrid: PPC, 133.

⁶³ Para la socialización de la moral, cf. OSSOWSKA, M. (1974). *Para una sociología de la moral*. Estella (Navarra): edit. Verbo Divino, 325.

⁶⁴ Esa homogenización queda evidenciada en la distribución de sus espacios y tiempos, el conocimiento sistematizado, los significados construidos, sus curriculum que denotan el refuerzo y la construcción de intereses sociales, las formas de poder, etc.

⁶⁵ En el caso concreto del inmigrante, una <condición indispensable> sería considerar la situación asimétrica en que se encuentra y por eso poner a su disposición los recursos, cauces que le permitan la reunión, comunicación con los suyos, expresión de sus sentimientos, celebración de sus fiestas, participación en sus cultos, de manera que pueda conservar y fortalecer su identidad, para en un segundo momento entablar relaciones con la sociedad de acogida, donde puedan llegar a ser miembros activos y participantes, responsables de ella en todos sus aspectos. Cf. VELASCO, M. *Pluralidad de creencias y Diálogo interreligioso*. En: Simposio de Iglesia, Sociedad y Migración: Delegación Dioces. Madrid, 04 (1998) 7-11.

- Enseñar a ver y observar con precisión, porque la conciencia es un saber que arranca de la observación, y es la respuesta ante el rostro extraño; evitando fabricarnos una imagen, que opera con prejuicios, estereotipos, proyecciones.
- Aprender y ejercitarnos en el *diálogo dialogal*, porque es una forma privilegiada de acceso y conocimiento a esta experiencia intercultural. Implica desarrollar todas las habilidades necesarias para lograr una óptima comunicación⁶⁶.
- Conocer mínimamente la cultura, es decir, su trayectoria histórico-cultural, aparato socio-económico, centros, factores de complejidad, etc.
- Conocer la lengua del otro, que no es sólo dominarla literalmente, sino introducirnos a su cultura del *habla* y la *relación* o trato, inclusive del *silencio* como forma de comunicación⁶⁷.
- Explicitar los supuestos que rigen nuestra vida y conductas. El pluralismo moderno nos muestra que el mundo, la sociedad, la vida y la identidad, además de ser cada vez más problemáticos, pueden ser objeto de múltiples interpretaciones. Y cada uno define sus perspectivas de acción posible. El resultado es que, ninguna es incuestionable, única ó exclusivamente verdadera⁶⁸.
- Dejarnos iluminar por el otro para poder reconocer nuestros presupuestos. Pero esto supone crear un clima donde ninguno nos sintamos amenazados.

Consideramos que pueden ser claros indicadores de que hemos entablado la relación intercultural cuando hemos logrado captar las preocupaciones del otro, aquellos aspectos que le causan mayor conflicto, cómo los trata y e intenta crear estrategias para superarlos, salvando aquellos aspectos que suele considerar como irrenunciables. Una esfera bastante difícil de captar es la afectiva-emocional, sin embargo, ésta define gran parte del curso de la relación intercultural. Es en ella donde suele experimentarse mayor desconcierto. Pero un recurso útil para aproximarnos a esa dimensión es poder participar directamente en sus celebraciones festivas y su sentido del humor⁶⁹. Entonces transcurrido cierto período de tiempo puede llegar a nacer la profunda convicción de que las culturas reflejan distintas maneras de ser – estilos-, que podemos nombrar y especificar, y con las cuales podemos entablar relaciones; y no tienen porqué representar exclusivamente una amenaza. Esto permite crear en nosotros un talante distinto, una capacidad de aceptación y de reconocimiento positivo de ellas. Así, podremos descubrirlas como una

⁶⁶ En la línea de esas habilidades es fundamental centrarse en la persona y su lenguaje no verbal, muchos de los malos entendidos provienen de descuidar este par de aspectos, cf. HERRERA, M. (1992). *The importance of Intercultural Communication Skills*. In: RAKOCZY, S. *Spiritual direction in cross-cultural perspective*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 24-32.

⁶⁷ La cultura del habla también está relacionada con el tono, el timbre y la melodiosidad; i.e., mientras parece que unos siempre hablan enfadados – suele decirse del tono fuerte de los españoles – otros parece que poseen un eterno complejo de inferioridad – se dice de los latinoamericanos por su voz débil –; la cultura del trato, estaría relacionada con la distancia – cercanía y lejanía –, la relación afectiva – manifestaciones de afecto: abrazos, besos –, i.e., para un latinoamericano la proximidad física, las manifestaciones afectivas son muy importantes en el trato en general con la personas; en cambio, un norteamericano lo puede interpretar como una invasión de su espacio vital y le resulta molesto, porque prefiere cierta distancia y un saludo más parco.

⁶⁸ Cf. BERGER, P. L./ LUCKMANN, T. (1997). *La pérdida de lo dado por supuesto*. En: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós, 79-93.

⁶⁹ Entender los chistes de otra lengua es de lo último a lo que se comprende, pues operan un artificio en el lenguaje sobre el trasfondo de un contexto vital específico, sólo reconocible para quien está impregnado de ambos aspectos. Un estudio comparativo de las culturas, podría darnos cuenta del grado en que la libertad o las limitaciones de ella, pueden afectar el humorismo en todas sus fases, cf. HÄRING, B. (1973). *La moral y la persona*. Barcelona: Herder, 180.

oportunidad para madurar y ganar varios aspectos como la comprensión, en distintos lenguajes, algunos anécdotas interesantes, otras formas de hacer las cosas y, con ello, aprendemos a movernos en universos culturales diferentes, sin trivializarlos. Todo esto va acompañado de un sentido de la creciente relatividad y riqueza de todo lo humano.

También tendríamos que llegar a ser capaces de preguntarnos por las intervenciones de los países industrializados - Primer Mundo- en los países en vías de desarrollo - Tercer Mundo -; la razón que suele esgrimirse es que el derecho de los hombres puede quebrantar el derecho de los pueblos. Pero si esa intervención se diera a la inversa, es decir, que si estos pueblos del Tercer Mundo, no sólo reivindicaran lo que por derecho les corresponde, sino que interviniesen en las decisiones del Primer Mundo ¿estaríamos de acuerdo?⁷⁰.

Otro caso que podríamos citar es el que refirió una revista vienesa del verano en 1984. Menciona que un grupo de kenianos decidió tomar en serio el principio del «turismo intercultural». Se habían provisto con cámaras y propinas; entonces se dirigieron a un grupo de turistas alemanes para tomarles una ‘foto del recuerdo’, les pidieron ponerse en una postura determinada, tocaron su vestimenta, le expresaron su deseo de comprar algo de su ropa o equipaje y, al final, les dieron una propina. Los alemanes no encontraron nada gracioso, ni exótico este acontecimiento; e inmediatamente llamaron a la guía y a la policía⁷¹. Puede que éste ejemplo resulte parcial dado que los kenianos hicieron esto en su país, y no viajaron a otros lejanos, abiertos e inclinados hacia unos usos y costumbres exóticas. Pero lo que si es cierto es que al parecer el exotismo, lo bárbaro y extraño, es patrimonio de otras culturas – subdesarrolladas- y esto se extiende a los campos de la ciencia y la filosofía.

Finalmente, seríamos mucho más realistas en nuestra apreciación de esa experiencia, porque conocemos en carne propia el esfuerzo y el sufrimiento – la ruptura afectiva y efectiva de esquemas, la inseguridad, los errores cometidos, etc.- que implica aventurarnos por esos caminos. No obstante, si ésta ha calado en nosotros, merece la pena avanzar por ahí. Es más se convierte en una especie de motor. En los momentos difíciles, conocemos ya algo de nuestras reacciones y que también, son superables. Finalmente, se crece en la confianza que hay una experiencia fundante de humanidad y esa recorre todas las culturas.

3.3. UN PROYECTO «GENÉRICO-INTERCULTURAL-LIBERADOR».

La racionalidad intercultural tiene un saldo pendiente con respecto a la *razón feminista*; aunque existe alguna alusión de carácter general y aislada a este problema, no hay ningún desarrollo al respecto⁷². No sólo porque el problema de la mujer, es uno de los más serios en la actualidad, y ella se nos revela ‘altamente plural’, sino porque, incluso representa una de las revoluciones más importantes de nuestro siglo. La asunción de esa racionalidad se relaciona particularmente con las funciones de liberar voces, el esfuerzo de abrir la filosofía y con la tarea de recontextualización constante que ha de realizar para poder dar cuenta de su tiempo cuanto de una clara opción por la justicia. Ahí se juega también la *calidad* de esta filosofía, su coherencia y consecuencia hasta el final, todavía más,

⁷⁰ METZ, J. B. (1997). *Seguir a Cristo en una « Época Postmoderna»*: 03 (1997) 1-7.- Manuscrito inédito -.

⁷¹ Cf. WIMMER, F. M. 1989: 91.

⁷² La sociología está trabajando el ‘cruce’ de categorías de la *raza* y el *género*, o *sexismo*. Puede ser una primera forma de acceder a la temática, pero a nuestro juicio, insuficiente. Se dedica a una labor de comparación entre estas categorías y su relación con la identidad subjetiva y pública, aunque manejan la investigación interdisciplinar. Cf. NOAMI, Z. (ed). *Race/ Sex. Their sameness, difference and interplay*. New York: Routledge, 236.

la posibilidad de su giro más radical. Así, podrá recoger su aportación crítica, un lenguaje, una forma de relación distinta, una racionalidad más intuitiva y sentiente, otras temáticas, problemas e inquietudes. Porque aún no ha reparado que *las mujeres* constituyen la visión de la otra mitad del mundo, oprimidas en doble sentido: a un nivel económico y por el simple hecho de ser mujer. Este hecho recorre, todas las culturas y religiones⁷³. Por eso, el primer paso muy sencillo y difícil a la vez, pero inevitable, si queremos avanzar, es dejar de considerar esas cuestiones como algo trivial y abrirnos; concederles por lo menos el estatuto de «poder ser pensables», si es que no podemos vislumbrar que, la liberación de la mujer en el fondo lo es también del hombre y de todo aquello que suponga una relación de dominio. De ahí, que la información ganada acerca de la mujer es necesariamente información sobre los hombres y el estudio de uno, implica el estudio del otro.

Desde otra perspectiva, la filosofía feminista podría encontrar en el proyecto de la filosofía intercultural una plataforma y un espacio para la manifestación *abierta y compartida* de su discurso y, de ahí, la oportunidad también de su transformación⁷⁴. Además, podría encontrar en ella un instrumental conceptual, unos principios, una metodología aprovechable y muy sugerente para sus posteriores investigaciones.

Específicamente en la filosofía no deja de sorprendernos el “silencio” o la práctica “invisibilidad” de la mujer - aunque parece que esa una condición común y compartida con la ciencia -. Es lícito preguntarnos por su ausencia u omisión. Si contemplamos nuestro mundo intelectual, con razón tendremos que admitir todavía estamos lejos de poder superarla⁷⁵. Resulta poco me-

⁷³ No deja de ser sorprendente que las denominadas ‘grandes culturas’ reproduzcan tradicional y abiertamente la opresión y marginación de las mujeres. Un película reciente «*El rey de las máscaras*» de Wu Tiaming, representa la falta de aprecio e inutilidad total de la mujer en China; la trama principal trata de la venta de una niña por siete veces. En la última oportunidad de su venta es disfrazada de muchacho. Recordemos también en ese contexto la denominada ‘*política del hijo único*’ por la cual las niñas son abandonadas, asfixiadas o vendidas. En algunos países árabes, el único lenguaje que le es concedido a la mujer es *el lenguaje del cuerpo* – mediante la danza-. Pues se les ha negado toda libertad y expresión de palabra, movimiento y pensamiento, si mencionar la de asociación y relación.

⁷⁴ Para la historia sumaria de los feminismos, cf. KENSCHAFT, L. J. (1998). *Feminism*. In: A Companion to American Thought. WIGHTMAN, R./ KLOPPENBERG, J. T. (eds.). USA/ UK Blackwell Publishers LTD, 232-235; y en el tiempo actual: AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre el feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra/ Universitat de València/ Instituto de la mujer, 303-374. Y se trata según nuestra postura de proponer un proyecto de sociedad distinta y no sólo mejorar la *condición femenina* en la sociedad actual. Incluso de tender hacia una maduración referenciada entre lo femenino y lo masculino. Aunque reconocemos que es un paso imprescindible dadas las circunstancias que vive la mujer el paso por el feminismo. Sin embargo al parecer se ha asociado al mundo de Norte del mundo y a favor de los sectores burgueses, de donde se desprende su elitismo, que no molesta al sistema. En esta última línea crítica puede verse, cf. MORACE, S. *Tercer Tiempo. Mujeres, patriarcado y futuro*. Madrid: Prospettiva Edizioni, 79-89.

⁷⁵ Basta con recurrir a los manuales e historias de la filosofía, y en algunos de ellos, no encontraremos el menor rastro de ellas. Los de finales del siglo pasado y principios del presente, mencionan aunque muy restrictivamente el nombre de alguna filósofa. Pero ni siquiera los más recientes recogen una aportación más ‘equilibrada’. Así, i.e., son registrados 945 nombres de filósofos contra cinco nombres de filósofas, cf. METZLER, J. B. (1995). *Metzler Philosophen Lexicon. Von den Vorarsokratikern bis zu den Neuen Philosophen*. Zweite, actualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart/ Weimar: Verlag J. B. Metzler, 953. LOIZAGA, P. (dir.) (1996²). *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Barcelona: Emecé ediciones, 367; registran un total de 82 autores, de los cuales sólo seis son mujeres. QUINTANILLA, M. (1985³). *Diccionario de Filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 481; registra un total de 500 autores, aquí únicamente consultamos las entradas de las letras “A” (10 autores varones y 0 mujeres) y la “B” (5 autores varones 0 mujeres). BLACKBURN, S. (1994). *Dictionary of Philosophy*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 418. Igualmente, sólo consultamos las entradas de las letras “A” (donde se registran 33 autores varones y una mujer) y “B” (35 autores varones y una mujer). Lógicamente, esto da pie a editar obras donde exclusivamente se recoga la aportación femenina en la filosofía. Por eso, a nuestro parecer continuamos en la ‘adolescencia del conocimiento’, en el sentido de que funcionamos por separado, la esfera del conocimiento del varón y la de la mujer. O si se quiere, en la concepción del siglo pasado, cuando lo normal era

nos que idealista considerar que, su aportación se inscribe al mismo nivel y en diálogo con la de sus compañeros filósofos. Por eso es inevitable concluir que el ejercicio del pensamiento, dado que ha sido exclusivo de un sólo sexo, denota, por tanto, una construcción básicamente androcéntrica, y está lejos de abrirse a un espacio de reflexión *compartida*.

Hasta no hace mucho tiempo la marginación y exclusión educativa y cultural que ha sufrido la mujer han sido consideradas como algo ‘natural’⁷⁶. En la filosofía se ha dado una especie de “cruce” de factores - unos han sido más estudiados que otros, sin embargo, pueden ser extensivos incluso a otras disciplinas y ciencias – física, historia, psicología, etc.-. El resultado de esto ha sido la formulación de un cuerpo de conocimientos y tradiciones mediante las cuales se ha podido ‘justificar’ y reforzar, apoyadas en todo un ambiente cultural, una educación, un carácter, una tradición histórica y religiosa, la idea de inferioridad, sumisión y tutela de la mujer. Distinguimos dos vías de acceso para interpretar ésta problemática:

a) **Relacionada con la denominada *condición femenina***; aquí corresponde destacar que siempre se sostuvo y bajo distintas teorías articuladas a todo un sistema socio-económico, la figura del varón como prototipo del ser humano, completo, perfecto, dotado por naturaleza de una inteligencia superior. Por consiguiente, apto para desempeñarse en la esfera de la vida pública. En contraposición a esto, la diferencia con respecto a la mujer fue interpretada como un modo de ser “incompleto” y “deficiente”. Así, ella quedó destinada al ámbito doméstico, la reproducción y con la responsabilidad prioritaria de la familia. Éstas ideas perduraron hasta la Edad Media. Pero el Renacimiento abrió nuevos espacios al discurso y puso en entredicho la mencionada tesis – inferioridad, sumisión y tutela -. De ahí, arrancarían después los discursos sobre la igualdad sostenidos por los ilustrados (as). Pero desde el siglo XVIII y principios del XX, dada la efervescencia de los movimientos femeninos, se volviese acentuar la idea de diferencia sexual/ inferioridad femenina. Lo que provocó que, a pesar de la naciente reflexión – alternativa -, cobrara nueva fuerza y se afirmara la diferencia entendida como ‘complemento’ y, sin razón alguna se jerarquizó. De este modo se renovó el discurso de la diferencia en términos de oposición/ inferioridad, sin lograr librarse de la perspectiva androcéntrica.

Hoy podemos acudir a la historia y conocer la producción abundante de literatura, de todos aquellos autores y textos, que contemplaron la *diferencia sexual* y la promovieron - de formas distintas formas- como inferioridad y, a veces hasta desprecio por la condición femenina⁷⁷. Tanto en el vasto ámbito de los saberes y sabidurías que van, desde la teología y la filosofía⁷⁸,

‘separar’ , incluso físicamente sus espacios correspondientes. Aunque en realidad lo que había eran espacios propios del varón, y si acaso quedaba algo – la casa, la cocina, labores domésticas- le correspondían a la mujer.

⁷⁶ El acceso de la mujer a la formación sistemática y la cultura universitaria, en general data de finales del siglo pasado y principios del presente, y no fue una condición *normal* sino hasta después de la Primera Guerra. Cf. MARIAS, J. (1980²). *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza, 72-85; FLECHA GARCÍA, C. (1996). *Las primeras universitarias en España, 1872-1910*. Madrid: Narcea, D.L., 263. Aunque, algunos de los antecedentes relacionados con su formación datan del Renacimiento, sin embargo, resultan muy limitados pues dedicaban a las mujeres exclusivamente a las áreas como la literatura, la pintura, la danza, los juegos y los buenos modales; además, sólo correspondía tal formación a las mujeres cortesanar, cf. RUCQUOI, A. (1985). *La mujer medieval*. Cuadernos de Historia 16. Madrid: Melsa 1-31; BOWEN, J. (1979). *Castiglioni: la educación de las mujeres*, en: *Historia de la educación occidental. La civilización de Europa, siglos VI-XVI*. Barcelona: Herder, 339-340; BURCKHARDT, J. (1964). *La cultura del renacimiento en Italia*. Barcelona: Escelicer, cap. VI.

⁷⁷ CAVANA, M. L. (1995). *Diferencia*, en AMORÓS, CELIA, *10 palabras clave sobre Mujer*, Estella (Navarra): ed. Verbo Divino, 85-118. GARCÍA ESTÉBANEZ, E. *Marginación de la mujer en la cultura y la educación*. En: A. A. V. V. *La mujer marginada, cuestión de género, no de sexo*. Madrid: Ps editorial, colección: EAS, 147-162.

⁷⁸ SISSA, G. (1993). *Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual*, en: *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, t.1, SCHMITT PANTEL, P. (dir.). Madrid, Taurus, 72-111; SARANYANA, J. I. (1997). *La discusión medieval sobre la condición femenina. (Los siglos del VIII al XIII)*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.

fundamentalmente bajo una justificación de índole naturalista, hasta las pretendidas “demostraciones científicas” de distintas disciplinas - apoyadas en aspectos como son: la dimensión del cerebro, su constitución y desarrollo físico-anatómico, sus cualidades psíquicas, etc.-⁷⁹. Pero incluso entre los refranes, dichos y cantos populares se pueden observar vestigios de esta ideología. Esto parece ser un común denominador en todas las culturas. Es claro que esa inferioridad se tradujo en la interpretación de una *carencia* o una concepción *inferior de la inteligencia femenina*. Así quedaron cerradas las puertas de los caminos intelectuales para la mayoría de las mujeres. Sin embargo, algunas pocas y privilegiadas, ‘sobrevivieron’ y lograron ‘salirse’ de la evidencia de la propia tradición, quebrando con ello tal constructo. La superación de este límite las llevó inevitablemente a entrar en conflicto, no sólo con una tradición filosófica, sino con todo un sistema político, cultural, social, religioso, etc., como podemos verificar en la historia de los movimientos feministas y los amplios estudios que se han realizado en la actualidad.

b) Relacionada con la configuración de una determinada filosofía. Esta filosofía se ha caracterizado por ser esencialmente patriarcal, androcéntrica y eurocéntrica. Supone una comprensión de la filosofía y, en consecuencia, una demarcación radical entre lo que puede o no ser considerado como tal, incidiendo en una concepción de la racionalidad filosófica y su referencia a la praxis filosófica específica. Ha esto se agrega la sobrevaloración del idealismo alemán y la consideración de toda filosofía a la luz de dicho modelo. Ya hemos profundizado en esta temática, y hemos resaltado cómo sus ‘formas absolutizadas’ impidieron el paso de alternativas diferentes, sólo que en concreto las correspondientes a las filosofías no-occidentales. Aquí nos toca resaltar las “pocas” mujeres que lograron acceder a la filosofía, siguieron una trayectoria paralela a la de éstas últimas; también se vieron sometidas a las condiciones impuestas de amoldamiento y tuvieron que librar una fuerte batalla para alcanzar cierto grado de legitimidad⁸⁰. Faltaba todavía el esfuerzo de muchas más para lograr conquistar el derecho a la educación y cultura para todas, logro apenas conseguido a finales del XIX y principios del XX, que aún no es extensivo a todas las culturas.

Por eso podemos afirmar dependiendo la manera en que definamos qué es la filosofía y su práctica, entrarán o no los discursos de las otras culturas, y ese es también el caso de las mujeres en la filosofía. En ambos, los modelos de racionalidad son distintos a los estándares reconocidos. Además, vivieron la experiencia común de marginación, exclusión y olvido, por una tradición que no las valora porque las ve desde su estrechez de horizonte, categorización, expresión e

cia de Salamanca, 156; A.A.V.V. (1990). *Dignidad de la mujer y fe cristiana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/ Caja de Salamanca, 197. Finalmente, una recopilación de varios autores – Pitágoras, Plutarco, Tomás de Aquino, Rousseau, Nietzsche, Shopenhauer, Kant, etc.- y sus comentarios con respecto a la mujer y el sexo, nos permiten dudar con razón si la historia del pensamiento filosófico, cuando se refiere a los términos de «hombre» y «humanidad» realmente está abarcando a ambos sexos, cf. BARRÈRE, J. J/ ROCHE, C. (1999). *El estupidario de los filósofos*. Madrid: Cátedra, 151-187.

⁷⁹ HARDING, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, 239; FOX KELLER, E. (1989). *Reflexiones sobre Género y Ciencia*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim/ Generalitat Valenciana, 191.

⁸⁰ El caso de E. Stein, es el prototipo de una mujer filósofa y judía, que luchó por alcanzar una cátedra universitaria, que nunca le fue concedida. Sin embargo, no dudó en acudir al menos en cinco ocasiones al Ministerio de Ciencia y Arte del Pueblo Prusiano, logrando finalmente alcanzar para otras mujeres un decreto de habilitación. La postura reservada y ambigua de su maestro Husserl que, promovió y ayudó a la publicación de las tesis de sus compañeros varones; en cambio a ella, le retrasó la presentación, la entretuvo y la nombra su asistente –aspecto por lo general silenciado- pero en realidad la convierte en una secretaria personal, a lo que ella renunciará al darse cuenta. Al final, él se limitó a extenderle una recomendación para el “*caso de que la carrera académica se abra a las mujeres*”, cf. STEIN, E. (1973). *Estrellas Amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 329. -(1996). *Autorretrato epistolar. (1916-1942)*. Madrid: EDE, 392; WHOBBE THERESA, » *Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet werden...« Edmund Husserl und Edith Stein. Edith-Stein-Jahrbuch*, Würzburg: Echter Verlag, Bd. 2. (1996) 361-374.

intereses. Su ceguera fue tal que en principio ni siquiera las percibió, luego las ignoró y al entrar en contacto con ellas se permitió hacerlas materia de “descubrimiento”- aún cuando siempre habían estado presentes -. Pero siempre dudó de su capacidad racional y las objetivó, más atraída por la curiosidad y su dimensión folklórica, restando con ello seriedad y consistencia a sus discursos. Sin concederles el status de filosofía ‘pura’ – si es que puede haber tal -. Así se explica que no vea la necesidad de *dialogar con ninguna de ellas*, ni de incorporarlas a su memoria histórica, menos aún es capaz de sentirse interrogada por estos discursos y, por tanto, no alcanza a poder imaginar siquiera un proyecto común e innovador para el filosofar.

En cualquier caso, no podemos dejar de interrogarnos sobre la pretendida y legítima universalidad en la conformación, teorización, formulación de supuestos y alcance real de todas las disciplinas –occidentales-. Simplemente por el hecho de no contar con la mayoría de las culturas y, por dejar de lado, a más de la mitad del género humano o el denominado ‘cuarto mundo de la mujer’⁸¹.

En suma, lo que aquí proponemos es algo en lo que, no ha reparado la filosofía intercultural y, tampoco, los movimientos y la crítica feminista. Por eso nuestra propuesta es la de forjar un proyecto filosófico <genérico intercultural liberador>⁸², que permitiría aunar fuerzas y conducirnos a una *maduración referenciada*. Éste necesitaría recurrir a los interesantes avances y planteamientos de la investigación interdisciplinaria relacionada con el área de *Estudios de la Mujer*⁸³. Aunque hasta el momento no contamos con investigaciones específicas en el ‘cruce’ de ambas líneas. No es nuestra intención desarrollar aquí esta perspectiva, pero sí indicar algunos puntos para su posible consideración. Entre las razones que motivan esta propuesta podemos citar las siguientes:

⁸¹ Además, dudar del modelo de construcción histórica del conocimiento, y seguir al menos dos líneas fundamentales: la deconstruccionista de la supuesta universalidad de las teorías, con el objetivo de poner al descubierto los mecanismos de marginación y exclusión. Esto nos conduce a ‘evidenciar’ la *voluntad de poder oculta tras la voluntad de saber*. Y la reconstruccionista que, dirige su atención a rescatar del olvido las aportaciones femeninas. Aquí se pretende construir una *genealogía femenina* articulada a una tradición de pioneras, cuyos pensamientos es posible reconocer y recordar. Cf. RODRÍGUEZ MAGDA, R. MA. (ed.). (1997). *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 254.

⁸² Nos referimos al término <genérico> en lugar de feminista ya que supone el horizonte al cual tender, acentuando la dimensión relacional y procesual dinámica. Además, porque no se trata de forjar un mundo escindido de hombres y mujeres, que perpetúe la idea de que en una esfera, concretamente, la experiencia de un sexo, tiene poco o nada que ver con la otra. Se trata de acentuar un mundo auténticamente *compartido*. No obstante, requiere el paso previo por una filosofía feminista. Ya que ésta nos permitirá recuperar y configurar la identidad de la mujer, a la que se ha visto obligada a renunciar; y desde ella, podremos descubrir su cultura femenina. Para después poderla comunicar y compartir con la de los hombres. Se concibe como un proyecto <liberador> porque el concepto de género – como herramienta conceptual – implica un campo de ideas que giran alrededor del papel estructurante, dinámico y simbólico de la diferencia sexual. La cual ha sido interpretada, en lo que se refiere a la femineidad, en términos de *inferioridad y al servicio de...* En ese sentido, el *género* indica un comportamiento adquirido o asumido a partir de las exigencias sociales, de acuerdo al sexo con el que nacemos; así se nos condiciona para ver y estar en el mundo. Éste aprendizaje se lleva a cabo mediante una serie de códigos y símbolos socio-ideológicos, sexistas implícitos. Cf. PASCOE, P. (1998). *Gender*. In: *A Companion to American Thought*. WIGHTMAN, R./ KLOPPENBERG, J. T. (eds.). USA/ UK Blackwell Publishers LTD, 272-275.

⁸³ Desde 1982 en Estados Unidos existen al menos 350 programas de especialización en esa área y 30, 000 cursos oficiales en distintas universidades; en Canadá desde 1990 hay 136 programas; esto se ha extendido a muchos países - Ecuador, Perú, Chile, México, España, Francia, Alemania, etc. -. Además, de una serie de seminarios y cursos, formación de bancos de datos especializados, asesoramiento, evaluación y supervisión de proyectos, actividades de difusión – coloquios, debates, publicaciones. Y son interdisciplinarias – intervienen las ciencias sociales, la psicología, el derecho, la filosofía, la historia, etc.-. El objetivo conjunto es incidir en aspectos teóricos, metodológicos y proyectos de investigación, que demandan una nueva bibliografía y formación, así como formar a l@s estudiantes y profesionales en la perspectiva del género.

- Porque la categoría de <cultura del género> funde y permite ser la clave del tratamiento de esa problemática rebela un doble juego. Hay que partir del predominio evidente del género masculino sobre el femenino bajo el sistema patriarcal - sería ingenuo no admitirlo -. De ahí, es sencillo verificar la marginación de la cultura específicamente femenina – y en muchos casos eclipse- de todo aquello que constituyen sus formas de expresión *ad intra* y *ad extra*, entre las que por supuesto se encuentra la filosofía⁸⁴.
- Porque en la causa de la mujer se evidencia con fuerza que ha sido víctima de las ideologías y estructuras opresoras creadas históricamente para mantener las desigualdades sociales. Además, y relacionado estrechamente con la filosofía, ahí se manifiesta la interrelación entre una razón y una libertad condicionada y sometida a una cultura patriarcal – ésta implica una organización determinada, una objetivación en textos históricos, como el derecho y las ciencias-⁸⁵. La cual creó un sistema cerrado para mantener las ideas de su inferioridad, sumisión y tutela al varón que ha perdurado desde hace mucho tiempo. Pero hoy resulta insoportable e insustentable, de hecho, experimenta ya conmociones y rupturas.
- Porque hemos ganado una mayor conciencia y experiencia de la imposibilidad de “*mostrar una figura central, única, al sujeto humano: no hay nada por encima de la dualidad del hombre y la mujer. Al mismo tiempo el sujeto es pertenencia a la racionalidad y experiencia cultural particular (...) y son diferentes biológica y culturalmente en la formación de su personalidad, la imagen de sí mismos y en sus relaciones con el Otro*”⁸⁶. Esto daría lugar a replantear el sujeto de transformación social del feminismo y a la creación de una sociología y antropología fememina.
- Porque el diálogo intercultural apunta a una <fecundación entre culturas> que implica la cultura femenina y no hay razones para que sea excluida. Incluso en este punto se va construyendo, una vez más, a pesar de fuertes resistencias. No en vano es una de las *culturas de la resistencia* de calado más profundo y de todos los tiempos. Por eso, la inclusión de la cultura femenina está muy relacionada con cuestiones de cultura, ideología y socialización.
- Porque cuando las mujeres han podido abolir o atenuar las desigualdades sufridas y con ello decidir libremente sobre su vida, su trayectoria ha sido similar a la de las culturas no-occidentales. Ambas apuntan igualmente a la necesidad de autoestima y afirmación personal para el desarrollo sano de su personalidad. Incluso las mujeres han mostrado un “*campo de conductas sociales y culturales tan nuevo que el pensamiento no puede definir en la actualidad (...) sin situar en su centro su reflexión y su acción*”⁸⁷.
- Porque el reclamo por el espacio análogo e igual para una <cultura femenina> diferente a la del hombre, está siendo el motor de uno de los cambios culturales más significativos que vi-

⁸⁴ AGACINSKI, S. (1998). *Política de sexos*. Santillana de ediciones: Madrid, 171. En ese sentido la autora defiende una < filosofía de la *mixitud*>, que rompa con los modelos masculinos y la vergüenza de lo femenino, vivida incluso por algún tiempo por el feminismo. Pensamos que lo masculino y lo femenino se hallan presentes en toda persona, entonces no tendrían porqué vivirse en clave de conflicto o lucha. Sin embargo, representa una experiencia normal y bien cotidiana. Para consultar una serie de casos muy típicos y cotidianos del comportamiento genérico. Cf. BENGOCHEA, M. *Mujeres /Hombres el conflicto entre dos culturas*. Revista de Occidente: n. 172 / 09 (1995) 121-133.

⁸⁵ NEUS, C. (1995). *Crítica, libertad y feminismo*. Eutopías, 2ª época. Documentos de trabajo. Valencia: Ediciones Episteme, 27; PULEO, A. H. (1995). *Patriarcado*, en AMORÓS, CÉLIA, *10 palabras clave sobre Mujer*, Estella (Navarra), ed. Verbo Divino, 21-54.

⁸⁶ TOURAINE, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?* Madrid: PPC, 253.

⁸⁷ TOURAINE, A. 1997: 255.

vimos⁸⁸. Lo cual implica un análisis acerca de la condición y conducta masculina, las relaciones de género, la estructuración familiar, etc. En el trasfondo de esta cuestión, late el reclamo y la exigencia de convocar a una revisión general y un cambio en los patrones normativos y los comportamientos sociales; a favor de una nuevas relaciones entre los hombres y las mujeres del siglo próximo.

- Porque representa una cuestión ética de justicia intentar rescatar, promover y transformar al sujeto femenino, al cual se le negaron cuatro aspectos básicos para su desarrollo humano pleno: la amistad, la formación, asociación, el uso de la palabra y la acción⁸⁹. Aspectos relacionados con el ámbito cultural, educativo, político, etc. Sin embargo, aún en lo que no aparece, todavía se dan signos de vida y esperanza. Ciertamente, la inmensa mayoría de la población femenina, no posee una cultura de corte ilustrado. Entonces en sentido estricto, sería considerada como 'inculta' – ignorante -. Con todo tal afirmación continúa denotando una sobrevaloración de ese tipo de cultura. Además de esconder las causas - ajenas a la mujer-, y determinantes por las cuales no se le ha permitido acceder a una formación cultural sistematizada, incluso 'cultivarse' en el sentido mínimo. A esto hemos de agregar un par de observaciones de acuerdo al aporte de las últimas investigaciones. Por un lado, es claro que la mujer ha sido víctima de un *proceso* – acérrimo - *de aculturación*. Y por el otro, hemos sido incapaces de reconocer que posee una cultura *distinta* que se compagina con su *forma típica de participar en el ritmo de la vida*. El gran error, a nuestro juicio, ha sido afirmar directa o indirectamente, que la mujer sea un sujeto primero *sin cultura*. Pero luego con el avance de la investigación y al asentarse el principio de la cultura como un *invariante humano*, hemos dosificado o si se quiere matizado tal expresión con el adjetivo *propia*. Sin embargo, la premisa resultante que, continúa manejándose, es que la mujer no posee *una cultura propia*. En el fondo, si observamos con atención, estamos afirmando lo mismo que en el primer caso. Esto es, que la cultura es o pertenece en exclusiva al varón. Por tanto, aquello que pudiéramos percibir en la mujer, aunque fueran vestigios de algo distinto, también se remite y suele categorizarse por referencia a la cultura del varón, que funciona como mecanismo legitimador y parámetro de toda comparación.
- Porque pensemos que la mujer constituye propiamente la *raíz* de la cultura recibida por todo ser humano. En concreto la noción de «cultura primaria» alude entorno familiar en que nace el niño. Esta incluye el alimento, el idioma, las costumbres y las relaciones parentales que, incluyen aquellas establecidas con los restantes miembros de la familia, y las de estos miembros entre sí. En las culturas tradicionales ese entorno se extiende a la calle, la aldea o el pueblo; amplios sectores determinados de la cultura pública, con sus cantos, literatura, la sabiduría popular, etc. Por lo general, es la madre – o algún figura femenina que la sustituye- quien inicia a la criatura en ese mundo del *cultivo personal y su desarrollo*. Y

⁸⁸ SIMMEL, G. (1999). *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona: Alba editorial, 175-222. Éste autor es de los primeros en utilizar la expresión <cultura femenina> y apunta a una *diferenciación igualitaria* de los sexos, pero puede leerse en el trasfondo su jerarquización y contraposición. En su concepción la *complementariedad* es un sinónimo de individualidad, inteligencia, desarrollo de facultades, creatividad, etc., y le corresponden al varón; mientras la mujer está destinada a rellenar huecos o carencias, aunque necesarias: la emocionalidad, impresión de totalidad, *unidad de naturaleza*. Al conservar la esfera del dominio público y el privado, se le conceden todas las ventajas al hombre para no caer en la femineidad, y a la mujer para conservar su posición en el ámbito doméstico, entendido como su *gran aportación cultural*.

⁸⁹ NAVARRO, M. *Ética y Género: perspectivas en el cambio de paradigma de la nueva cultura*. Moralia 20 (1997) 199-228; AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre el feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra/ Universitat de València/ Instituto de la mujer, 377-414.

sólo después comienza a integrarse en la cultura secundaria, y así a implementar las ideas prácticas y valores promovidos por la sociedad – en el caso de las sociedades modernas, específicamente aquellas que son dirigidas por el mercado capitalista, la tecnología, los medios de comunicación social, las instituciones democráticas, etc-⁹⁰.

Por lo pronto, la investigación procedente de distintos campos destaca los siguientes puntos, destaca los siguientes puntos, que exigen de una consideración seria por parte de la filosofía:

- a) Los recientes estudios médicos, genéticos y psiquiátricos, no revelan que los cerebros del varón y la mujer, son biológicamente distintos y han estado sometidos a influencias socio-culturales. Si tenemos en cuenta el principio básico de funcionamiento cerebral: *la plasticidad neuronal* – esto es, la capacidad que poseen nuestras neuronas para establecer contactos sinápticos con otras neuronas, la que permanece a lo largo de toda nuestra vida- es posible comprender que dependiendo del medio externo que nos ha rodeado – influjos postnatales -, hemos ido diferenciando nuestro cerebro y capacidades intelectuales. Esto significa que, en cierto modo, la relación con el entorno – lo histórico y biográfico está por encima u ocupa el lugar de lo biológico entre los animales. El resultado es que el hombre y la mujer, difieren “no sólo en sus características físicas y su función reproductora sino también en la forma de relacionarse y en su capacidad de resolver problemas intelectuales”⁹¹. Pero lo que no se desprende de ello – aunque de hecho, ha sido manejado de manera tendenciosa- es ningún tipo de selección natural para las actividades intelectuales: “Las principales diferencias marcadas por el sexo en la función intelectual parecen residir en la existencia de capacidades distintas y no en el nivel global de la inteligencia (coeficiente intelectual)”⁹². Se ha comprobado que la misma actividad funcional del cerebro es similar; además, de que las mujeres mantienen más conectados los dos hemisferios – derecho e izquierdo - y presentan una menor asimetría funcional. Esto significa que resuelven de distinta manera los problemas y activan zonas diferentes del cerebro para realizar las mismas funciones que los varones.
- b) El desarrollo de la antropología cultural menciona también que, a medida de su aproximación a otras culturas o sociedades con sistemas simbólicos diferentes, ha verificado que <los modos en que se fue viviendo y se vive la sexualidad pueden ser enormemente diferentes>. Con ello relativiza – como en tantos otros campos - los puntos de vista acerca de lo que es y debería ser la sexualidad. Y también nos descubre que la mujer utiliza con mayor frecuencia para su expresión el sistema simbólico, lo que las acerca mucho más a culturas no-occidentales.
- c) La sociología del conocimiento, la teoría crítica, la filosofía de la ciencia, los estudios sobre el género o las epistemologías feministas, afirman que el conocimiento e investigación se realizan mediante procesos grupales y nunca son neutros. Desde el principio están *sesgados* por la condición del investigador *afectado* desde siempre y de forma determinante, por las categorías de *la cultura, la raza, la clase y el género*. No hay disciplina, ni práctica social que pueda escapar a esto. En consecuencia, podemos admitir que la producción del conoci-

⁹⁰ Cf. BAUM, G. *Inculturación y multiculturalismo: dos temas problemáticos*. Concilium 251 (1994) 137-138.

⁹¹ BARRAL, MA. J. *Diferencias cerebrales entre le hombre y la mujer*. Área 3: n. 4 (1996-97) 8; éste artículo desarrolla las diferencias en el funcionamiento intelectual y comportamiento entre la mujer y el hombre, además, al final contiene una amplia bibliografía al respecto. Además, cf. DOMÍNGUEZ, C. *Mito y Ciencia en el conocimiento de la sexualidad*. Iglesia Viva 174 (1994) 549-564; FADIMAN, J./ FRAGER, R., (1976). *Valoración de la mujer en el Teoría Psicoanalítica: Freud, Reich, Adler y Jung*, en: *Teorías de la personalidad*. México: Harla 493-506.

⁹² BARRAL, MA. J. 1996-97: 11.

miento ha sido *monocultural, burguesa* – realizada desde los *centros de poder*, descontando los periféricos y minoritarios – y *generizada* – o sexista -.

- d) La fuerza y repercusiones de los movimientos actuales de las mujeres, operan el gran giro del siglo XX y mueven a una mayor conciencia por parte de ellos y ellas. Estos movimientos manifiestan sus insatisfacciones, luchas y poder de organización. Aunque sus reivindicaciones apenas han sido puestas por obra y en realidad han podido ser experimentadas por una minoría – privilegiada- de mujeres. Sin embargo, muchos autores no dudan de su alcance y de su fuerza transformadora en la sociedad, y reconocen sus conquistas, espacios ganados y las victorias alcanzadas. Aspectos que en vinculación con la crítica de la familia y la autoridad paterna (patriarcado) están marcando ya nuevos hitos en la manera de concebir la familia, las relaciones de pareja, etc., desencadenando una de las revoluciones más importantes de nuestro siglo.
- e) Las grandes religiones juegan un papel fundamental para la instauración de una cultura de la no-violencia y del respeto a toda la vida; el compromiso de una cultura en favor por una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo; en favor de una cultura de la tolerancia y de un estilo de vida coherente, a favor de una cultura de la igualdad y de la camaradería entre el hombre y la mujer⁹³. Sin embargo, también pueden frenar e implícitamente legitimar la <desigualdad *natural*> entre el hombre y la mujer, frente a lo cual se levanta la teología feminista⁹⁴. Conviene aquí considerar que durante mucho tiempo la religión cristiana fue la base y el instrumento crítico de la filosofía europea – cultura cristiana -. De ahí podemos explicarnos la penetración y difusión de muchas de sus ideas - misógenas – en la cultura dominante.
- f) Se trata de ir más allá de la *igualdad jurídica de derechos*, no por negar su importancia. Antes bien, en principio, se considera que es necesaria. Pero es insuficiente para operar una transfiguración de las relaciones humanas y la extinción de las relaciones fundadas en la discriminación social y de género⁹⁵. Por eso se interroga por las relaciones sociales de producción, las relaciones afectivas y las relaciones sexuales, e intenta apuntar hacia una verdadera transformación histórica. Además, la actuación democrática consiste en desarrollar las propias potencialidades y prescindir de que sean consideradas femeninas o masculinas.

⁹³ Cf. KÜNG, H. / KUSCHEL, K.-J. (eds.). (1993). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid: Trotta, 109.

⁹⁴ PIKAZA, X. (1991). *La mujer en las grandes religiones*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 9-44. "Sigue siendo primordial el hecho de que el hombre (= ser humano) sea varón o mujer en principio; y también (...) de que las mujeres no ejercen en la vida de las grandes religiones –y en la iglesia cristiana- las funciones sociales y canónicas que ejercen los varones" (p.11). Trata esa problemática a la luz del cristianismo y los problemas de las grandes religiones, se manifiesta a favor de crear una <nueva imagen de la mujer> con repercusiones en la teología. Para la teología feminista, cf. GUEVARA, I. (1995). *Teología a ritmo de mujer*. Madrid: Paulinas, 166.

⁹⁵ MORELLI, S. (1998). *Mujer y Derechos Humanos*, 1-36. (Manuscrito inédito). LORENTE ACOSTA, M. (1998). *Agresión a la mujer y derechos humanos*. 1-13. (Manuscrito inédito). Ambos manuscritos fueron expuestos, y nos los entregaron sus autores, en el Seminario: *El papel de la mujer iberoamericana ante la perspectiva del siglo XXI*. Salamanca, 28-30 de Septiembre 1998. Organizado por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado/ Ayuntamiento y la Universidad de Salamanca; DE LA CRUZ, C. (1997). *Derechos humanos, derechos de las mujeres y desarrollo*, en: A.A. V.V. *Los Derechos Humanos Camino hacia la Paz*. Seminario de Investigación para la Paz. Centro Pignatelli. Zaragoza: Diputación de Aragón 269-279. (Colección de Actas 44). Para una recopilación de los encuentros, seminarios y declaraciones sobre la mujer, cf. NEKANE, L. (1996). *Mirando al futuro con ojos de Mujer*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 172.

Todo ello nos sugiere que el tratamiento de la liberación de la mujer es una cuestión compleja que, ha de ser dilucidada a la luz de varias disciplinas y desde un *cruce* de factores⁹⁶. Hemos de poder detectar y desentrañar cómo se relacionan ciertas categorías y concepciones de la mujer a lo largo de los discursos filosóficos – y por supuesto, científicos, religiosos, etc., articulados a un marco más amplio como sería la infraestructura socio-económica⁹⁷, la dinámica de la producción del conocimiento y su difusión⁹⁸, que definieron significativamente el papel de la mujer.

Aún debemos avanzar más porque la dominación masculina afecta en pleno sentido al orden simbólico – inconsciente – desde donde ha sido montada la sociedad tradicional ancestral que hay que desmontar⁹⁹. Esto supone deconstruir una mentalidad a un nivel individual y social, considerar una serie de ambivalencias, transiciones, anacronismos con los que todavía carga y conforman, sin lo cual, no podremos operar un cambio de visión y, por tanto, una nueva organización.

Todo lo anterior nos debe llevar a distinguir desde el principio que el reconocimiento de la situación de la mujer, no corre en dirección paralela a la del reconocimiento exigido por los miembros de otras culturas no-reconocidas¹⁰⁰. El problema es que ella, durante mucho tiempo ha sido reconocida *simplemente* como mujer. Esto significó una identidad puesta *abiertamente al servicio y la explotación* y, esa ha sido su *situación normal*. El problema reside en la incapacidad de reconocerlas como individuos; esto es, con cerebro, intereses y talentos propios que pueden estar o permanecer *más o menos inconformes o ser indiferentes a los roles que su sexo les ha asignado*. Muy relacionado con este punto, ni siquiera se reconocen *los valores y las actividades* que han sido asociados tradicionalmente a las mujeres. En concreto la manera en que han obtenido su *“experiencia de esas actividades y la atención que les dedican pueda aumentar en lugar de limitar sus capacidades intelectuales, artísticas, profesionales en otros contextos”*¹⁰¹. Su caso, por tanto, resulta más problemático puesto que al no contar con una *herencia cultura separada y clara* – que no significa ausencia de cultura -, se dificulta la labor de *redefinir y reinterpretar* cuál es su identidad y cultura. De ahí que, sea una cuestión que toca aún más fondo¹⁰².

⁹⁶ Contamos ya con algunos avances en diferentes áreas, cf. TANEN, D. (1996). Género y discurso. Barcelona: Paidós ibérica, 237; BARBERÁ, E. (1998). Psicología del género. Barcelona: Ariel, 191; DE MARTINO, G./BRUZZESE M. (1996). *Las filósofas*, Madrid: Cátedra, 406-411; RULLMANN, M. U. A. (1994). *Philosophinnen*, Bds.I, II, Zürich- Dortmund: eFeF- Verlag, respectivamente, 330, 377; A.A. V.V. (1996). *Mujeres y Hombres en la Formación de la Teoría Sociológica*. DURÁN, MA. A. (dir.). Madrid: CIS, 340.

⁹⁷ De hecho, los movimientos de las mujeres constituyen la < la paradoja de los movimientos sociales>, en cuanto pretenden incorporar no sólo la perspectiva de las mujeres sino que *resuene* su propia y *diferente* voz, cf. DE ELEJAIBETIA, C. *Los movimientos de mujeres paradoja de los movimientos sociales*. Revista de Documentación social: no. 90/ ene.-mar, (1993) 167ss; KOLLANTI, A. (1976). *La mujer en el desarrollo social*. Madrid: Labor, 317; DE ELEJAIBETIA, C. *Feminización de la pobreza*. Revista de Documentación Social: no.105/ oct.-dic.- (1996) 171-182; POLLE, R. (1993). *La esfera de lo privado ¿virtud recuperada?*. Herder: Barcelona, 77-103.

⁹⁸ En el fondo y como línea directriz se apunta a la *configuración del conocimiento*: supone el paso hacia una *configuración crítica*, la reconfiguración institucional, gestión y difusión, repensar suposiciones básicas, principalmente asumir que ningún conocimiento es *neutral* respecto a valores, metodología, ni abarca total y exhaustivamente la realidad. Hemos de admitir que pueden existir una serie de incoherencias *no resueltas* en su trasfondo. En consecuencia la tarea es desmitologizar la ciencia, filosofía, etc. Cf. A.A. V.V. *La nueva producción del conocimiento*. Barcelona: ediciones Pomares-Corredor, 235.

⁹⁹ BORDIEU, P. (1998). *Le domination masculine*. París: PUF, 142.

¹⁰⁰ Porque no se trata, al menos abiertamente de circunstancias de aniquilamiento, ni de que constituyan el sector más numeroso al que es indiferente el grupo más poderoso o el interés sea conservar la identidad femenina.

¹⁰¹ WOLF, S. (1995). *Comentario*. En: GUTMANN, A. (ed.): 1995: 10.

¹⁰² WOLF, S. 1995: 109-110.

Por eso, el motivo crucial por el cual apostar por el feminismo, en su sentido más general¹⁰³, consiste en exigir y restablecer el *equilibrio de las relaciones humanas*, mediante el *reconocimiento de los valores y principios vitales femeninos*, así como su *respeto*. Su reflexión gira alrededor de una visión de mundo asentada en la igualdad de la humanidad y en la dignidad de todo lo viviente. Esto significa ir en contra de un sistema que ha formulado las relaciones con la mujer en términos de *inferioridad natural*, como productos consumibles en función de las necesidades y comodidades de algunos varones, y por eso puede justificar la subordinación, incluso el asesinato, la violencia, el acoso, la violación y el empobrecimiento de la mayoría de las mujeres¹⁰⁴. Todas ellas son realidades de las que pretende concienciar. Por tanto, su radicalidad se manifiesta hasta el punto de promover un cambio de estructuras y de relaciones que hagan posible la plenitud humana para todos¹⁰⁵.

Pero ya que esa circunstancia, se extiende gran parte de las culturas, necesitamos de un «proyecto genérico intercultural», cuyo trasfondo supone un *desarme cultural*. Éste ha de permitir consolidar una nueva manera de ver el mundo y cuanto hay en él, y descubrir que nada carece de dignidad, de significado, de valor, de talentos y de derechos propios. Y articularse a un marco mayor que, implica la *coparticipación* genérica en el cuidado de la tierra, un auténtico equilibrio de las capacidades y talentos e integridad de las relaciones en universo cultural. Ya que las constantes, hasta ahora son la desfiguración por la violencia, la entrega al poder, el estar asentado sobre la opresión y cautividad de la fuerza.

Podremos así descubrir el despunte de otra de las vertientes *utópico-crítica* de la interculturalidad, que apunta hacia un nuevo horizonte y un tipo de relaciones que aún inexistentes. Por eso es <una tierra de nadie>, que puede abrimos a un espacio de esperanza y trascendencia. En ese sentido, “*el camino que puedes recorrer no es el auténtico*”¹⁰⁶. Sin negar que esto nos provoca inestabilidad y enriquecimiento, apertura para un cambio de mentalidad y la posibilidad de creer en otras alternativas distintas, ser menos absolutistas y estimular nuestra crítica.

En una palabra *mejorar* en el sentido pleno, al ampliar nuestro campo de conciencia y, con ello, de tolerancia. Pues la *fecundación mutua entre las culturas*, y en este caso, del varón y la mujer, no sólo nos salva del estancamiento, sino que también nos conducirá a *descubrir* en sentido propio la nuestra cultura – femenina o masculina y sus mitos -. Lo que equivale a establecer puntos de inserción para un crecimiento armónico, crítico e inteligente, entre ellas. Pero sólo podremos desarrollarlo mediante una dialéctica entre la confianza y la certeza, evitando caer en el eclecticismo, la superficialidad, la credulidad objetiva y el solipsismo individual o cultural.

Al final la interculturalidad nos permitirá rescatar temáticas tan importantes y definitorias, como son el desarrollo psico-biológico-evolutivo de la persona humana. Seguramente en esa área, virgen para la filosofía, nos llevaremos no pocas sorpresas y se traslucirán aspectos sumamente sugerentes, citamos algunas anotaciones al respecto:

¹⁰³ Empleamos el feminismo en sentido general, pues consideramos que existen varios feminismos, y por lo tanto, muchas cuestiones por estudiar, distinguir y detallar.

¹⁰⁴ Acudiendo a la medicina legal podemos descubrir cómo la agresión a la mujer en la historia ha pasado desapercibida, en referencia a la trascendencia y a la proporción de los casos; y ha sido negada y justificada por una serie de factores – familiares, laborales, sociales y culturales-. Incluso mantenida al nivel del Derecho y cómo algo aprendido y transmitido intergeneracionalmente. Es la primera forma de agresión sistemática utilizada por el ser humano para la consecución de objetivos no relacionados directamente con sus necesidades instintivas – i.e., la caza, la lucha, la defensa, el mantener el territorio, etc.-, cf. LORENTE ACOSTA, M./ LORENTE ACOSTA, M. J. (1998). *Agresión a la mujer: Maltrato, Violación y Acoso. Entre la realidad social y el mito cultural*. Granada: editores Comares, 324.

¹⁰⁵ CHITTISTER, J. (1998). *El fuego en estas cenizas*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae: 191-223.

¹⁰⁶ LE GUIN, U. K (versión e introducción) (1999). *Tao te King*. LAO TSE. Barcelona: Debate, 15.

– En definitiva, ser mujer y ser varón es un modo existencial diferente de vivir, enfrentar, interactuar, ocupar y resolver la aventura humana. Sin embargo, al remontarnos a los orígenes de la vida humana, la aparición de la mujer y el hombre se ha dado conjuntamente.

– El ser humano previo a su nacimiento – feto -, se encuentra sumergido en un medio acuático – líquido amniótico- donde se balancea armoniosamente, sujeto al cordón umbilical de la madre, cuyo corazón late al circular la sangre con sus *ritmos, acordes continuos, regulares e irregulares, vaivenes*, una atmósfera de preludios y melodías. En éste ambiente armónico se va perfilando y formando todo ser humano. Durante sus inicios en la vida intrauterina *aparece* de manera *amorfa* y, sólo después, el cuerpo entra en un *proceso de diferenciación sexual* – donde se ha demostrado que no sólo el cromosoma Y es el único responsable de ella, sino que X también participa -. Sin embargo, los influjos determinantes – a excepción de la influencia hormonal producida durante dicha vida intrauterina- que se traducen en nuevas conexiones sinápticas, son aquellos que corresponden a las influencias postnatales. El alumbramiento supone un cambio, el acto de respirar, el grito del nacimiento – la voz -, la sangre que circula y un corazón que late ya por su cuenta. Éste es el momento en el que nace la persona a una existencia propia – independiente -. Hasta entonces ha sido acogida, alimentada y reconocida en primera instancia por la figura materna. Por eso, a nuestro juicio, en ella queda situado el lugar originario del reconocimiento y el nacimiento de la persona.

– A eso hay que agregar que, con la *aparición de la vida humana* se puede afirmar *nace la música y lo armónico*. Esto significa, por un lado, que la vida se inicia como una auténtica sinfonía¹⁰⁷, entre *balanceos, melodías y vaivenes* – ritmos-, en función de las diferentes *dynameis* constitutivas de la estructura humana y al nacer se combinan formando un conjunto o combinación proporcional –unidad y armonía-. Y por otro lado, que la vida está, más bien, marcada por el ritmo. Éste representa el principio de asimetría en acción por contraposición a la simetría. Y sólo hasta después de una trayectoria vivida aparecen la palabra y el pensamiento – abstracto, al estilo occidental-. sometidos –al igual que la poesía- a las leyes rítmicas que constituyen una condición necesaria para todo tipo de creación.

– La mujer posee una mayor representación bilateral de las áreas del procesamiento del lenguaje, en conexión con un proceso mayor de discriminación emocional y de velocidad perceptiva – es decir, una mayor captación de expresiones faciales del estado de ánimo-. Esto las convierte en los sujetos más idóneos para entablar relaciones dialógicas. Además, ellas mismas son *la pluralidad* en presencia. Nos preguntamos si puede una filosofía que se precia de ser dialógica prescindir de ellas. Tal vez, con *ellas* encontremos algunas respuestas a los problemas sociales más fuertes y un cambio que pueda afectar intensamente nuestra vida y sus estructuras.

¹⁰⁷ Cf. MORA ABRIL, MA. DEL C. *Hacia una humanidad mejor. Los inicios de la palabra y el pensar*. Ponencia presentada en el XI Encuentro Luso- Espanhol de Formadores de Profesores de Filosofía para Crianças, del 11-13 de Marco de 1999. Oeiras, Inatel-Motel Continental, 1-7. (en Prensa). La autora mantiene por hipótesis que primero fue la música y, así fue creado el ser humano, en armonía y unidad. (La armonía – del griego *armosein*, arte de formar, enlazar, acordes simultáneos y diferentes). Lo cual le hizo posible la palabra [somos «vidas con voz» - *sinfonía*= *sin* (con) y *fonía* (voz)] y el pensar. La voz *música* (*montia*, la que canta, toca instrumentos musicales, la que piensa, la que reflexiona). Prueba de que *lo musical no puede ser creado, ni recibido por la ratio* – calculadora -. Es una cualidad fundamental e implícita de lo humano. Su utopía es la de convertir nuestra constituyente *potencia musical* en una fiesta de conciertos, danzas, cantos, himnos y sinfonías variadas, que puedan surgir y sonar por doquier, en vez de los bombardeos. Luego en términos de Panikkar, estos elementos pasan a ser *ciudadanos de segunda*, al menos en Occidente.

TESIS: **Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad.**

La inquietud e interés por una temática se convirtió en una obligación de búsqueda de tal conocimiento, para poder transmitirlo posteriormente. Pero los temas se hacen a medida en que son iniciados, otros los recogen y los convierten en algo propio. En particular nuestra temática, tan amplia como profunda, puede extenderse al infinito, a medida que se van descubriendo nuevas vetas y se van dando pasos significativos en la vida personal, que a su vez, se convierten en motivo de una indagación diferente.

Hemos tenido la oportunidad de preparar una serie de materiales, de realizar incontables consultas y partir de varias disciplinas, y así obtener diversos marcos interpretativos, ciertos matices, definiciones, esbozo de dificultades; y el planteamiento sistemático, procesual y dinámico de algunas cuestiones relacionadas con la temática de la cultura, el multiculturalismo y la interculturalidad. No obstante, permanecen abiertas a una mayor profundización, contraste, modificación y corrección; y están sujetas al diálogo explícito y su canalización a través de la metodología intercultural.

A continuación nos toca recoger a modo de resumen cuál ha sido nuestro *procedimiento* y presentar en forma de breves *puntualizaciones* – tesis- aquellos aspectos, que a nuestro juicio serían los más relevantes de esta investigación. Estamos seguros que éstas podrán tomar nuevos derroteros, ya que apenas hemos comenzado a susurrar, intuir y otear nuevos horizontes y sensibilidades, tan sugerentes como apasionantes. Incluso, somos conscientes de la necesidad de crear nuevos instrumentos para una aproximación cultural conjunta; porque ya no son suficientes el telescopio – contemplar a distancia y de manera holística las culturas -, ni un microscopio – equivaldría a una recolección minuciosa y fragmentaria sobre los aspectos integrantes de una cultura determinada; ni siquiera una observación participante - pues podemos haber *vivido* durante mucho tiempo en una cultura y no habernos enterado de qué va, menos aún sentirnos afectados e interpelados por ésta.

Pues para adentrarnos en los «pluriversos culturales» y lograr acceder realmente a una nueva comprensión suya, todo aquello no basta. Tampoco podemos pasar por alto que asistimos al auge de los *Estudios Culturales* – rendidos a la *academización*, el parcelamiento teórico y cierta *mercantilización* de los productos culturales. Los cuales a veces, se encuentran exentos de una mínima visión crítica y esto no conlleva interrogar cuestiones de índole teórico, metodológico y político, extraordinariamente complejas.

Como ya se ha puesto de relieve nuestra investigación se ha articulado en tres secciones nucleares que, pueden ser retomadas de manera aislada puesto que poseen su propio desarrollo y consistencia monotemática. La idea conductora ha sido partir del *hecho* cultural y de un *diagnóstico* de nuestra sociedad contemporánea, atravesada por una serie de fenómenos, que dan lugar a una relación que puede caracterizarse según los casos concretos de: encuentro, conflicto o diálogo entre diversas culturas y/o religiones. En todos ellos se manifiesta una conciencia del pluralismo en el interior y el exterior de la propia cultura. Debido a toda clase de manifestaciones – abiertas - y la consiguiente experiencia progresiva del *caos* e inestabilidad; mientras se nos impone un marco de convivencia y tenemos la sensación de la limitación de nuestros lenguajes y de la comprensión del *otro* distinto. Todo esto sin considerar el flujo y la fuerza que se despiertan al nivel del dinamismo interno.

En este contexto, y en íntima conexión con las filosofías dialógicas, nos situamos ante lo que puede denominarse un *nuevo giro* de la filosofía. Éste apuesta por una *racionalidad intercultural* como garante crítico y proyecto ético-político – alternativo - para desarrollar y enfrentar, cualquiera

de las empresas humanas – consideradas en sentido amplio- de la actualidad. Este nuevo estilo de filosofar, denominado <filosofía intercultural>, en sus versiones *inter-intrarreligiosa* y *liberadora-contextual*, puede llegar a ser la plataforma para el desenvolvimiento, en clave de igualdad e interdisciplinariedad, de otro tipo de racionalidades hasta ahora marginales, excluidas o secundarias que aportarían y darían lugar a grandes transformaciones.

La primera parte de la investigación nos ha conducido a conocer e interpretar el complejo *hecho* cultural – conceptualización fuerte y débil -, integrando y delimitando una serie de aspectos significativos, a partir de diversos enfoques, que nos revelan sus dificultades lingüísticas, históricas, epistemológicas, hermenéuticas, etc., y situándonos ante varios desafíos. En la segunda parte, muy conectada con la anterior, se realiza un diagnóstico de la sociedad actual, tomando como fenómeno central la emergencia del <multiculturalismo> intentando plasmar su perfil y recurriendo a los tópicos más extendidos, de diversos autores y disciplinas. De esta manera, se asienta una plataforma objetiva donde quedan esclarecidas y concretadas las condiciones básicas de un análisis o diagnóstico sociocultural bajo un marco jurídico-político. Subyace a ellas la idea de que la elaboración de un análisis de este tipo, es determinante para poder delinear y proyectar posteriormente el cambio de una serie de actitudes, relaciones y conductas, de carácter ético con el fin de poder afrontar el nuevo contexto mundial.

Ahora bien, este análisis al ser exclusivamente de carácter académico –un trabajo de estudio, reflexión e investigación- permanece sólo en una de sus primeras etapas¹. No obstante, alcanza a ser un instrumento conceptual lo suficientemente iluminador de nuestra tercera parte. Ésta última, tiene por objetivo presentar el desarrollo de un nuevo paradigma de la filosofía, en dos de sus versiones más destacadas: <filosofía *interreligiosa*-intercultural> y <la *liberadora*-intercultural>. Hemos procurado no quedarnos simplemente en ofrecer un *estilo diferente* de filosofar, aunque pudiera resultar una reflexión atractiva, novedosa y hasta práctica. De ahí que, hayamos considerado valioso e importante evidenciar que, existen investigaciones correlativas en otros campos del conocimiento, en algunos aspectos más avanzadas y difundidas. De hecho, algunas áreas ya han reformulado su cuerpo de conocimientos, la forma de concebir la realidad humana cultural con sus dificultades y la experiencia de encuentro con otras culturas. Puede observarse que algunos de sus tópicos se mantienen en consonancia y en cierto paralelismo a los que intenta formular y dar contenido desde su perspectiva filosófica esa filosofía. De manera que unos y otros planteamientos se iluminan entre sí².

Es preciso aclarar que, nuestro desarrollo inicial de la investigación partió precisamente a la inversa. Es decir, ya antes de la investigación conocíamos, aunque superficialmente, el casi

¹ Somos conscientes de que un análisis sociocultural, tiene que darse en una sociedad concreta y para ser completo supondría: (a) Un análisis académico; (b) Un análisis de política y planificación; (c) Un análisis de la conciencia social que surgiría de la base. Sin olvidar que, ninguno de ellos es completamente *neutro*; sin embargo, la atención y el cuidado de la reflexión puede ayudar a conseguir mayor objetividad, realismo y solidez; y cada una de esas fases nos ofrece aspectos relevantes y limitados, avances o retrocesos. Pero todas son igualmente importantes para interpretar un contexto y las interconexiones de sus elementos básicos, así como para proyectar un cambio, al poder descubrir los espacios de libertad y responsabilidad de las personas y grupos. Las condiciones de garantía para un buen análisis socio-cultural radican en que pueda ser cotejado y dialogado con los afectados y en su realización en equipo, interdisciplinar, con actitudes de honradez intelectual sobre sus límites, humildad para comprometernos en la búsqueda real, de mayor comprensión y sensibilidad.

² Por ejemplo, la experiencia de encuentro con otra cultura y el *shock* antropológico que ésta suscita, conduce a reformular nuestros datos, bagaje cultural y las maneras de conocer al *otro* distinto, porque alcanzamos a entrever nuestra limitada situación y su corto alcance – etnocéntrico -. Insuficiente para abarcar otro tipo de realidades en su especificidad, y esto afecta directamente una estructura de la racionalidad y su acceso a la verdad. Aquí es oportuno traer a memoria la trayectoria histórico-genética y la experiencia antropológica de Panikkar y Fomet-Betancourt, que se proyectó a su *nuevo estilo* de filosofía. La que sufrió una auténtica transformación en su aparato hermenéutico-epistemológico.

recién estrenado proyecto de la filosofía intercultural. Y por otro lado nos inquietaba en concreto el problema de las <sociedades multiculturales>. Sin embargo, a medida que nos aproximamos a los planteamientos de raigambre filosófico-político – las líneas por donde ha discurrido propiamente ese discurso- era creciente nuestra impresión, de que permanecía en los linderos de lo que concebíamos como cuestiones nucleares, es decir, el ámbito de las relaciones y la comunicación interculturales. Al mismo tiempo, se desarrollaba nuestra investigación intentando dilucidar un concepto de cultura que pudiera superar los límites que observaba en tales planteamientos o, cuando menos, tratar más satisfactoriamente esa problemática. En ese sentido, fue preciso un cambio de orientación y una deconstrucción radical de varias categorías, si no queríamos permanecer dando vueltas sobre el mismo círculo. Inclusive del propio modelo de racionalidad utilizado debía ser revisado por ser incapaz de poder dar cuenta de la nueva situación actual en todas sus dimensiones. Por eso optamos por profundizar en el planteamiento de filosofía intercultural, ya que vislumbramos que podía responder de mejor forma a las relaciones específicamente interculturales. De esta manera las partes primera y segunda, también tratarían de rescatar algunos de los aspectos no contenidos y simplemente intuidos en la tercera parte. Es de mencionar que en el momento de abordar de lleno el planteamiento – diacrónico - de la filosofía intercultural, éste – como puede verificarse en los últimos planteamientos de Panikkar y Fornet-Betancourt - se levantaba ya como un discurso alternativo frente al multiculturalismo.

Por último, es preciso añadir que la propia *condición intercultural* vivida ha influido para motivar profundamente esta investigación, contrastar y realizar las opciones que se desprendían de esta tarea, así cómo la búsqueda de respuestas a interrogantes que siempre nos han inquietado. En ese sentido, es también un intento poner luz en la propia experiencia. A esto se une el hecho de vislumbrar la <interculturalidad> como una temática punta o de relieve, *signo* incluso de nuestro tiempo, donde se jugará parte de nuestro futuro. Y constituye, según la perspectiva adoptada aquí, una clave fundamental para promover una experiencia positiva y rica, a la vez que realista y de apertura mental, que apoye y favorezca la creación de caminos comunes – y recíprocos- donde todos podamos <con-vivir>.

Tesis sobre la cultura.

1. Por lo general, se nos ha transmitido la idea de que existe *una y única Cultura* - con mayúscula -, semejante a un todo homogéneo y estático. Cuando en la realidad hoy más que nunca percibimos una «pluralidad de culturas históricas», en las cuales coexisten – en clave de relación, lucha o conflicto- diversas tradiciones. Esto hace imprescindible tomar en cuenta la aportación realizada por la antropología que distingue grandes y pequeñas tradiciones en el interior de cada cultura³.
2. En nombre de las categorías del *universalismo* y el *esencialismo* asistimos al abandono del término de la noción de «Ideología» para el análisis de la cultura. Pero resulta muy difícil concebir que no haya particularidad que, por definición, no se oponga a alguna forma de universalidad, ‘esencial’ o históricamente construida⁴. Un pensamiento crítico,

³ Aquí no hay que olvidar, que por lo general las grandes tradiciones pueden integrar a las pequeñas, pero también reprimir otros elementos considerados esenciales a su identidad por un pueblo, ignorando completamente lo subordinado, marginal y tribal; esa represión sería el resultado: de un proceso natural de integración, o bien, de un proceso político de dominación o sometimiento, convirtiéndose de alguna manera, en la normativa a seguir.

⁴ Cf. GRÜNER, E. (1998). «Introducción», en: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Bs.As.: Paidós, 24-26.

posible y eficaz, inicia por interrogar las *relaciones tensiones e interrelaciones* entre el universalismo y el particularismo, así como su conexión con las *representaciones del mundo dominantes, los juegos del lenguaje y los aspectos relacionados con el reconocimiento teórico y político*. Y todo esto con mayor acento dado que define significativamente una cultura en la era de la globalización.

3. Toda cultura está siempre en <continuo dinamismo>. Esto significa que experimenta la creación y la recreación, las tensiones, el conflicto y la interconexión con otras culturas. Por eso las afecta y es afectada, influye y es influida por ellas; de ahí que, afirmamos la inexistencia prácticamente de ninguna cultura estática, ni en aislamiento total.
4. Esto supone que toda cultura experimenta como condición ordinaria, el estar <en relación> y <en cambio>, y es el resultado de un *cruce* continuo de tradiciones diversas. Ese es el marco sobre el que se integra el juego entre sus dimensiones *intra, extra e interculturalidad* y, nos describe su inserción en la *lógica* de varias tradiciones. Por eso afirmamos la existencia de dimensiones *relacionales propias y presentes* en toda cultura, que inciden y son vertebradas a través de la *lógica* de *sus* tradiciones.
5. Aún cuando observamos que, la cultura es una de las dimensiones más prácticas de la existencia humana, muchas veces corremos el riesgo de racionalizarla en exceso; así como de personalizarla – al identificarla con alguna cultura en exclusiva -, lo cual se presta a distorsionar y reducir fácilmente nuestra perspectiva. Olvidando que, sólo existen culturas *vivas, concretas y específicas*, desarrolladas *aquí y ahora*. Por eso afirmamos que la cultura no sólo se ve o analiza, sino que se “gusta, se toca, se siente y se vive”, y es una manera de *estar y ocuparse* del mundo.
6. La teorización sobre la cultura puede situarnos frente a aspectos – contenidos, tensiones, enfoques- y niveles diferentes para comprenderla y acceder parcialmente a ella; esto hace que hablemos de modelos o tipologías, de morfología de la cultura vinculándola a aspectos económicos, políticos, sociales, religiosos... así como a discursos morales y políticos; de ideología. Ello nos permite conocer sus aspectos más pregnantes, el abuso que se ha hecho de esta realidad en el lenguaje – académico, educativo, político, etc.-, captar que posee múltiples acepciones, contradictorias entre sí y hasta paradójicas y su trayectoria a través de innumerables dificultades. Aún hoy, no existe consenso respecto a su definición y tópicos fundamentales. Por eso decimos que es un término de <versión múltiple>.
7. La trayectoria sobre la teorización de la cultura nos desvela que ha crecido al nivel cuantitativo, pues es prolífica en definiciones procedentes de todas las disciplinas; también al nivel formal, puesto que ha formulado sus tipologías y enfoques diversos y finalmente, al nivel cualitativo, ya que se abrió a una mayor comprensión, a la evolución de sus contenidos y a otros nuevos. Con ello, ha ganado en nuevas perspectivas de estudio, incluso, dando origen a otras disciplinas. Por eso afirmamos que crece rehaciéndose y renovándose continuamente.
8. Todos los aspectos relacionados con cualquier teorización cultural y su vinculación a las esferas económicas, políticas, sociales, religiosas, etc., aparecen determinados por cada época, por cada disciplina y escuela, incluso por la posición personal de cada autor. Analizar el conjunto de estos aspectos y sus interrelaciones, así como un contacto directo, nos conducen a comprender la *vivencia* de ese grupo cultural. Por eso afirmamos que ninguna comprensión sobre la cultura es atemporal, acontextual, ni neutral. Tampoco puede prescindir del análisis sobre su infraestructura socio-política-económica y religiosa, así como de su dimensión psíquica- cognitiva y lingüística.
9. La cultura actual pone de relieve un universo diversificado, fragmentario y provocativo. Integra *universos culturales distintos*, por eso encontramos en ella manifestaciones de la cultura popular y la cultura erudita, del arte, la ciencia, la artesanía, tecnología-comunicación-informática -; un

carácter masivo, urbano e industrial globalizado⁵; la relación entre la política y la identidad. Y, por tanto, además de los condicionamientos modernos y postmodernos, comienzan a dejarse ver los de tipo cibernético y a saltar en nuestro escenario aún con mayor fuerza las *culturas de la resistencia*. Esto en conjunto genera formas de expresión y producción cultural muy originales. Por eso afirmamos que nos ayudaría más, tanto para acceder a la cultura como para comprenderla, concebirla mediante la imagen de un *caleidoscopio*.

10. Toda cultura puede ser estudiada como un sistema y un proceso dentro de una o varias tradiciones. Su perfil básico puede conocerse interpretando y manteniendo como referencias las categorías de espacio, tiempo, identidad y diferencia, fronteras, trayectoria histórica, centros, cosmovisión, formas de relación e interconexión con otras culturas, normas aceptadas, valores comprendidos, motivaciones de la vida cotidiana y pública, etc. Por eso afirmamos que este perfil nos permite acceder al *estilo* propio de cada cultura.
11. Toda cultura requiere ciertas *condiciones* para poder materializar sus relaciones económicas, políticas, sociales, etc. Esto constituye su marco referencial básico del encuadre humano – nicho ecológico –; lo cual hasta cierto punto nos condiciona operando como una especie de *programación* pero nunca nos determina en nuestras ideas y comportamientos.
12. Toda cultura posee una serie de funciones, entre las que destacan: la función social, la función epistemológica, la función valorativa y la función simbólica. Nos interesa señalar que esto crea una manera específica acceder a la realidad, de conocer y de relacionarse, de autocomprenderse, la configuración de su racionalidad y su sensibilidad.
13. Toda cultura pretende ofrecer a sus miembros un amplio horizonte de trascendencia, por eso, en principio, suele ser etnocéntrica y toma como medida de lo *normal* y *natural*, lo *propio*⁶. Así forja su conceptualización acerca de lo extraño y extranjero, sus fronteras – físicas, mentales, etc.–, que categoriza en un sistema. Pero su sentido de pertenencia – identidad y diferencia – precisamente se delimita en la *interactuación* con las otras culturas, e incluso al interior de la propia cultura.
14. A no ser que hayamos estado *expuestos* a la información o contacto con varias culturas distintas, será muy difícil que seamos capaces de contrastar y descubrir la gran variedad de lógicas y referencias presididas por cada una de ellas; no obstante, requerimos también del *esfuerzo* intencionado para aprender a apreciar que ellas ven la realidad muy distinta, de lo contrario, tenderemos a catalogarla de extraña, irracional, equivocada e inferior a la nuestra.
15. Ninguna cultura es perfecta, ni autosuficiente. Bastaría para confirmarlo echar un vistazo a la historia – o historias -. Por eso puede ser vista como *memoria del sufrimiento acumulado*. Y en ese sentido cada una tiene que hacer su propio camino de liberación. Un criterio importante para valorarlas será observar de qué manera responde a las necesidades de sus miembros – básicas: biológicas, psicológicas, religiosas o de trascendencia –.
16. Las grandes transformaciones sociales, políticas, económicas, etc., requieren grandes cambios culturales y viceversa; pues toda cultura sostiene o apoya, directa o indirectamente, y a veces de

⁵ Cf. Para estos tres últimos aspectos y la emergencia de la economía capitalista-urbana y su vinculación a la emergencia de nuevas formas de cultura, ver el desarrollo realizado por: HALL, J. R. / NEITZ, M. J. (1993). *Culture sociological perspectives*. New Jersey: Prentice Hall, 44-89.

⁶ Si bien en Europa el racismo y la xenofobia cierran las puertas a los inmigrantes del Tercer y Cuarto Mundo, y se observa el renacer de movimientos neonazistas y nacionalismos exacerbados; en referencia a estos últimos países no están exentos de vivir el racismo; i.e., en México, mientras se alaban las antiguas civilizaciones y constitucionalmente se establece la igualdad de todos los mexicanos, ésta no se hace efectiva para los pueblos indígenas que constituyen del 12 al 15% de su población total.

manera recurrente determinadas estructuras de injusticia, pobreza, marginación y opresión, que cuidadosamente legítima. De ahí, que el trabajo por un cambio socio-cultural, sea abstracto hasta que no se encuentra el material y los medios necesarios y se logra incidir en los ideales y las motivaciones de la cultura. Ésta es una labor de lenta espera, que corresponde realizar a los miembros de propia cultura, aunque pudieran estar motivados a ella por los procesos de otras culturas, e inclusive por la influencia de un líder ajeno a ella. Por eso afirmamos que sólo de manera gradual podremos captar algunas de sus transformaciones estructurales de cualquier cultura que, articuladas gradualmente mediante y opciones que las va definiendo.

17. Pese a las múltiples acepciones y connotaciones de la cultura; así como a la afirmación de carácter antropológico: *Todas las personas y pueblos son, por definición, seres culturales*. O si se quiere, la cultura constituye un «invariante humano». Pero en la realidad, a juzgar por determinados comentarios, esto no es aceptado como tal. No *creemos* que sea así. El mismo lenguaje corriente sobre la noción de cultura no da cabida a equívocos. De manera que, al denotar que una persona tiene <mucha cultura>, claramente asociamos a esa idea a la posesión de un caudal considerable de conocimientos o información – vertiente intelectual –, por eso ‘sabe vivir’ e incluso, relacionarse con educación – o cortesía -. Tal comprensión corresponde al modelo ilustrado de cultura. Y distinguimos fácilmente a ésta persona del <inculto> que, es bruto, salvaje, incivilizado, al que ‘lógicamente’ hemos de domesticar. Por eso afirmamos que, todavía hablar de *cultura* o *incultura* posee una gran carga valorativa y no podemos obviarlo, ni hacer caso omiso de ello pues influye en nuestras actitudes, decisiones y comportamientos; ya que incluso transita en nuestro interior, aquí nos referimos a nuestras imágenes sobre el otro distinto, nuestros juicios y apreciaciones acerca de su aparato lógico-conceptual, etc.
18. La antropología al hablar de cualquier cultura – china, japonesa, indígena, etc.- *no acepta valorarlas mediante escalas o referencias ajenas a ellas*. Sin embargo, en la práctica y de mayor alcance, la alternativa llevada a cabo tampoco ha sido la inculturación⁷, sino partir propiamente de la <cultura europea>, que opera como filtro – cultural - o referencia básica de toda una serie de aspectos –entre ellos un modelo racional- y sus políticas; y de ahí, se pasa hacia la de otros países y sus diferentes culturas. Esa dinámica se repite una y otra vez, y parece ser dominante todavía en muchos de los ciudadanos de a pie, sectores académicos, sociales y religiosos. No obstante, es lícito e inevitable que cada uno nos preguntemos, cuántas de las cosas ajenas a nuestra cultura no podemos juzgar externamente; inclusive, dónde habrían de situarse los límites acerca de lo que sí podemos juzgar. Pero todo juicio al respecto supone discernimiento y es imprescindible una actitud de sensibilidad y consideración de los contextos específicos, acompañado del abandono de nuestro colonialismo ético. Es ahí donde podemos colocar la *necesidad de una nueva óptica y criterios de aproximación* a las diferentes culturas. Por eso afirmamos que el mejor antídoto contra una perspectiva *etnocentrista* y *monocultural* – hasta cierto punto, son aspectos inevitables en nuestra formación - es desarrollar una perspectiva intercultural.

⁷ Tengamos en cuenta que la *inculturación*, hasta no hace mucho, parecía ofrecer una alternativa idónea, sin embargo, hoy ya nos revela algunas serias inconsistencias y bastantes dificultades para poder ser admitida, máxime cuando es un proceso dirigido y normado por una cultura ajena, que funciona como normativa. No sólo en el ámbito filosófico como ha puesto de relieve Fomet-Betancourt, sino también en el teológico. Puede verse una lectura crítica al respecto, en el contexto de la cultura de la India. Cf. AMALADOSS, M. 1998: 7-50.

Tesis sobre el multiculturalismo

1. De la cultura contemporánea se pueden realizar varios tipos de diagnósticos, pero no puede ser entendida sin aludir a su vertiente política y su vinculación a la vertiente psicológica; Enmarcada entre el contexto del fenómeno de la globalización y su contrapartida el fenómeno del <multiculturalismo>. Destacan entre sus horizontes: la conciencia de los derechos humanos y los derechos culturales, así como los de la mujer, las minorías sexuales, étnicas, nacionales, etc.⁸ Así puede delinearse una cultura postmoderna, consciente del pluralismo a todos los niveles – cultural, religioso, etc.-, acentúa el particularismo y de la necesidad del diálogo, su pretensión de ser democrática y neutral; aprecia y se representa a sí misma mediante los microrelatos; y alberga en su seno a varios tipos de movimientos sociales: feministas, nacionalistas, indigenistas, ecologistas, etc.
2. Pero no existe una conceptualización unívoca del multiculturalismo. Es difícil rastrear los orígenes de éste debate. Distinguir con claridad sus principales tópicos, la problemática que genera y su incidencia. Así como detectar una posible configuración, que pudiera servirnos como paradigma sobre las sociedades multiculturales. Esto supone emprender un análisis a través de diversas perspectivas, situar y distinguir sus variantes y las críticas realizadas por varios autores, con el objetivo de lograr una toma de postura. Lo que sí es indudable es que su interpretación se encuentra muy relacionada con el ambiente geopolítico de procedencia y se comprende de manera distinta en cada <contexto de emergencia> e inclusive si atendemos a los distintos <contextos de recepción>⁹. En general, cabe afirmar que, la conceptualización del multiculturalismo está muy relacionada con una opción concreta de la noción de cultura, sus fronteras y cruces; la estratificación política, la diferenciación y la valoración de la pluralidad; así como la heterogeneidad de tradiciones, cosmovisiones, religiones, lenguas, etc. Y pretende plantear tales aspectos sobre un plano de igualdad, ampliando así al máximo el horizonte intelectual y del espíritu humano. Pues se tiene la conciencia de la posible legitimidad, estima y el reconocimiento positivo de otros grupos y sus valores, su respectivo sentido de la vida y sus tradiciones. Por eso afirmamos que el fenómeno del multiculturalismo se presenta de muy diversas formas, a veces confusas y problemáticas entre sí¹⁰ y representa pues un desafío al nivel hermenéutico y epistemológico.
3. El multiculturalismo es una palabra clave y provocativa – de fundamentalismos, nacionalismos, etc.- en nuestras sociedades. En donde la *diferenciación* es sobreacentuada y los *límites* necesarios para una convivencia enriquecedora entre las culturas se hacen en ocasiones imperceptibles. Por eso afirmamos que también representa un desafío a nuestro sentido y modo de convivir con los otros distintos a nosotros.
4. El *otro distinto*, representa una cultura con todo lo que esta implica. Necesitamos, como primer paso, crear en nosotros el deseo de establecer una relación positiva; porque se

⁸ Sin olvidar que existen distinciones para la consideración de cada uno de estos tipos de grupos (cf. pp. 146 ss.) y del papel que han desempeñado los NMS como movimientos alternativos, hasta cierto punto - para algunos autores- *sustitutivos* – de los movimientos de las luchas de clases, ejerciendo una ‘micropolítica’ a disposición del pluralismo y el capitalismo contemporáneo.

⁹ La creciente literatura respecto a la temática multicultural, puede hacernos olvidar problemas con dimensiones tan profundas como la injusticia y la pobreza que aqueja cada vez más a los países del Tercer o el Cuarto Mundo; frente a ellos ese debate no sólo se convierte en un conjunto meras discusiones bizantinas, sino que resulta totalmente estéril puesto que resulta imposible conceder credibilidad al sistema liberal en tales contextos.

¹⁰ Ya que es difícil distinguir si se trata del problema de convivencia entre las culturas y subculturas, que deriva por cauces a veces imperceptibles; ya sea de la problemática y tensiones económicas generadas entre las sociedades ricas y pobres – Primero y Tercer Mundo-; o bien, los problemas entre culturas y las grandes religiones mundiales, que implican formas de vida y de sentido, y sus tradiciones de carácter ético.

- percibimos que, todavía laten en nuestro interior, y por lo tanto, no son explícitas, la falta de aceptación, reconocimiento, creencia en el posible enriquecimiento y maduración a través de esa relación. A esto hay que agregar que él, muchas veces, llega sin haber sido llamado. En condiciones deplorables – lo que le convierte en alguien más desagradable a nuestro ojos-, nos parece raro y despierta todo tipo de sospechas, hasta sentirlo una ‘carga’ y atribuirle varios de los problemas que ya vivía desde tal sociedad – es decir, le convertimos en ‘chivo expiatorio’-. Por eso afirmamos que hemos de ir pensando cómo introducirlo con carácter de sujeto en nuestra sociedad y no simplemente porqué está causando conflictos, ni sacudirnoslo ‘diplomáticamente’ mediante restricciones en las políticas de extranjería y migración.
5. Para una adecuada articulación de una sociedad multicultural, la educación, los medios de comunicación y la informatización juegan un papel primordial. Éstos tendrían que permitir a todos los miembros de una sociedad generar actitudes y disposiciones de ánimo positivas con relación a los otros *diferentes*, un esfuerzo de apertura y de respeto para entender otras formas de vivir, de pensar, de relacionarse, etc., en función de sus necesidades concretas, y crear comunidades de acogida contra actitudes excluyentes e intolerantes. Así como realizar el esfuerzo de ampliar el *canon* de autores acreditados presentados en los curriculum escolares.
 6. El multiculturalismo obliga a repensar el marco de lo político y la justificación moral de la política. Dado que la posibilidad de poder salvaguardar el creciente pluralismo, dentro y fuera de nuestras sociedades y culturas, en condiciones de igualdad, dependerá en buena medida del tratamiento que se le dé y de la manera cómo se conciba esa diversidad, acompañada de su conjunto de supuestos. El debate entre el comunitarismo y el liberalismo representa un intento de respuesta desde el marco jurídico-político liberal. Sin embargo, esta perspectiva resulta bastante corta de visión. No alcanza a calar en la problemática profunda y todas las implicaciones que le son inherentes, suscitadas por el contacto entre las culturas. Incluso, por el simple hecho de que sus medidas político, económico, sociales, etc., son llevadas a la práctica sin tener en cuenta ó anulando a la mayoría de la población que es afectada por ellas, y para quienes representa un sistema muy poco creíble. Ya que por lo general, sus políticas internas distan mucho de las propuestas planteadas al nivel internacional. De ahí que, su pretendida universalidad quede en entredicho. Finalmente, la <cultura democrática liberal> es sólo *una* entre tantas, sin negar sus logros, pero tampoco es inteligible para todas las demás culturas políticas, aún cuando nos parezca lo más obvio, normal y racional.
 7. El multiculturalismo como hecho social en ‘bruto’ supone al menos tres aspectos interrelacionados: (a) El reconocimiento en condiciones de paridad de los diferentes grupos; (b) La posibilidad de interacción social entre ellos y el carácter irreversible de la cuestión multicultural, que no puede ser eliminada por la reducción de los diferentes grupos a uno que, bajo condiciones de ‘legitimidad’- cuestión por ser interrogada -, se siente autorizado a absorberlos. (c) La combinación, desde el punto de vista empírico, de una serie de elementos diversos, niveles y orientaciones de acción, situados en contextos históricos, según estructuras sociales y un ‘entramado de relaciones’ donde pueden darse la presencia o ausencia de conflicto, solidaridad, cohesión, límites, etc. Por eso afirmamos que, el multiculturalismo es un fenómeno que caracteriza nuestras sociedades complejas y no bastan un tipo de medidas jurídico-políticas. Exige crear todo un entorno de acogida, apertura, confianza, lenguaje, conocimiento intencionado, etc.
 8. El multiculturalismo para algunos es la causa, el efecto o la otra cara de la realidad de la globalización. O si se quiere, se sitúa en la intersección entre la *“universalización económica, informacional y del modelo civilizatorio científico-técnico y la eclosión del mercado pluralismo,*

intercultural y al interior de cada cultura”¹¹. Otros autores se refieren a él como: ‘un universalismo disfrazado’, ‘una reacción inadecuada de la izquierda frente a la manifestación del capitalismo tardío’, ‘la abierta hiperincomensurabilidad entre las culturas’, ‘una variante del liberalismo’ – de ahí su denominación: *multiculturalismo liberal* -, ‘la evidencia de un límite’, concretamente, del sistema liberal al no poder integrar en sí un conjunto de comunidades, al parecer, excluyentes entre sí. Por eso afirmamos que su encuadre es la sociedad democrática liberal o aquella que está en vías de constituirse como tal, pero de cualquier modo nos anuncia que ha entrado en una fase crítica y de cuestionamiento profundo al interior.

9. El multiculturalismo puede ser visto como una categoría *analítica y crítica* contra la imposición de la homogeneización en diversos campos de estudio; *reconfiguradora* de categorías dominantes e insuficientes para una lectura e interpretación de nuestro tiempo; *desafiante* porque nos plantea el reto de buscar y crear un nuevo modelo de con-vivencia e interdependencia; *desmitificadora* de una concepción concreta de la cultura; *fronteriza e interdisciplinaria* porque se vincula a una serie de ramificaciones disciplinarias, hechos sociales y términos, i.e., multiétnicidad, interculturalidad, transculturalidad. Éstas categorías mantienen en común su alusión al devenir. No obstante resultan confusas cuando se intenta una labor de delimitación, inclusive, al ser traducidas a distintas lenguas y hacerlas extensivas, de forma homogénea, a distintas experiencias sociales; puede ser también una especie de <*juego de límites*> entre los espacios – materiales y simbólicos - y grupos culturales diversos que, en su interacción manifiestan tensiones, entrecruzamientos, descentramientos, la identificación y diferencia, antagonismos – universalismo vs. particularismo, minorías vs. mayorías - y refleja un trasvase político, ideológico, jurídico, psíquico y cultural. Finalmente, *una nueva ideología* mantenida por el sistema liberal. Por eso afirmamos que el multiculturalismo, en principio, es igualmente un problema de referencia práctica y detonante de una revisión teórica. Nos ha de llevar a la ‘sospecha’, y por ello, a una revisión de *todo lo humano* en búsqueda de la promoción de una serie de valores. Y a poder implementar nuevas técnicas y herramientas para describir, nombrar, reconocer la propia situación, con su enfoque y límites precisos.
10. El multiculturalismo está presente, simultáneamente, como una de las categorías fundamenta para interpretar y aproximarnos a la problematicidad de nuestras sociedades modernas: Londres, Nueva York, París, y también para describir el auténtico mosaico que configura en sus orígenes las sociedades tercermundistas: Brasil, México, La India, etc. Pero igualmente fue un fenómeno que caracterizó a las sociedades más antiguas: Estambul, Venecia, Toledo, etc. Esto nos remite a una serie de *transformaciones* continuas de índole político, económico, sociocultural, histórico a un nivel local, regional e internacional. Por afirmamos que el multiculturalismo, según lo contemplemos, puede ser un fenómeno tan novedoso como antiguo. Lo que sí es claro, es que apunta a un *modo de interrelación entre los distintos grupos humanos en el marco de un espacio geográfico determinado*. Y trasladado a nuestras ciudades actuales las describiríamos como «ciudades sin mapas».
11. Desde un enfoque evolutivo y poligénico, la *condición multicultural* representa una de las categorías más antiguas de la humanidad, surgida en *lugares distintos* del planeta con una gran variación de virtualidades – nunca idénticas, ni uniformes - que generaron la gran variedad de razas y culturas que hoy conocemos. De ahí que, sí el «mestizaje cultural» ha existido desde siempre no sólo entre los grupos culturales distintos – y hoy se admite que, la ‘raza pura’ fue sólo un mito o ideología forjado en vistas a una cohesión política y la autoprotección, según los intereses de una cultura dominante -. A esto hemos de agregar que, la afirmación de que no

¹¹ PÉREZ TAPIAS, J. A. (1997). *El vértigo del universalismo y los límites de nuestras identidades*. En: A.A. V.V. *Pensar lo humano*. Madrid: Iberoamericana, 299.

existe una limitación de fecundidad entre las razas, ni es cierto que se produzca una degeneración por el matrimonio entre razas distintas; además, el asentamiento y constitución de las ciudades multiculturales, son un hecho histórico verificado desde la antigüedad. Inclusive nuestro conocimiento, ciencia, arte y filosofía, etc., se han producido por el cruce de tradiciones, el manejo social y bajo circunstancias bien diversas. Por eso afirmamos que es lícito interrogarnos cómo es que nuestra percepción, categorías epistemológicas y orientación teórico-práctica, esté tan poco abierta, o si se quiere, sea tan *monocultural*.

12. El multiculturalismo no tendría sentido si no se concibe desde el *intercambio* y el *flujo de comunicación*, mediante diversas categorías de expresión, análisis e interpretación. Su emergencia, cada vez, es más acuciante e irreversible. Y afecta a la posición socio-simbólica *real* de aquellos a los que concierne. Precisamente por eso, es un fenómeno que no podemos subestimar a ningún nivel, porque ahí se juega parte de nuestros futuros. Por eso afirmamos que, de manera ineludible, arranca de nosotros el interrogante ¿podremos con-vivir juntos? Lo que se convierte en una seria preocupación y en el trasfondo aparece cierta ruptura – conmocionante - de nuestros suelos – de seguridades, en sentido amplio.
13. El debate sobre el multiculturalismo, de raigambre filosófico-político, ha tenido gran incidencia en diversas disciplinas. Habermas y Taylor nos presentan sus planteamientos y matices, una manera concreta de visualizar el problema según sus fuentes, la creación e implementación de su herramienta conceptual y metodológica, en función del respectivo marco geopolítico concreto de procedencia. Pero subyace la plataforma común del liberalismo entendida como la mejor opción, de carácter jurídico-político, para enfrentar la problemática y el cambio de las sociedades complejas multiculturales.
14. Habermas se mueve a partir de su <Teoría procedimental y participativa del Derecho> y concibe el <Patriotismo Constitucional> como el marco mayor de integración de los ciudadanos para una *cultura política común*, cuya lealtad le interesa asegurar. Ésta estructura marca su discurso y contenidos; la distinción de planos –político, moral y jurídico -; y subraya que al orden jurídico sólo le interesa el comportamiento legal – legítimo -, dejando el aspecto de motivación a la obediencia de la norma a cada uno.
15. A modo de resumen, la *neutralidad* del derecho sólo puede ser garantizada por el *consenso sobre los procesos legítimos legislativos y del uso del poder*. Su universalismo queda reflejado en ese *someterse y abrirse* al intercambio, libre de coacciones, con las culturas minoritarias. Por tanto:
 - (a) La realización del proceso democrático y el principio de ciudadanía activa¹², conservando su referencia a la Constitución, son sus piezas clave.
 - (b) Afirma la posibilidad de verificar la <vertiente ética del liberalismo> que, no es equivalente a la ausencia de un discurso ético político. Porque concibe se da una *impregnación ético-política*, no sólo en el contenido universal de los principios y derechos humanos, las comunidades como formas y expresión suya particular, sino en la realización del mismo proceso democrático. Dado que éste implica una articulación a contextos que necesitan de la política, de discursos de autocomprensión ético-política, de discusiones sobre una concepción compartida de vida buena y del deseo de autenticidad en la ciudadanía por irse aclarando en cómo tratar su destino histórico, las relaciones mutuas y con la naturaleza, el lenguaje, curriculum escolar, etc.

¹² Ya se desarrollaron las objeciones por parte de Taylor hacia ese principio y, nosotros hemos agregado, las de Freire - concientización y liberación - y Curle - empoderamiento-.

- (c) Asume la necesidad de *cohesión* en la sociedad. Al Estado le corresponde exclusivamente mantener la simetría entre la autonomía individual y la pública, y mantener un doble nivel de integración: la integridad étnica, por la que reconoce identidades colectivas distintas y la integridad política, por la que reconoce que todos los ciudadanos sean concebidos simétricamente. Con ello mantiene la distinción, la neutralidad del sistema y los principios de derecho¹³. Opta por una <política del reconocimiento igualitario de los individuos pertenecientes a diversas culturas>; concibe la identidad creada por la socialización y articulada a los mundos de vida, por eso, desde ahí es donde ha de ser protegida.
- (d) Un punto decisivo en su argumentación es que no admite la imposición y con ello la sujeción de la vida ciudadana a las orientaciones éticas fundamentales de la cultura dominante – aunque en la práctica, asume el neoliberalismo que opera de esa manera-. Ya que eso les restaría a los miembros de una cultura, la posibilidad de analizar y criticarla con libertad. Y con ello, su derecho a optar continuarla, transformarla, intercambiarla, romper con ella y distanciarse en búsqueda de otras alternativas. Esto también podría favorecer el aprendizaje de otras culturas, y el no asentarse rígidamente en una identidad, aún cuando goce del reconocimiento legítimo de su constitución. Por eso, según su perspectiva, no es necesario abandonar la propia cultura de origen, ni es justificable ninguna asimilación obligada.
16. En cambio Taylor parte de una visión hermenéutica e histórico-filosófica. Analiza las categorías de dignidad, identidad –autenticidad- y reconocimiento, a la luz de las sociedades multiculturales y, en particular, desde su preocupación por las minorías étnicas canadienses. Subraya la tesis de *la dignidad e identidad-reconocimiento* como condición de salud e integridad de la persona – un horizonte moral -. La importancia de que sea asumida por el propio sujeto en su originalidad y su desarrollo mediante una relación dialógica en el seno de una comunidad cultural. Sin la cual no se puede existir, pues necesitamos personas para hablar y contrastar, y el reconocimiento para autodefinirnos. De ahí que, si en la comunidad política existe una cultura dominante y las otras son despreciadas, esto genera la formación de una identidad débil, una autoestima disminuida y, con ello, su imposibilidad para vencer obstáculos, aún cuando estos hayan desaparecido. Por eso, él reivindica un *reconocimiento público* de las culturas minoritarias e interroga la ‘aparente’ neutralidad del liberalismo, al que acusa de *homogeneizador* y *ceguera* frente a las diferencias, y de falta de neutralidad al presuponer una ética-política específica. Así, opta por una <política del reconocimiento diferenciado de las culturas>.
17. En el sector académico, Taylor nos plantea ampliar y modificar el canon de autores acreditados revisando las imágenes proyectadas, que denotan una preferencia por el *varón blanco burgués y muerto*, como modelos únicos de creación y validez en todas las disciplinas. Esto provocó la exclusión sistemática de las mujeres, otras razas y culturas, o bien proyectó imágenes suyas humillantes o de inferioridad; con ello impide y dificulta un desarrollo saludable e íntegro de su identidad. Por eso nos invita a iniciarnos en los «estudios comparativos culturales», y nos pide partir del *igual respeto a todas* las culturas. Para esto hemos de procurar, en principio, emitir juicios de carácter positivo, principalmente de aquellas culturas que no conocemos con profundidad. Y evitar todo juicio prematuro – aunque sea positivo - dado que resultan igualmente etnocéntricos. Deja los <juicios de valor> para un segundo momento, ya que presuponen la transformación por el

¹³ En el caso de que ambos niveles de integración –étnico y político- llegaran a coincidir, se usurparía a la cultura mayoritaria sus privilegios a costa de la igualdad de derechos con otras formas de vida culturales, violándose toda pretensión de reconocimiento recíproco.

‘otro’. Finalmente, distingue entre sí poseen *igual* valor las distintas producciones culturales, de la cuestión, de imponer o exigir que así sea percibido o encontrado unánimemente por todas las personas. Pues no se trata de ponerse de manera indiscriminada de su lado, ya que tal actitud implica condescendencia, pero no un respeto auténtico.

18. En el nivel más general el multiculturalismo nos pone frente a la *conciencia* emergente de nuestro tiempo, que va cristalizando en un reconocimiento del derecho de todas y cada una de las culturas, a una existencia y desarrollo propio, en un plano de igualdad. Y esto significa:
 - (a) El derecho de cada persona a aprender, conocer y vivir su cultura originaria; y supone poder investigar personalmente la propia identidad como tarea intransferible y necesaria para la salud, integridad, maduración, que nos permite autodefinirnos; la identidad se comprende como horizonte moral, ya que ha de ser aceptada y define aquello que nos importa.
 - (b) Cualquiera que sea la manera de concebir la construcción de la identidad, por socialización en los mundos de vida o dialógicamente, siempre necesitamos de la comunidad como plataforma de encuadre de la existencia humana y del reconocimiento, su negociación y la lucha por él.
 - (c) La sola profundización en lo propio, puede hacer que pase desapercibida la diversidad, y así se pierda esa riqueza. El resultado a la larga sería la segregación, marginación y empobrecimiento, hasta llegar a la vivencia en el ghetto, integración, eliminación, etc., y por supuesto, estrechez de horizontes y una pérdida de visión de la totalidad.
 - (d) Hay que subrayar el cultivo de la capacidad de distanciamiento crítico para contemplar y discernir la propia tradición cultural y, con ello, las posibilidades de continuarla, transformarla, intercambiarla, romper con ella e iniciar nuevos caminos – derecho a la opción y ruptura cultural -. Por eso no se admite, ni es justificable, ningún tipo de asimilación obligada, fundamentalismo, ni nacionalismo. Y ni siquiera asentarse rígidamente en una identidad aún cuando esa comunidad estuviera legítimamente constituida.
 - (e) Lo anterior, implica también, que puede promover igualmente el desarrollo de la propia identidad cultural y la igualdad social aunada al respeto y a la colaboración con otras culturas, creando los cauces concretos y necesarios para realizar tal empresa. Sin olvidar que la identidad no se fragua exclusivamente al interior de una comunidad sino en los límites, donde se da la interrelación con otras comunidades.
19. El multiculturalismo desde la perspectiva de un planteamiento de carácter ético y moral, nos lleva a replantear:
 - (a) La interpretación del hombre y la mujer no sólo como seres sociales sino también como seres *territoriales* – en sentido físico y simbólico -. Y a subrayar la importancia del sentido de identidad y, con ello, de la pertenencia a una comunidad cultural determinada.
 - (b) Ha desenmascarar un proyecto ético universalista –con sus implicaciones políticas– elaborado desde una determinada concepción de racionalidad con la *pretensión* – universalista - de verdad y corrección, vinculado al etnocentrismo eurocéntrico.
 - (c) La relación tensa entre universalismo y particularismo, mediada por la identidad que exige correlacionar límites y posibilidades, inclusive analizar sus posturas extremas respectivas y fundamentalistas – políticas o religiosas -, y sus consecuencias.
 - (d) Ha interrogarnos por la defensa de valores universales para la democracia, por los derechos humanos y la posibilidad de su relectura en clave transcultural; porque aunque reflejen la concurrencia y el consenso de varias culturas, en general, proceden de una vinculación –

directa o indirecta – con la matriz cultural occidental. Y precisamente las culturas de otra procedencia diversa son las que ponen en entredicho, en su formulación y la misma práctica.

- (e) Ayudarnos a descubrir el tipo de valores procedentes de otras culturas que pudieran ser reconocidos y practicados. Aquí es donde la <crítica intercultural> operaría como condición de posibilidad y garantía suya; sin eliminar que puede nunca ser eliminada una mirada dirigida a lo profundo y válido de un pueblo, generado a través de su historia. Lo que no podemos descartar de antemano por ser distinto, por nuestra falta de sensibilidad y de recursos adecuados para acceder a su comprensión.
 - (f) Analizar la discriminación y estereotipos existentes y la promoción del pluralismo cultural –que no es como algunos superficialmente interpretan, agregar <más> folklore o exotismo -. Esto supondría asumir que las diferencias entre pueblos o clases sociales son fundamentalmente socio-culturales, no de origen biológico o genético.
 - (g) Adquirir un mínimo conocimiento de las diversas culturas, de sus itinerarios históricos culturales, de sus procesos dinámicos de interrelación, su modo de vida en función del entramado económico, político, social; considerado como clave fundamental en el cual se insertan y a cuya luz se puede comprender y interpretar, en parte, la *interrelación* entre culturas concretas. Ya que, además, el mencionado entramado crea campos de poder y dominio, que operan abiertamente en la relación establecida entre culturas. Incluso, al nivel de la posición socio-simbólica real de aquellos a los que concierne. Esto significa asumir los mecanismos que operan a nivel del inconsciente colectivo - la fuerza de lo simbólico, la fantasía o ficción - con respecto a los otros distintos. Puesto que pueden crear y reforzar en nosotros un sentimiento de amenaza – infundada- con respecto a los demás distintos a nosotros y generar respuestas de autoprotección acompañadas de agresividad.
20. En vista a nuestra predominante vivencia en la homogeneidad, que se ha extendido a todos los campos, el primer paso que se nos exige es *abrirnos a la diversidad*. Por eso decimos que la <diferenciación> es una característica básica del multiculturalismo, y supone una valoración de la pluralidad de tradiciones, cosmovisiones, religiones, lenguas, etc., en tanto que, constituyen una condición posibilitante para ampliar al máximo el horizonte intelectual y espiritual de la perspectiva humana. En ese sentido podría operar como «réplica» a la ‘supuesta homogeneidad’ y una «carga de resistencia» frente al fenómeno de la globalización mundial.
21. Pero el llamamiento va más allá de apreciar simplemente la diversidad. Se trata de experimentar y llegar a disfrutarla, aprovecharla y con-vivir con ella; y, en ese sentido, el mayor desafío que nos plantea es la creación de un nuevo modelo de con-vivencia, comunicación y cooperación – autocrítica y de mutua interpelación - en nuestro entorno actual fragmentado¹⁴, que pueda interpretarse y ser practicado en la línea de los valores, normas, principios institucionales, jurídicos, etc.
22. Un planteamiento radical ha de ser capaz de poner en tela de juicio el propio sistema liberal y su capacidad para responder a la problemática e interrogantes que le provoca el multiculturalismo, considerado como una, entre varias vertientes, que cuestionan y ponen en entredicho su fundación y operatividad:

¹⁴ Entorno que dista mucho de poder ser considerado una comunidad, puesto que ya no se comparte una conciencia colectiva, ni un sistema de creencias básica para la cohesión. Y de concederle a cualquier comunidad el derecho exclusivo para regular la aceptación e integración de otros miembros, de no existir unos valores humanos en alguna medida afianzados, es difícil de creer que en algún momento no podrían dejar de convertirse en *comunidades excluyentes*.

- (a) Tal insistencia en el multiculturalismo – entendido como coexistencia *híbrida e intraducible* de “diversos mundos de vida culturales” –, puede despertar la sospecha, de que sea un síntoma o disfraz de la forma negativa de la emergencia de su opuesto, esto es, de la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial *universal*. Por eso afirmamos que, el multiculturalismo puede estar operando como un distractor de problemas más fundamentales, confundiendo con la única y principal problemática que nos aqueja al nivel planetario. De esta manera deja *intacto* tal sistema capitalista y hace caso omiso de un conjunto de problemas originados por una serie de factores interrelacionados entre sí, cuya raíz es precisamente tal sistema.
- (b) Pese a que el multiculturalismo se levanta por una fuerte reivindicación de la cultura en el renglón de lo simbólico – raza, género, opción sexual, etc.-, en varios momentos, por paradójico que resulte, apenas si tiene alguna relevancia. Y, en concreto, el debate a nivel jurídico-político parece limitarse a enunciar bajo el rubro de lo cultural aquello que «pueden hacer o dejar de hacer» determinados ciudadanos bajo un régimen que, por lo general, se autodenomina democrático y liberal. Incluso ignora cómo se definen los *procesos* internos de las personas adscritas a un grupo cultural determinado. Por eso afirmamos que, en esos casos a las otras culturas, sólo les queda ‘cumplir’ con el *papel* y en el *espacio* que les es asignado.
- (c) Parece que hay cierta inclinación a tratar la <cultura política democrática> en sentido esencialista, homogénea e inmutable – aunque se argumente: i.e., el principio de ciudadanía activa y que el proceso democrático es el medio para encauzar otras metas y sensibilidades y no se escapa a la tendencia a hipostasiarla. Pero esto también se traduce al tratar con las otras culturas y su autocomprensión, concretamente, en correlación a su carácter de permanencia o supervivencia. Por eso decimos que se justifica de maneras distintas lo propio, aunque varíe la escala e incidencia que pudiera tener en la realidad pública – es decir, una cultura política mayoritaria con respecto a una particular minoritaria -. Y, en ambos casos, pueden ser ‘legítimamente excluyentes’ y generar actitudes hostiles e intolerantes, conservadoras y fundamentalistas¹⁵.
- (d) Nos percatamos, también, de que se enfatiza muy poco, al tratar el tema del multiculturalismo, «la mutua transformación de las culturas», la necesidad de una «fuerte dosis de diálogo y comunicación» que se requiere, como condición de posibilidad y un camino por recorrer juntas, si queremos alcanzar mayores cotas de cooperación, justicia y enriquecimiento mutuo real. Asimismo, el hecho de que todos tenemos que reconocer que nos toca vivir en una tradición determinada, pero cualquiera que sea ésta, es solamente *una* entre *tantas*. Esto vale también para la cultura política democrática, que tampoco puede erigirse como única instancia jurídico-política de mediación para todas las demás culturas del planeta. Lo que tendría que alertarnos del síndrome etnocéntrico por el cual únicamente nuestras premisas y valores han de ser la medida de lo humano, digno y/ o normal.
- (e) Es posible advertir el gran esfuerzo realizado por varios autores con el fin de rescatar y reconfigurar, es decir, convalidar algunas categorías – aunque para algunos sea ‘parchar’ un sistema liberal – en crisis no reconocida abiertamente¹⁶-. Asentados en la *creencia* de que constituye la mejor alternativa que se ha alcanzado a formular desde la perspectiva

¹⁵ Hoy el marco democrático y liberal, en su versión neoliberal, impone las reglas a un nivel globalizado, y es altamente excluyente; esto provoca que algunas culturas particulares también se sienten con un derecho reivindicar el respeto hacia su universo cultural y a excluir, todo aquello que amenace su integridad.

¹⁶ Así se cuestionan sus premisas básicas, la preeminencia del individuo, la igualdad ante la ley, el gobierno de mayorías, los límites del poder, el respeto por la posición de las minorías, etc. – es decir, la arquitectura misma de su constitución-.

de una teoría política y en la permanencia conseguida, frente a la caída del socialismo. Contribuye a ello, la abundante literatura que circula al respecto, procedente de los países del Primer y Tercer Mundo. Y una argumentación crecientemente sofisticada que impide, a primera vista, ver la mínima resquebrajadura y su incapacidad para asumir una realidad social más compleja. A nuestro juicio no basta con argumentar que la diversidad, tal como se nos presenta en la actualidad, ya está contemplada en el renglón referente al pluralismo, contenido en las constituciones liberales. De ahí que, pese a que continua la polémica en cuanto a la comprensión previa y actual del liberalismo en sus temáticas principales¹⁷, sigue en pie su auténtico desafío, que es el reconocimiento igualitario de la diversidad cultural.

- (f) No podemos negar que el multiculturalismo se asienta sobre la base de una «cultura política dominante» - liberalismo- que sistemáticamente prescinde de la mayoría de las *otras* culturas, cuyos miembros permanecen excluidos de sus intereses. Esto ocasiona, desde el principio que, no pueda ser extrapolable su teorización, resoluciones, ni experiencia de vida. Y tampoco sea capaz de responder a las necesidades suscitadas en la diversidad de países y culturas. Inclusive, porque muchos de ellos apenas se encuentran en vías de establecer y consolidar procesos democráticos, y la mayoría viven en niveles ínfimos de supervivencia, donde puede centrarse realmente el núcleo de sus preocupaciones. Por tanto, no constituye un camino de resolución idóneo, mucho menos el único.
- (g) También ponemos en duda la credibilidad de un sistema o cultura liberal que, está produciendo progresivamente diferencias abismales entre las sociedades ricas y las pobres; y cada vez, una mayor exclusión de todo tipo de decisiones, a una población mayoritaria y que se ve afectada por sus consecuencias. Incluso si es creíble un sistema cuyas políticas sólo son practicables al interior de países determinados, pero al exterior – nivel internacional- dejan mucho que desear.
- (h) Esa continua apuesta por el liberalismo, en el fondo, parece que puede estar relacionada con la falta de convicción efectiva de que la pluralidad o heterogenidad social – manifiesta - pueda representar un peligro para el núcleo duro del sistema, que adquiere cada vez un mayor dominio y control. Por tanto, hemos de esforzarnos en liberarnos algunos de los discursos dominantes y sus tópicos, por muy serios, coherentes, racionales y *normales*, que nos sean presentados. De lo contrario sólo reciclaremos *más de lo mismo*.
- (i) Independientemente del tipo de medidas económicas y políticas *de justicia* que debiéramos implementar, queremos observar que se nos ha convencido de tal manera sobre éste sistema, que nos parece, en principio, muy difícil imaginar otra posibilidad. Y esto, pese a que podemos verificar sus altos costes al nivel humano, cultural y planetario. Por eso afirmamos la necesidad de cuestionar de raíz –como ya lo hacen algunos- su validez, así como desmontarlo como un supuesto *básico* y *único*, que ha sido afianzado en la fuerte aceptación de algunas esferas minoritarias y poderosas preocupadas por difundirlo.
- (j) Sólo si reconocemos que el liberalismo es un discurso y sistema predominante, pero que sus respuestas, hasta ahora, dado su alto coste, no le hacen el sistema más idóneo, ni la única alternativa pensable, entonces, podremos iniciar una labor en torno a la concienciación de la plausibilidad de otro tipo de discurso; y al menos, empezar a imaginar e iniciar otro tipo de respuestas parciales frente a él. Citamos dos intentos en

¹⁷ Por ejemplo, un pluralismo - de voces, creencias y opiniones- en sus orígenes más equivalente a diversidad social al interior de los márgenes de un consenso explícito- una constitución- o implícito - considerando las tradiciones culturales compartidas por la población en el mundo de vida -. Hoy se contempla como una realidad altamente polifónica y no siempre armónica.

esa línea. Primero, la iniciativa de Muhammad Yunus sobre la creación del «Banco de los Pobres» que, no sólo denota su creatividad, conocimiento del sistema económico y el entorno, sino también la sensibilidad a sus consecuencias, y de ahí su compromiso. Ese proyecto se concreta en la invención de una alternativa de intervención frente al desafío que se nos impone como Mercado Único¹⁸. Segundo, algunos programas de investigación están cuestionando las <políticas del desarrollo> y se atreven a dudar, con fundamentación, sobre ciertas afirmaciones suyas, i.e., la insuficiencia de recursos suficientes para todos, pues en realidad lo que no hay es voluntad política de redistribución global¹⁹. Por eso afirmamos que hay que invertir más tiempo y crear espacios mentales para la concienciación de que muchas cosas son así, pero podrían ser vistas y enfrentadas de manera distinta; esto es, promover la creatividad y compromiso para establecer proyectos alternativos.

- (k) Nos parece significativo que apenas se dedique un espacio en los debates sobre el multiculturalismo, para intentar esclarecer la noción de cultura que será tomada como punto de partida. Y suele darse por supuesta ‘alguna’ – de las al menos cuatrocientas que existen -, aparentemente sin mayores problemas. Por si fuera poco, se asume que todos la comprenden unívocamente cuando no es así. Si observamos detenidamente, muchas veces, en el trasfondo pueden captarse indicios de posturas con prejuicios – que todavía denotan ideas por lo menos del siglo pasado, supuestamente ya superadas por las investigaciones actuales.
 - (l) En conjunto, lo anterior denota no sólo el desconocimiento de la complejidad del fenómeno cultural, sino también de su tratamiento. Y que, aún pesa mucho, de manera particular en el ámbito filosófico, una carga histórica y simbólica de la cultura – ontologizada, espiritualizada, etnocéntrica e hipostasiada -, al grado de que nos pase inadvertida. Aunque también, en algunos momentos, se convierte veladamente en el punto debatido, que orienta y define el curso del debate.
23. El multiculturalismo puede hacer que olvidemos problemas más graves y determinantes como la injusticia y la desigual distribución económica que afecta al nivel mundial, y eso sí, se está ‘globalizando’; es posible admitir incluso su ideologización, nacionalización de conflictos sociales, etc., Y valorar cómo ha puesto de relieve el problema sobre la mujer, las injusticias y sus reivindicaciones. En general, aspectos que no podemos continuar obviando. Por eso afirmamos que, hemos de intentar entrever su fondo con seriedad; y en el caso de las *cultura femeninas* éstas ya no puede ser tratadas como reivindicaciones de un grupo cultural – o subcultura - más.

¹⁸ Este economista ha sido premiado recientemente con el premio Príncipe de Asturias en Oviedo, en la ceremonia del 23-10-1998, cf. Cultura, ABC, 14-10-1998, 5-7 y 53-60; su iniciativa ha sido recopilada en su obra: YUNUS, M. (1998). *Hacia un mundo sin pobreza*. Madrid: Andrés Bello edit., 333.

¹⁹ Eloísa Tellez Solís (física) en su ponencia titulada « El Pensamiento Ambiental Latinoamericano», el 28 de septiembre 1998. Sostuvo que el problema no es la cantidad de habitantes, ni siquiera la escasez de recursos, - que los hay - sino la mala distribución y la explotación irracional. Mencionó la ambigüedad de la propuesta de *desarrollo sostenible*. Y afirmó que se requieren bases de justicia y una nueva sociedad donde se equilibren las relaciones inter-géneros, inter-étnicas e inter-generacionales. Cf. El Seminario Internacional: «El papel de la mujer iberoamericana ante la perspectiva del siglo XXI», celebrado en Salamanca los días 28-30 de septiembre de 1998, patrocinado por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado. En apoyo a esto, hoy existen muchos más medios a un nivel material y natural e incluso de conocimientos para paliar las condiciones de miseria, subdesarrollo y pobreza a escala mundial. A tal grado, que El Informe sobre el Desarrollo Humano indica que, bastaría menos de una generación para erradicarla dichos problemas, sin embargo, esto supone movilizar a los Estados, organizaciones e individuos. No obstante, se califica que éste objetivo es pragmático y alcanzable. Cf. *Informe sobre el desarrollo humano*. (1997). (PNUD). Madrid: Ediciones Mundi-Prensa, introducción (iii).

24. El estudio del multiculturalismo también nos ha llevado a constatar que, ignoramos datos empíricos importantes, así como la historia y fundamentación de varias afirmaciones que circulan con el estatuto de verdad alrededor de esta temática y sus aledaños. Podemos citar, por ejemplo, en lo referente al tema de la migración y el asilo político²⁰ y el desarrollo mundial de la informatización y sus autopistas²¹. Entonces el recurso a fuentes no oficiales puede ser muy útil.
25. Aunque el multiculturalismo puede ser considerado por algunos como una simple moda, no podemos olvidar que, en él se dan cita una serie de factores objetivos, confluyentes e interactuantes – tales como los diferentes grupos lingüísticos y étnicos, feminismos, grandes migraciones, fin del colonialismo y postcolonización, globalización, etc. -. Y que estos efectivamente configuran un nuevo entorno internacional y local, algunas de sus consecuencias ya se están dejando ver.
26. El multiculturalismo sitúa el conocimiento actual - en sentido amplio- ante sus límites y le exige la profundización y reelaboración de una serie de categorías, prácticas y metodologías, que han sido forjadas en su mayoría bajo una perspectiva homogénea; y al situarnos frente a una realidad heterogénea y plural, queda evidenciado su vacío e insuficiencia para abordar la nueva y distinta problemática, por consiguiente, se nos impone la exigencia de una renovación.

Tesis sobre la interculturalidad.

1. El nuevo entorno internacional, los mayores conocimientos socio-antropológicos, históricos, filosóficos, etc., ponen de relieve un conjunto de *procesos* de transformación cultural, múltiples y variados, en nuestras sociedades. O si se quiere, la conciencia creciente de la configuración multicultural de nuestras sociedades nos lleva necesariamente a consideración de distintas mezclas interculturales, por eso afirmamos que vivimos en *contextos de hibridización cultural*²².

²⁰ Cf. Nuestro capítulo 3, especialmente, pp. 140-141, y la bibliografía de la nota 70, para acceder a una imagen desmitificada del fenómeno de las migraciones.

²¹ Hemos de considerar, i.e., la referencia a las sociedades informatizadas y los medios de comunicación, cuando se augura la etapa tecnológica y del ciberespacio; esto no es una realidad global, en lo que se refiere a su extensión y, ni siquiera en cuanto al acceso equitativo. Howard Frederick (1993) destacó en un foro Latinoamericano de comunicadores los siguientes datos: el 95% de todos los ordenadores se encuentra en los países del mundo desarrollado; los países restantes contienen tres cuartas partes de la población mundial, sin embargo, producen únicamente el 30% de los periódicos del mundo; aprox. el 75% del mundo sufre escasez de libros y en Nueva York un lector consume más papel cada domingo que, un africano durante un año; sólo 17 países poseen el más fuerte producto nacional del total de gastos que hace Estados Unidos en anuncios; cuatro agencias controlan el 96% del flujo total de noticias en el mundo. ¿cómo podemos pensar que las condiciones son iguales? Aún puede decirse que, en los países del Norte a excepción de una minoría selecta de expertos en el Sur la comunicación vía Internet crece en importancia, y las posibilidades de participar en foros de discusión y la toma de decisiones de políticas económicas, financieras, militares y públicas en el ciberespacio se incrementan. Pero en la gran mayoría de los países es virtualmente imposible obtener una línea de teléfono, aspecto que es indispensable para el funcionamiento de un ordenador y el sistema de telecomunicaciones. Hacia 1992, cincuenta países habitados por la mitad de la población mundial cuentan con una línea de teléfono para cada cien habitantes. El 71% de las líneas están en países de altos ingresos y sólo un 4% pertenecen a los de bajos ingresos. Cf. SABANES PLOU, D. (1996). *Global communication. Is there place for Human Dignity?* Switzerland: WCC Publications, 2 ss. Nos parece que, algo semejante ocurre en materia de migraciones y desarrollo, desconocemos y buena parte de la información.

²² CANDAU VERA, MA. *Educación y diversidad cultural*. Crítica: n. 847/ Jul-Ago (1997) 51-52.

2. En la filosofía, la cultura ha sido considerada en sentido metafísico, estática, de manera hipostasiada y deducida del modelo ideal de la cultura occidental. Aunque este tipo de aproximación provee normas para juzgar la realización cultural, sin embargo, interpreta la diferencia como fallo o déficit; y con frecuencia, esa construcción es de carácter monocultural y aislada de la esfera empírica. Por lo general, concluye con la universalización de su autocomprensión. Por eso afirmamos que, esa conceptualización y su proceder es inadecuado para una aproximación a la relación entre las culturas entre las que ha de aprender a moverse.
3. Por contrapartida, la teorización de carácter socio-antropológico, tiene la ventaja de poder apreciar y describir las especificidades, y con ello la legitimación, de los diferentes universos culturales y sus *procesos* de interacción. Pero muchos de sus modelos requieren aún de una mayor fundación a nivel metateórico. Hemos observado que hay una explosión de definiciones y teorías, matices y escuelas, pero no han alcanzado consenso suficiente para formular una definición de cultura. Por eso afirmamos que el propio análisis de la cultura, aún en el campo empírico, nos presenta ya un desafío. Y esto sin haber introducido las otras culturas.
4. Los «estudios culturales comparativos» fueron el antecedente de los «estudios sobre las culturas». Pero su marco evolucionista suponía que todas las culturas estaban inscritas sobre una línea, que operaba como categoría normativa de su progresión o desarrollo. Línea de la cual la cultura europea representaba la máxima expresión. Por eso tenía las mayores posibilidades de ser exportada a cualquier rincón del mundo. Su trasfondo fue la concepción de una «Cultura» – con mayúscula- única, racional, universal y permanente, que determinó el modelo de racionalidad. Pese a que la antropología asentó el principio de que *«todos los seres humanos eran seres culturales»*, y con ello, la «pluralidad y la originalidad de las culturas», que se traduce en una gran variedad de estilos, formas de acceso a la experiencia, el conocimiento y la realidad, de procesos y ritmos, etc. Por eso afirmamos que la comprensión del contexto de emergencia de ese tipo de racionalidad y su desarrollo en un marco académico institucionalizado de características muy específicas, tiene que llevarnos a poder dudar, imaginar, concebir nuevas alternativas e, incluso, a empezar a descubrir otras de sus posibles facetas y modelos manifiestos en las culturas diferentes a la nuestra.
5. En conjunción con los movimientos sociales y culturales desencadenados en los años sesenta y el nuevo entorno internacional, se pone de manifiesto la necesidad de renovar una mentalidad general y la insuficiencia de proseguir con un patrón de filosofía forjado hasta ahora, que se ha concebido como el único y no afectado por las circunstancias, el espacio y el tiempo, el poder, etc. Éste además de ser incómodo y excluyente de la mayoría de las culturas, en su versión oficial académica – a nivel local e internacional- es renuente a aceptar y legitimar las «filosofías locales», y especialmente, las que proceden de una matriz no-occidental. Incluso manifiesta cierta indignación a poder ser consideradas como tal²³. Por eso afirmamos la necesidad de abrir nuevas brechas de transformación en la filosofía, para que responda a las nuevas exigencias y la emergencia de nuevos sujetos, y deje de estar ocupada en otros mundos virtuales – generalmente del pasado -.
6. Hay que decir, en primer término, que la interculturalidad no es interdisciplinariedad, transdisciplinariedad, ni multiculturalismo. No se confunde con ninguna de estas nociones aunque puede estar interrelacionada con ellas. La razón de ello es porque: (a) Su desarrollo trata de la cultura y las culturas – no de disciplinas- y no considera que pertenezcan a un género *metacultural*; (b) Se pregunta precisamente cuáles son esos problemas ‘presuntamente’

²³ No olvidemos que esta indignación puede ofuscar la visión objetiva, la buena disposición y la comprensión de esos universos culturales distintos.

universales; (c) Además, se caracteriza por la exigencia de apertura al *otro*, y precisamente la complejidad de tales preguntas hace que no puedan ser resueltas en solitario, y que tampoco a todos se nos presentan como fundamentales; (e) Nos describe el dinamismo de la existencia humana y sus límites.

7. Así, la interculturalidad, hace referencia a un proceso de diálogo y mutua transformación, que puede darse a distintos niveles – interpersonal, local, mundial- y estudiarse desde una perspectiva sincrónica o diacrónica. No puede ser impuesta desde arriba o mediante una cultura dominante. El <inter> denota justamente: relación y diferencia. Aunque parte de sus antecedentes remotos se encuentran en la historia de la cultura o civilizaciones, los estudios comparativos lingüísticos, el desarrollo de la antropología y la etnografía moderna, la filosofía de la cultura alemana y la Teoría Crítica, así como los Estudios Culturales anglosajones.
8. De todo lo anterior se desprende que el desafío actual desde el ámbito filosófico, socio-antropológico y epistemológico, sería lograr plantear una *teoría interdisciplinar e intercultural sobre la cultura*. Sin embargo, esto no debe alejarnos del empeño por comprender su *lugar* en las distintas sociedades concretas y, en relación con una serie de factores – economía, política, historia – y, en particular, las relaciones interpersonales y sociales, así como su vivencia de la experiencia de trascendencia. En conjunto todos ellos nos ofrecen pistas muy importantes para aproximarnos a ella y descubrirnos sus elementos marginales o ignorados. Sin embargo, no es una tarea nada fácil²⁴. Ya que asistimos a una crisis general de las ciencias, en correlación con el abandono de paradigmas predominantes de interpretación, y sus alianzas tradicionales con otras ciencias, la desaparición e insuficiencia de técnicas de tratamiento que procuraban otorgar cierta unidad a sus objetos y sus avances. Reina la indecisión, una especie de vitalidad desencadenada en forma libre y desordenada, de multiplicación de talleres, de experiencias, encuentros. Y un desplazamiento significativo: de un “*pensar en naciones*” a un “*pensar entre, con y a partir de las diversas culturas dinámicas*”. Sin embargo, tampoco podemos olvidar el *cruce* de paradigmas que se está gestando y que sería un elemento que opera a nuestro favor.
9. Elaborar una teoría <*interdisciplinar e intercultural*> supone aceptar en primer lugar la creación de espacios *compartidos* donde cada cultura pueda expresar con su propia voz su proyecto vital y así, podremos empezar a conocer cuáles son las preguntas que se plantean y su comprensión de ellas. Supone igualmente que todas las disciplinas son necesarias para poder acceder y comprender distintos aspectos de las culturas. Por eso, tendrían que construirse espacios abiertos de diálogo y de contraste, donde cada una proceda desde el nivel que le es propio y distintivo pero con el objetivo común de ofrecer y poner en cuestión el respectivo modelo de racionalidad y las categorías fundamentales con las cuales opera; y plantearnos cómo *media* la explicación y comprensión de las culturas, atendiendo a los contextos lingüísticos, semánticos, históricos, ideológicos y conocer los avances de una y otras. Hemos pues de construir <camino de ida y vuelta>.
10. Con respecto a la filosofía, no se trata de plantear una nueva *filosofía de la cultura*. Más bien, se trata de forjar un *estilo y método* de aproximación a las culturas, considerándolas *sujetos activos y fuentes de conocimiento* en sí mismos; desplazando la idea de ser *objetos* y el prejuicio de estar *atrasados* – altas y/o bajas culturas -, en condiciones de inferioridad, porque sus formas de racionalidad no se ajustan a los marcos tradicionales de racionalidad. Incluso, su comprensión como consumidoras de la cultura occidental. Sin poder negar el

²⁴ Tengamos en cuenta que, ni siquiera es un término que existe en todas las lenguas, cf. Capítulo 1: *Aproximación a la cultura*, especialmente pp. 33ss. Lo cual nos sugiere de entrada la necesidad de una metodología especial de acceso.

temor a la fragmentación y al relativismo que experimenta muchas veces una mentalidad monolítica y estática que se ha forjado y extendido durante mucho tiempo, y que comprende la unidad por la eliminación de la diferencia y una universalidad autoproclamada.

11. Por tanto, si logramos plantear adecuadamente una teorización acerca de la cultura y sus relaciones, podremos tener la posibilidad de responder a desafíos que nos impone la realidad actual: (a) La posibilidad de reconocer los valores culturales de las nuevas generaciones en un contexto perfilado como postmoderno²⁵, y ya cibernético; (b) Interpretar sin ambigüedades y con mayor claridad las pretensiones de verdad y los tópicos fundamentales de toda cultura para otear su horizonte de trascendencia y (c) Finalmente, esforzarnos en lograr una comunicación más pacífica y rica entre las diversas culturas en el contexto de la globalización y la regionalización.
12. Pero quizá el aspecto primero y más inmediato sea aceptar que la mayoría de las culturas *no* se encuentran en los libros ni en los monumentos, sino en la manera cómo vive la gente en distintos grupos, *aquí y ahora* – inculturación y contextualidad -. Con el fin de leer e *interpretar los elementos fundamentales de todas las culturas, sin tener como referencia exclusiva aquellas más exóticas o extrañas a la nuestra, o los estudios históricos*. En ese sentido, las relaciones personales y sociales son fundamentales e insustituibles para acceder al conocimiento de las culturas. Hay que admitir que la antropología cultural ha desempeñado un papel central en esta labor.
13. Muchos de los grandes problemas actuales, ya sea de índole económica, política, social, etc., exigen un <cambio cultural> profundo, más difícil de conseguir que un cambio de referencia política o legal – reconocimiento e igualdad- aunque no por ello menos importante - y a su vez mucho más humano. En términos operativos, el primer paso a dar, sería ese cambio político o legal, pero habría que avanzar para lograr resolver satisfactoriamente las cuestiones de dignidad, aceptación e inclusión que son fundamentalmente de carácter estructural y cultural; puesto que el verdadero cambio socio-cultural implicará un cambio interno, de actitudes, de conducta y de relaciones.
14. A lo anterior se suma que los <dilemas culturales> más fuertes se producen cuando estallan fuertes conflictos étnicos, raciales o religiosos. Y en estos casos a veces solemos ser acrílicos con respecto a las injusticias y abusos de nuestro grupo. Debemos aprender a percibirlos aún cuando *los nuestros* sean responsables o cómplices, denunciándolas y resistiéndonos a ellas. Esto requiere apertura, lucidez, discernimiento y reconciliación. Actitudes tampoco fáciles.
15. Cualquier tipo de acción y, con mayor razón aquella de carácter ético, presupone el análisis, la reflexión y el discernimiento. No podemos olvidar que nuestra condición de seres *inmersos* y configurados por la cultura de origen y la personal, hace imposible un análisis totalmente objetivo. Pero tampoco podemos esperar a poder conocer todas y cada una de las condiciones para actuar. Por eso, en este caso, el verdadero compromiso con los otros significa *ser vulnerable*, y asumir de antemano no tener todo el control, ni todo el conocimiento para poder responder. Sólo así nuestro análisis no nos paralizará y tampoco servirá para escapar de la responsabilidad - como intelectuales - para iluminar la transformación de una cultura dominante.
16. La cultura es, pues, un *instrumento* para ver el mundo y un <horizonte de significado>, de ahí que todos los pueblos sin excepción la posean, y nuestra aproximación a ella exija un esfuerzo hermenéutico. No podemos continuar considerándolas en estado pre-cultural o acultural, por

²⁵ Existe una amplia bibliografía sobre la postmodernidad puede verse: LYOTARD, J. F. (1995) *La condición postmoderna* (1979) y *La diferencia* (1983); VATTIMO, G./ ALDO, R. P. (eds.). (1990). *El pensamiento débil*. Las obras de Derrida, Braudillard, etc.

no contar con una cultura escrita – preliterarias -. Incluso, porque la mayoría de las culturas del mundo posee una tradición de tipo oral que incluye la narración mítica, las metáforas, los simbolismos transmitidos a las generaciones venideras. Por eso, no es adecuado categorizarlas en términos de culturas *inferiores* o *superiores*. Lo que tenemos son culturas *diferentes* y ninguna es *muda*. No se trata, pues, de seleccionar las culturas, sino de dejar que «*sean*». Y en todo caso promover el encuentro en una situación que se perfila crecientemente como multicultural. Éste es el reto del discurso de la alteridad.

17. Hay que considerar que en muchos casos probablemente la identidad cultural no sólo debe ser afirmada sino más bien *descubierta* y *reencontrada*. Y tampoco podemos suponer que sea una actitud frecuente en la mayoría de las personas distanciarse para reflexionar acerca de las opciones y logros, así como de las desviaciones de la propia cultura. En ese sentido, uno de los últimos mitos por desmitificar ha de ser precisamente la propia cultura, contra toda visión fundamentalista y acrítica.
18. Por tanto, con respecto a toda <evaluación cultural> ésta debe ser medida en función de sus *propios* ideales, y no de otros similares procedentes de otra cultura; es importante ser conscientes de la contingencia y finitud como condición universal de la humanidad. En consecuencia, cada sistema cultural se queda corto al intentar proveer adecuadamente a sus miembros de las necesidades que define para sí mismo, incluso descubrimos en ellos niveles distintos de opresión y marginación; y no podemos ignorar que nuestra *visión* y *comprensión* siempre son parciales y cuentan con distintas apoyaturas –científicas, religiosas, metafísicas, etc.-. Específicamente condicionadas por el sistema [sexo-género, raza, status social...]. De ahí, su apertura a la reinterpretación y contraste.
19. Por lo general, el sistema religioso y una determinada perspectiva de trascendencia – que puede ser leída de diversas formas -, tienen un papel extremadamente importante en la mayoría de las culturas – aún en la Occidental -, por eso, no podemos prescindir de ambos aspectos.
20. Será fundamental comprender los concomitantes culturales que operan en la adaptación de un mensaje y su comunicación, en conjunción con una mayor comprensión de los significados *supraculturales*, *convencionales* y las *formas culturales* específicas. Por eso podemos afirmar que, hay principios, funciones y significados *constantes* en todas las culturas, pero su expresión siempre se da mediada por *formas culturales* relativas. Resulta muy útil distinguir entre la *forma cultural* empleada, la función y el significado²⁶.
21. El punto de intersección con la temática precedente de nuestra investigación - la comprensión antropológica moderna de la cultura y el multiculturalismo - nos lleva a verificar por distintas vías, algo de lo que, particularmente la filosofía no parece ser del todo consciente y, por tanto, consecuente; es que la emergencia de culturas diferentes, junto con la temática del pluralismo conduce inevitablemente a destronar *una* racionalidad hasta ahora predominante y el paradigma monocultural²⁷. Esto supone reconocer una dimensión de la Realidad *inconmensurable* con el *logos*; ahí se evidencian los límites internos de la razón y de cualquier teoría-práxis, ya que están asentados en la condición humana *contingente* y, en consecuencia, la relatividad radical – cooriginante interdependiente - que atribuye una visión parcial de la totalidad a cada persona y/o

²⁶ Cf. Nuestro capítulo 1, inciso 3.4, pp. 91ss., con respecto a tales distinciones y su funcionamiento en la práctica cotidiana.

²⁷ Panikkar también la designa como *monoteísta*, con ello se refiere a que la realidad es irreductible a una conciencia ó un solo principio. Nos es difícil aceptar esta afirmación dada nuestra costumbre– en otras razones – a identificar la realidad con una visión unívoca y predominante, que se ha constituido en lo normal asociada al síndrome de universalización (= uniformidad), la doctrina de los trascendentales, una historia de evangelización, etc.

tradición cultural o religiosa; esto las convierte en limitadas y ambivalentes pero perfectibles. De aquí también, nace la necesidad de otro paradigma filosófico capaz de situarse y aclarar esa perspectiva, que ha cristalizado en la denominada filosofía intercultural, en sus versiones complementarias <interreligiosa-intercultural> y la <liberadora intercultural>²⁸.

22. Ahora bien, una propuesta como ésta no es una nueva <filosofía de la cultura> o una superfilosofía. Además, *supera* los <estudios comparativos> de las culturas al presentarse como un proyecto capaz de dar cuenta del espíritu de nuestro tiempo y de su contexto. Puede proponer un discurso *alternativo* y más radical, porque realiza la deconstrucción de un estilo de filosofar de corte occidental, sustentado por una cultura dominante y, con ello, descentra la filosofía y su historia, para apuntar hacia un horizonte más amplio marcado por la presencia *viva* de otras culturas – pluriverso cultural-.
23. Revela con su atrevimiento de *aprender a pensar de nuevo*, una apuesta por el *encuentro dialógico* y el crecimiento mediante la *interfecundación* entre filosofías y/o culturas diversas; y una concepción de la cultura como «lugar de tránsito y encuentro» para todo aquel que quiera profundizar en sus *reservas de humanidad*. Es la intersección de una *visión* y un *mundo diverso*, una *condición* y una *opción*, una *fuerza* del filosofar y un *factor* de transformación histórica en el presente, definiendo así su carga utópico-crítica.
24. De ésta manera podremos acceder y ser participes en la configuración de una nueva filosofía que se caracterice por ser más “*colorida, pluricromática, pluriforme, plurivisional*”. Sus interrogantes - intereses – se abren a preguntas como: ¿de qué manera *afecta* la facticidad y la contextualidad histórica a la filosofía? ¿Hay razones suficientes para que la racionalidad sea comprendida exclusivamente de una manera única y asociada a una cultura dominante? ¿Qué percibe la filosofía de su tiempo? ¿Cómo se deja contrastar por éste? Intentando ir más allá: ¿quién hace el presente de la filosofía actual? ¿Específicamente cuáles son esos problemas ‘presuntamente’ universales? ¿quién soy yo y quién eres tú? – esta última pregunta puede ser extensiva a todas las personas gramaticales -. En conjunto tales preguntas apuntan hacia una necesidad de una continua recontextualización de la filosofía y sus tradiciones, si quiere mantenerse a la altura de los tiempos. Además, suponen su inserción en el espacio abierto y público intentando incidir en todo aquello que esté relacionado con la formación del mundo y su realidad.
25. En principio, la filosofía intercultural no desconoce sus condiciones limitadas, que afirma de antemano, ni su trayectoria. Pero su postura crítica y el *encuentro profundo* con otras culturas, le han permitido captar el entramado profundo de una serie de relaciones que confluyen en la construcción de determinados discursos, algunos de ellos legitimadores del dominio, la desigualdad y la homogeneización. Por eso está dispuesta a ‘*desdefinir*’, revisar y negociar una serie de sus nociones fundamentales; intentar ver a través de su tradición original, en el marco del *cruce* con las diversas tradiciones en su historia, sus consecuencias y significados extensivos a los distintos ámbitos y disciplinas; implementar un instrumental epistemológico-hermenéutico adecuado para entablar relaciones de encuentro dialógico. Pues no se trata de realizar adaptaciones forzadas, asumir posturas camufladas o negar lo propio, sino de una experiencia de *apertura respetuosa* y de transformación por el *otro* –distinto - mediante el diálogo; y con ello ~~de replantear~~ la propia vida, que incide sobre la filosofía abriéndose a una ampliación de la racionalidad y la pluralidad de sujetos y fuentes, textos y contextos. Por eso puede ser más flexible y creativa, hasta el grado de forjar un programa que brota de lo inédito.

²⁸ Para profundizar en ambas versiones, cf. Nuestro capítulo 4: *El paradigma de la «Interculturalidad»*, las secciones dos y tres respectivamente, pp. 200-234.

26. Se asumen como supuestos básicos: (a) La contingencia – o finitud – de las personas y culturas, y con ello del propio filosofar histórico siempre mediado por la cultura, las tradiciones de pensamiento y la acción, que le condicionan; (b) La conciencia emergente del pluralismo, que apunta a la conciencia de *lo otro* y *del otro*; (c) El pluralismo teóricamente “irresoluble” que nos exige entablar relaciones de diálogo; (d) Una Realidad siempre mayor e inconmensurada con respecto a las posibilidades de la razón para abarcarla y categorizarla; (e) Una racionalidad *dialógica* y *plural*, entendida como potencia e invariante humana, presente de diversas maneras en *todas* las culturas; (f) La necesidad de aprender a pensar de nuevo y reformular nuestras teorías del entender; (g) El autodescentramiento y conciencia de límite, que nos lleve a cultivar la escucha y el diálogo atento, especialmente hacia aquellos excluidos y diferentes, porque sólo así podremos ir captando, procesualmente, otro tipo de horizontes, conocimiento y comprensión de la vida; (h) El conflicto inherente a este tipo de experiencia; (i) La falta de conciencia de la participación y poder de determinados grupos sociales en la construcción del conocimiento, sus cauces, políticas y difusión que, en ocasiones llevan a ‘sacralizar’ una forma específica suya y al cierre con respecto a todo nuevo proyecto de investigación, cuanto más sí es de carácter alternativo; (j) La insuficiencia de nuestros códigos y lenguajes para enfrentar esta experiencia y la imposibilidad de programarla con antelación; (k) La *transformación intercultural* y el *diálogo interdisciplinar* para impulsar y promover un nuevo estilo de filosofar con incidencia en la realidad.
27. Sus funciones serían: (a) El “*desarme cultural*” – desmantelamiento de la tecnocracia totalitaria; (b) Una denuncia de la asimetría del poder consagrada en el contexto mundial dominante; (c) El intento de explicitación del programa de diálogo de las culturas como modelo alternativo. Por consiguiente, cuando el diálogo sea puesto realmente en práctica, el primer tema de la agenda ha de ser debatir acerca de su *contextualidad fáctica*, para posteriormente, promover la transformación de las diversas racionalidades. En este sentido, hay tres tópicos que permiten abrir o zanjar toda propuesta de la filosofía intercultural estos consistirían en afirmar o negar la posibilidad de: primero, la comunicabilidad entre las culturas; segundo, a comensurabilidad entre las culturas; tercero, la centralidad del diálogo y el encuentro, que no puede ser impuesto. De ahí, la necesidad de trabajar a niveles diversos para que nazca de una convicción profunda y de la mutua intencionalidad.
28. Los problemas a los que se enfrenta la filosofía intercultural son de tipo teórico-práctico:
- (a) El peso de una determinada idea sobre lo que es la filosofía – o la pregunta por ésta- forjada y sustentada por la tradición cultural occidental dominante – eurocéntrica -, que mantiene una mentalidad prejuiciada con respecto a las otras culturas y sus logros – muchos de los cuales ignora -. Y, que paradójicamente, también ha sido alimentada por ellas.
 - (b) Una mentalidad forjada bajo las categorías y visión del tecnocentrismo, que continúan alimentándonos y se nos imponen, i.e., mediante criterios como la utilidad o rendimiento económico, entre otros.
 - (c) La falta de un lenguaje, instrumental conceptual adecuado, sensibilidad, metodología para la aproximarnos a las culturas más distantes y ajenas a nosotros. Y por eso surgen los bloqueos, las incertidumbres, los conflictos y solemos dejarnos llevar por los estereotipos y la inseguridad; en fin, es un no saber cómo relacionarnos con respecto a lo distinto en sentido amplio.
 - (d) La ambigüedad, conflicto y limitación de toda cultura, así como la dificultad de poder captar su lógica interna – incluso para ella misma -, una serie de luchas en el interior de

sus diversas tradiciones y su manera de relacionarse con cada cultura distinta, porque no siguen un determinado patrón preestablecido.

- (e) La dificultad para discernir sus tradiciones de opresión y liberación, así como poder salir de las evidencias de la propia tradición y, en muchos casos, encontrar los propios ritos - o resignificarlos -, sus ritmos endógenos y sus propias raíces.
29. La necesidad del diálogo intercultural nace de la misma constitución dialógica del ser humano y de su pensamiento; y el recurso a otras culturas, no es sólo por cuestiones de supervivencia, sino porque pueden ayudarnos a forjar una sabiduría crítica, iluminarnos mutuamente y descubrir los propios mitos. De esta manera la búsqueda de respuestas a problemas que nos afectan a todos, se torna algo conjunto. Por eso también la insistencia en un cambio *radical* de civilización y de perspectiva antropológica. Lo que supone un encuentro con su perspectiva de mundo – cosmovisión -, su lógica interna y su autocomprensión (mito); elementos desde los cuales *todos* solemos movernos y que, únicamente expresamos cuando por alguna circunstancia estamos a punto de distanciarnos de ellos, o a través de una peculiar relación *dialógica*.
30. Una tesis central es el pluralismo <irresoluble> en el nivel teórico-práctico²⁹. Esto nos ha de conducir necesariamente a buscar caminos de diálogo. Con la esperanza de que pudieran convertirse en cauces de comunión entre las diversas tribus, razas, estilos de vida, religiones y filosofías, porque la armonía – invisible – sólo se alcanza o procede del espíritu, capaz de conjugar la materialidad y la corporalidad de la realidad³⁰. Aquí es útil distinguir entre *cosmovisión* y *kosmología*. La cosmovisión se refiere a una *visión* del mundo – o el *logos* aplicado al cosmos -; está sustentada en el principio de *no-contradicción*. La kosmología es la *experiencia* del *kosmos* – realidad - cuando se nos presenta a la intuición; es decir, “*la manera en que se manifiesta la realidad y cómo la conocemos y sentimos*” (narración del mito)³¹, sustentada en el principio de la *identidad*. Por eso resulta muy claro que puede haber visiones abiertamente incompatibles (i.e., una visión científica y una visión animista) y, sin embargo, hoy se ven forzadas a coexistir. Junto al predominio de una visión científista-tecnocentrista, que respira nuestro mundo occidental, a la cual se sumaron algunas perspectivas de las mismas ciencias sociales y la filosofía³².
31. Por eso, si reconocemos la naturaleza *plural* de la realidad, las cosas y el hombre, cuando entramos en contacto con las personas de otras culturas, no se percibe por qué razón y, en nombre de qué tipo de autoridad o derecho, sea lícito imponer la propia visión o idea del mundo y, con ello, nuestra autocomprensión suya. La conciencia emergente de la pluralidad y la manifestación abierta de visiones incompatibles con las que nos vemos forzados a coexistir, engendra la experiencia del caos y la desorientación vivida, que nos hace volver continuamente sobre el pluralismo. Un problema que adquiere ahora un carácter *existencial* y en muchas ocasiones, muy dramático. Pero no lo es menos, si observamos con detenimiento los marcos teóricos y existenciales en que nos movemos, ya que podremos

²⁹ Cf. Nuestro capítulo 4, inciso 2.3, pp. 234 ss., con respecto al tema del pluralismo, sus relaciones con la verdad y de ahí, los límites de cualquier teoría.

³⁰ Aquí se aduce al reconocimiento de las diversas facetas del hombre y sus actividades, el papel del principio místico, que desplazó la idea de una universalidad y exclusividad entendida como uniformidad.

³¹ Cf. Nuestro capítulo 4: inciso 2.1, pp. 209-215.

³² Recordemos los matices y orientación que cobra la filosofía desde la modernidad, pasando por el idealismo alemán, el científicismo, hasta nuestros días. Así como el trasvase de las categorías de la biología – desarrollo, evolución – a la antropología y sociología, que introdujeron en la vida humana y de las culturas el evolucionismo, que fue utilizado como patrón de comparación.

descubrir, que nuestra percepción actual sea, en parte, el resultado de haber eliminado o reducido sistemáticamente al otro – distinto- y su visión, a la nuestra visión. Con ello habíamos descartado de previamente el problema de su comprensión. Ahora es éste otro distinto, le ha llegado su momento y quien se pone en pie y lo reivindica.

32. El pluralismo representa el *mito de nuestro tiempo*, en el que todos vivimos y puede ser esclarecido a la luz del diálogo y su tratamiento como *mito*³³. El problema real al que apunta es la conciencia de lo otro y del otro – distinto – que por lo general ha sido eliminado o minimizado, y al problema de la comprensión – suya-. Por eso hemos de replantear el *diálogo intercultural* y sus <condiciones de juego> articuladas en un marco susceptible de transformación histórico-cultural. Lo que supone considerar el diálogo como un tópico sobre el cual reflexionar y concienciar de su importancia para las relaciones. Hasta el punto de poder elevarse en calidad de una *mística* – de nuestro tiempo - y asumir que ha de pasar *inevitablemente* por todas las culturas distintas, que nunca son por sí mismas soluciones.
33. Es preciso distinguir entre dos momentos del diálogo. El *diálogo dialéctico* propio de la tradición occidental, fundado en la <Razón> y el principio de *no-contradicción*; éste versa sobre objetos de interés u opiniones, doctrinas, puntos de vista. Y el *diálogo dialógico*, que nos permite acceder al complejo mundo de la persona y/o de culturas distintas, consideradas como un *tú* – irreductible a una fuente de inteligencia e inteligibilidad -. Además, siempre mantiene su polaridad *constitutiva* y, por ello, experimentamos la oposición, otra voluntad, otras opiniones y la diferencia. Éste versa sobre las *creencias* – actitudes conscientes con respecto a acontecimientos últimos de nuestra vida -. De ahí que, lo más importante, sea conocer los *procesos* por los cuales han sido adquiridas tales ideas, opiniones, etc., en conexión con el *contexto vital* de su comunidad, puesto que se traducen y nos explican en parte su *autocomprensión*. Ambos momentos del diálogo son necesarios y nunca se dan en estado puro; sin embargo, en general, hemos pasado directamente al momento dialéctico, dando por supuesto el dialógico. Ahí radica la causa por la que nunca comprendemos con profundidad el pensamiento del otro *tú*, en cuyo mismo lenguaje está inscrito y es parte temática de él. Por lo tanto, no le llegamos a conocer y, menos aún, a respetar³⁴.
34. Entrar en diálogo *dialógico* supone considerar los elementos básicos de la comprensión y la *propia* comprensión, así como asumir el *sustrato incomprensible de la comprensión* y una participación parcial de cada uno en la realidad; esto es, reconocer la tendencia predominante durante mucho tiempo, por convertir, conquistar, asimilar al otro a mi visión y autocomprensión de la realidad³⁵.
35. La filosofía intercultural centra su atención en un modelo de pensar *dalógico, constitutivamente <plural> e histórico-contextual*. Éste se articula en un *proceso de transracionalización*, al que

³³ Hay que considerar que el *mito* nos proporciona la idea del mundo en el que vivimos y cómo lo sentimos en la actualidad, en el marco de un grupo, un lenguaje, supuestas ciertas creencias. Por eso, sólo puede ser narrado. Además, es polisémico y polivalente; a diferencia de la *razón* que, únicamente admite una interpretación unívoca. Por esto han de ser tratados de manera distintiva, no obstante, guardan entre sí relaciones de *interdependencia*, más visibles durante los procesos de desmitificación y transmitificación. De ahí que, al situarnos en el *horizonte del mito*, podemos manejar simultáneamente diversas concepciones de mundo inclusive contradictorias entre sí, y nos permite encontrar un *campo de conllevancia* entre ellas y sus prácticas *incompatibles* del mundo y realidad.

³⁴ Cf. Nuestro capítulo 4, inciso 2.2, pp. 223 ss., con respecto a las dos versiones del diálogo.

³⁵ Cf. Nuestro capítulo 4: inciso 3.4, pp. 322-325, con relación a la temática <Razón y contexto>.

denomina <racionalidad intercultural> y que presupone el conocimiento de los diversos tipos de racionalidad operantes en las diversas culturas, hasta hoy ignorados³⁶.

36. La <razón intercultural> alude a una manifestación de la razón, que se despliega a partir de la *experiencia* o *vivencia* intercultural. Por lo cual se llega al reconocimiento de que mi tradición es sólo una entre tantas, con su *propia* manera de acceder a la realidad y de que existen otras – diversas – a ella y, por principio, igualmente legítimas. Cada una con sus propios lenguajes, herramientas conceptuales y una visión ventajosa de la realidad. Esto hace que se sitúe frente a ellas en clave de *interdependencia*, capaz de reconocer sus aportaciones íntimamente ligadas a su autocomprensión y mitos, en proceso de desarrollo en determinadas condiciones de cada cultura y socialización, así como la dinámica del *cruce* y *conflicto* con otras tradiciones. Por eso, entre sus notas *codeterminantes* se encuentran la facticidad e historicidad-contextual. Esa racionalidad puede echar mano y disfrutar de los saberes y sabidurías más antiguas presentes en todas las culturas, pero también de las desarrolladas en la actualidad, por las distintas disciplinas, así como sus experiencias. Lo cual supone su posibilidad de ir cambiando y modificándose, así como la deconstrucción de una idea de sujeto, de un concepto de universalidad, de una racionalidad científico-técnica, de un estilo dominante de filosofía, etc., favoreciendo así el encuentro y reconocimiento entre las diversas culturas.
37. Entre las características más importantes de una <razón intercultural> se pueden destacar.
- (a) Es una racionalidad entendida como *invariante antropológica*, constitutiva y orgánicamente vinculada a la libertad humana. Por eso está presente y ha sido desarrollada en todas y cada un@ de los seres humanos y las culturas, aunque de diferentes maneras o vías. Por eso cualquier problema serio que afecta a la humanidad – la paz, el hambre, desequilibrio ecológico, etc.- de no ser tratado a la luz de diversas tradiciones falla por principio metodológico.
- (b) Es una racionalidad *contextual*³⁷, a la *medida* del hombre y de la mujer, del indígena, del europe@, del extranjero@, del agnóstico@, del pobre@, del niño@, etc. Ésta característica nos remite a los orígenes de la condición multicultural de la especie humana³⁸ y a las reservas de la humanidad presentes en toda cultura. Significa que está situada y concienciada, que opera *afectada* por múltiples condicionantes, pues el contexto histórico-cultural *informa* y es el lugar donde se fraguan las diferentes tradiciones de pensamiento y de acción, que configuran su sentido de identidad y pertenencia, así como algunas de sus fronteras. Sin suprimir por ello su dimensión de crítica y autocrítica, dado que la cultura nunca es un ‘absoluto’, sino siempre una constitución parcial que puede ser objeto de manipulación, opresión y alienación, nunca neutral. Lo cual tampoco elimina sus profundas aspiraciones y la necesidad de verdad, sólo que reconoce la posibilidad de obtener únicamente una verdad con *minúscula* – limitada en su alcance, acuerdos, posibilidades y pretensiones de universalidad- y que puede errar en su búsqueda. Así como la imposibilidad de que ésta verdad pueda ser *trasplantada* sin más a otros tiempos y lugares.

³⁶ Para el sentido y equivalencias de los términos correlativos de la *razón*, el *logos* y la *ratio*. Cf. Nuestro capítulo pp. 345ss., y su nota. 8; y con respecto a su posible forma de constitución, el capítulo 4, pp. 294 ss.

³⁷ La contextualidad-histórica, nos conduce a comprender el espacio y el tiempo de un universo cultural específico, que está en cambio continuo, cf. SHREITER, R. J. *The changing contexts of intercultural theology: a global view*. Studia Missionalia, v. 45 (1996) 359-380.

³⁸ Hay que destacar los sorprendentes descubrimientos que aporta el programa *filosofía para niños*, cf. LIPMAN, M. (1998). *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: edic. La Torre, 366; LIPMAN, M. / SHARP, A. M. / OSCANYAN, F. S. (1982). *La filosofía en el aula*. Madrid: edic. La Torre, 380.

- (c) Es una racionalidad *interdependiente*, que se plantea la realidad de manera *integral*, en toda su complejidad y profundidad – lo pensado, impensado e impensable –, asentada en la actitud básica de credibilidad y confianza en la existencia de <algo fundamental> enraizado en la Realidad y en la propia existencia humana dialógica. Y significa, particularmente en la filosofía, admitir una triple dimensión: la de lo pensado (logos), lo impensado (mito) y lo impensable (*pneuma*). Por eso puede afirmar que la racionalidad no lo es todo en el hombre, ni siquiera es su elemento más distintivo. Y se asume la libertad del ser con respecto al pensar. De ahí que, apoye de manera decisiva el principio de la intersubjetividad – co-implicación e interacción con los demás – y el principio de la libertad del ser con respecto al pensar. Por eso es un tipo de racionalidad únicamente puede nacer en aquel que no se siente autosuficiente, ni cree poder comprender y alcanzarlo todo por su propia cuenta. Así también el recurso a otras culturas, mucho más holísticas – que no han descartado el momento del mito y el *pneuma*-, incluso le pueden ayudar a acceder desde otras vías a la realidad y la experiencia de sentido.
- (d) Es una racionalidad *dialógica*³⁹ porque considera la Realidad y la existencia humana, incluso el ejercicio del mismo pensamiento en las ‘comunidades de vida’, como lugares de encuentro y relación - sorpresivo, inacabado y nunca tematizado por completo -. A partir de un <duólogo> entre dos ‘tu’ – ambos fuentes de conocimiento- y se extiende a todas las personas gramaticales, inclusive al ello – cosmos -. Implica la *multiplicidad de lenguajes distintos* – aún por conocer y descifrar -, y una verdad relacional, que sólo llega a la universalidad a través de la intersubjetividad, nunca por autoproclamación⁴⁰. Aunada al cultivo de un *deseo* auténtico de encuentro, entendido como factor clave de la relación que, no se mide por las distancias recorridas en kilómetros, ni los acuerdos por escrito, sino por la <voluntad de diálogo>. Por eso se empeña en tender puentes y abrir caminos de comunicación, frente a nuestra tendencia común de proceder por la anulación, minimización o indiferencia de todo aquello que nos resulta amenazante, por ser distinto. Pues no estamos formados realmente en la aceptación de la pluralidad.
- (e) Es, sobre todo, una racionalidad *vital*, persuadida de ser la vida misma, en su intento de dar cuenta de sí y de sus situaciones; en ese sentido es *narrativa* y asume como tarea instalar al hombre en la <sensibilidad> por todo lo humano - y la vida misma - en sus diversas manifestaciones, lo creado, intuido y presente, hasta calar sus raíces y entresijos, y el silencio mismo frente al misterio. En ese sentido es *sentiente*⁴¹, pues desde esa perspectiva nos hallamos en los caminos del mundo y la vida. Así puede integrar elementos tan importantes como el juego, la danza, el mito, el rito y la espiritualidad. Al mismo tiempo que ir recuperando la comprensión filosófica como una experiencia integradora y orientadora, una *sabiduría del amor* y el *habitar humano*. Por eso es una razón para la que el conocer es primero abrazar la vida.

³⁹ Recordemos que, la <Razón>se ha definido como un <decir> (*légein* [*lógos*]) fundada en un modo de ser racional; el hombre está impregnado de *habla, palabra, logos*, y por eso *el lenguaje es la vivienda del ser*". Cf. Nuestro capítulo 4, pp. 247ss., y su correspondiente nota: 177.

⁴⁰ Tanto Panikkar como Fomet-Betancourt realizan un minucioso estudio sobre el problema de la universalidad en la filosofía, y subrayan que ha sido una tendencia destacada de Occidente; ésta *reduce* para alcanzar la integración, extrapolando y subordinando el espíritu al *logos*, sólo existe en el pensamiento abstracto, no en la realidad, es útil para cierta estructuración y orden, por tanto su valor es formal; además, de lo poco que tiene de verdadera universalidad y su confusión con la misma, especialmente, cf. Capítulo 4, pp. 241-242, 278-279, 286-287. Por eso apuestan por una universalidad *concreta e histórica* configurada por el *ritmo sinfónico del pensamiento* que se manifiesta en todas las culturas.

⁴¹ Cf. Nuestro capítulo 5, inciso 2: *El desarrollo de una racionalidad intercultural*, pp.342ss. y la nota 13.

- (f) Es una racionalidad *hermenéutica*, capaz de leer e interpretar, ‘mirar a través de’ y <perforar> la capa superficial de la existencia, pues la vida es el principal texto. Por eso asume su valor y sentido como interpretación y creación permanente. Pero siempre articulada a una historia que sufre continuas transformaciones culturales y de perspectivas del universo, y adopta el recurso habitual a las *intuiciones rápidas* que provocan encuentros de luz y el despertar de la sabiduría, abriéndose y aceptando, por principio, la existencia de distintas comunidades de interpretación⁴². Evita así privilegiar o imponer la validez de sus propuestas, y se preocupa de recurrir a todos aquellos instrumentos específicos que puedan auxiliarle en su labor – la hermenéutica diatópica, manejo y conocimiento de distintas lenguas y tradiciones, etc.-
- (g) Es una racionalidad *abierta e itinerante*; se hace *en el camino* y al calor del acontecimiento, por un pasaje o circulación infinita a través del *logos*, del *mito*, del *pneuma*. Éste exige volver continuamente sobre sí y la propia tradición filosófica y su respectivo sistema conceptual-epistemológico, la verdad, el tiempo y la historia, porque nunca alcanzan a estar lo suficientemente planteados, o si se quiere, están siempre abiertos a nuevas incursiones. Detenerse, equivaldría a caer en algún tipo de fundamentalismo. Así describe y evidencia la fundación de la dinámica existencial humana, en cuya trayectoria siempre es posible que despunten nuevas facetas de la racionalidad. En ese sentido es una filosofía que representa los horizontes y sus innumerables direcciones. Es una filosofía de los caminos – de aguas, de luces, de piedras, de asfalto, de estrellas, etc.- y sus cruces. Se asemeja así, al tránsito emprendido por las diversas culturas, desde tiempos inmemoriales, a través del rico *pluriverso* cultural, bajo las figuras del peregrino, el navegante, el misionero, el comerciante, el conquistador.
- (h) Es una racionalidad *creativa*, propositiva, interpelante y multifacética – construida por modelos -. De ahí, que no se contenta sólo con administrar, mantener y proteger una estructura o patrimonio filosófico, ni únicamente con su reciclaje. Por eso acepta el riesgo, la incomodidad e incertidumbre de abrir ventanas, tender puentes y construir nuevas vías de acceso y comunicación. Y ya que sabe de las *reservas de humanidad* presentes en todas las culturas, se dispone y forma para aprender de cualquier rincón del mundo. Por eso nos advierte que cualquier problema serio que afecta a la humanidad – la paz, el hambre, desequilibrio ecológico, etc.- de no ser tratado a la luz de diversas tradiciones falla por principio metodológico.
- (i) Es una racionalidad *liberadora*. Por eso *concreta y comprometida* e indisoluble de la problemática social y política de cada contexto. Interroga el papel de la tradición y su alcance. No se desentiende de las condiciones de materialidad requeridas para que se desenvuelva toda vida humana en condiciones dignas. Ni desconoce que todas las relaciones culturales y étnicas están permeadas por las relaciones de poder, de ahí, su carácter social contestatario, conflictivo y a veces ‘explosivo’. Esto la lleva a asumir como presupuesto un diálogo explícito cuyo objetivo sea el de incidir realmente sobre la contextualidad fáctica, de manera que sea posible una consideración creíble y seria de todas las culturas; y a reivindicar el derecho a la polifonía cultural y a no ser obstaculizada en su desarrollo. Denuncia por ello la *globalización uniformadora* – y el plan subyacente a ella -, así como el *monoculturalismo*. Por tanto, esta racionalidad posee una clara vertiente ético-política, que lucha por la transformación de la realidad y la justicia en favor de los más empobrecidos de la Tierra.

⁴² Podría recurrir a las herramientas de la propedéutica intercultural, la hermenéutica diatópica, el manejo de distintas lenguas, la traducción continua y el ponerse en el lugar del otro intentando captar su autocomprensión.

- (j) Es una racionalidad *discente*, porque no se conforma con lo que hay. Aún se atreve a imaginar y diseñar otros proyectos de vida más humanizantes. Esta racionalidad sabe con derechos y obligaciones, y con una responsabilidad intelectual de esclarecer y contrastar críticamente, así como de plantear alternativas frente a los nuevos contextos. Sin embargo, su disidencia está acompañada de la lucha mediante la fuerza del diálogo, a partir de actitudes de respeto, paciencia, tolerancia, incluyendo el esfuerzo por lograr la conciliación. Promueve la recepción crítica y libre de cualquier tradición, con el objetivo de captar todo aquello que sea valioso para construir un nuevo presente e innovar un futuro mejor. En función de ello se ejercita en la *opción* que incluye el discernimiento, la *protesta* y la *desobediencia cultural* al interior de la propia cultura. Ya que ésta, muchas veces, puede convertirse en cómplice y así reproducir los diversos tipos de opresión. Por eso apoya el derecho de cualquier universo cultural a rebelarse y buscar más allá de los límites de la situación actual. Además, subraya que ninguna tradición puede pretender mantenerse a cualquier precio, ni da la medida de todo lo humano, ya que posee límites - horizontales y verticales -. Esto la lleva a sospechar de cualquier proyecto muy ‘razonables’, ‘coherentes’ e ‘inevitables’ que nos sean presentados. Pues ese proceder únicamente puede justificar determinadas acciones pero no es necesariamente sinónimo de justicia e igualdad, de calidad de vida compartida, de empeño común de humanización, y de un diálogo serio entre las culturas.
- (k) Entre sus funciones concretas podemos mencionar: (1) Liberar otras voces de la razón – dialógica -, apoyada en el derecho a la polifonía cultural y la desobediencia cultural; (2) Construir una nueva universalidad histórica, concreta, solidaria e intersubjetiva, previa deconstrucción de un modelo dominante de filosofía occidental; (3) Criticar el modelo científico-técnico; (4) Criticar de la absolutización de cualquier identidad o cultura; (5) Denunciar la asimetría del poder y la fuerza aplanadora de la globalización impuesta; (6) Ejercitar la mística del diálogo y de los ojos abiertos; (7) explicitar gradualmente un programa de diálogo como modelo alternativo que incluye un diálogo interdisciplinar, y a la larga, la transformación de las racionalidades diversas.
38. De lo anterior podemos desprender algunos de los *descriptores* principales que resumirían los aspectos fundamentales de la interculturalidad:
- La interculturalidad como *horizonte* descentrado.
 - La interculturalidad como *experiencia* y *opción*.
 - La interculturalidad como *apuesta* central dialógica.
 - La interculturalidad como *dimensión conflictiva*.
 - La interculturalidad como *alternativa* liberadora por la justicia.
 - La interculturalidad como *proceso* de una filosofía *en camino, discente, y polifónica*.
39. Y a su vez desprender algunos aspectos irrenunciables sobre la comprensión de la cultura. A este respecto, la interculturalidad permite sostener que:
- (a) Hay distintas concepciones y teorizaciones sobre la cultura, cada una con sus mayores ventajas y desventajas, aunque no son suficientes para dar cuenta del fenómeno cultural.
- (b) Las culturas están vivas, aquí y ahora, y no se encuentran sólo en los libros y monumentos y ninguna de ellas es muda, porque todas son *lenguas vivas que transitan*.
- (c) Las culturas son universos propios, fragmentados, provocativos e híbridos.

- (d) Todas las culturas intentan proveer a sus miembros un horizonte de sentido de la vida y trascendencia.
 - (e) Es fundamental conocer su contexto histórico-político-social y económico para poder acceder a su comprensión y modo de relación.
 - (f) Las culturas son también *memoria del sufrimiento acumulado* y han de recorrer caminos de auto-liberación.
 - (g) En la actualidad asistimos a una fuerte politización de la cultura y de la identidad.
 - (h) No podemos continuar instrumentalizando las demás culturas, con una comprensión etnocéntrica acerca de ellas, ya sea como *consumidoras* de la cultura occidental; *deficitarias* porque no han entrado en el modelo de la historia moderna caracterizado por el auge del progreso, evolucionismo, capitalismo, etc. y, por eso, las infravaloramos y catalogamos de imperfectas, anómalas e inútiles.
 - (i) Al hablar de culturas de «Tercer Mundo», estamos reduciendo toda la complejidad y riqueza de una cultura su marco económico, es decir, su PIB. Esto conlleva valorar a sus miembros según su uso, rentabilidad y capacidad económica.
 - (j) Ninguna cultura está excluida de la reflexión intercultural.
40. Las direcciones de futuro que se vislumbran para el desarrollo de una filosofía intercultural serían: (a) Una teoría intercultural e interdisciplinaria sobre la cultura – a la cual ya hemos aludido -; (b) Una propedéutica de la interculturalidad y (c) El desarrollo de un *proyecto filosófico genérico intercultural liberador*⁴³.
41. Con respecto a la *propedéutica de la interculturalidad*, hay que señalar que esa idea nace de constatar que la interculturalidad es antes una «cuestión práctica» y una «experiencia vivida» que un conocimiento, a la que hoy nos vemos particularmente abocados. No se trata de entender cuanto de captar cómo se entiende el otro a sí mismo, y esto sólo se nos revela en un clima determinado de diálogo – diálogo dialogal -.
42. Como experiencia puede provocar una «rompimiento *afectivo y efectivo*» en nosotros, pero si la trabajamos con atención y cuidado en su profundización, alcanzará a transformarnos. Por eso es también una opción deliberada y una tarea. Significa que en toda relación intercultural hemos de intentar aprender a leer y desmenuzar, atendiendo al menos por principio a su *proceso* de conformación, las preguntas y reacciones que plantea y el nuevo modo de resolver necesidades. Procurando comprender cómo lo *viven y significan* los miembros de esa cultura determinada, sin prescindir de su *participación y aportación directa*.
43. Entre los requerimientos de esa propedéutica se encuentra reconocer –humildemente- nuestra falta de preparación y control. Ya que tal experiencia sólo depende en parte de nosotros. Pero tampoco se trata de mera adaptación o camuflaje, de negación de lo propio o verdaderas ‘transfiguraciones’. Es disponernos para entrar en una dinámica de vida distinta – de lógica, de epistemología, de categorías y de símbolos, etc.-, que no tiene nada que ver con nuestra manera de medir el tiempo, de organizar nuestro espacio, de significar los acontecimientos de la vida. Esto exige la liberación de las propias *creencias* – y aún a veces las más apreciadas <descentramiento propio> -; aprender nuevos lenguajes, estilos de ser y compartir historias

⁴³ Hemos retomado el término <genérica> en lugar de feminista porque supone el horizonte al cual tender. El cual no es comprendido como un mundo escindido de hombres y mujeres, sino como un mundo *compartido*. Pero requiere un paso previo o momento, el de una filosofía femenina que permita configurar la identidad de la mujer, desde ella, descubrir su cultura – ya que la tiene- y luego, sin vergüenza poder comunicarla y compartirla con la de los hombres.

- diferentes; aceptar el riesgo, la incomodidad y el sentirnos forzados a marchar hacia lo desconocido, que en ocasiones nos provoca rebeldía. Y dejarnos sorprender por lo inimaginable.
44. Podemos presentar algunos *indicadores* de la co-implicación lograda en una relación intercultural; estos podrían establecerse cuando hemos logrado captar las preocupaciones del otro, aquellos aspectos que le causan conflicto, podemos compartir su sentido del humor y participar de su dimensión festiva; a otro nivel tendríamos que ser capaces de preguntarnos por las intervenciones de los países industrializados - Primer Mundo- en los países en vías de desarrollo - Tercer Mundo -; la razón que se suele esgrimirse es que el *derecho de los hombres* puede quebrantar el *derecho de los pueblos*. Pero si esa intervención fuera a la inversa, es decir, que si los del Tercer Mundo interviniesen en las decisiones del Primer Mundo ¿estaríamos de acuerdo?
 45. Con respecto a nuestro tercer camino de futuro: el desarrollo de un *proyecto filosófico genérico intercultural liberador*, hemos podido constatar que la racionalidad intercultural tiene un saldo pendiente con la *razón femenina*; aunque existe alguna alusión de carácter general y aislada, en referencia a la cuestión de la mujer. Esto se debe no sólo a que el problema de la mujer sea uno de los más serios en la actualidad – además de que ella se nos revela ‘altamente plural’-, sino porque, incluso, representa una de las revoluciones más importantes de nuestro siglo. La asunción de esa racionalidad se relaciona particularmente con las funciones de liberar voces, con el esfuerzo por abrir la filosofía y con la tarea de recontextualización constante que ha de realizar la filosofía intercultural si quiere poder dar cuenta de su tiempo desde una clara opción por la justicia. Pensamos que también ahí se juega la *calidad* de esta filosofía, su coherencia hasta el final y la posibilidad de su giro más radical. Asimismo podrá recoger su aportación crítica, un lenguaje, una forma de relación distinta, una racionalidad más intuitiva y sentiente y, otras temáticas, problemas e inquietudes hasta ahora inimaginadas.
 46. Porque a nuestro juicio, la filosofía aún no ha reparado que *ellas* constituyen la cosmovisión y la voz de la otra mitad del mundo. Una mitad oprimida en doble sentido: al nivel económico y por el simple hecho de ser mujer. Ésta discriminación recorre casi todas las culturas y religiones. Por eso hemos de dar un primer paso, muy sencillo y difícil a la vez, pero inevitable. Si queremos avanzar realmente tenemos que dejar de considerar tales cuestiones como algo trivial y abrimos; concederles por lo menos el estatuto de que su caso *pueda ser pensable*. Si es que no podemos percibir que la liberación de la mujer en el fondo lo es también del hombre y de todo aquello que suponga una relación de dominio.
 47. Esa doble discriminación, sistemática e injusta, a la que se ven sometidas la mayoría de las mujeres⁴⁴: primero, se extiende a un nivel global, local y familiar. Está íntimamente vinculada a un proceso económico de marginación, subdesarrollo y miseria⁴⁵. Segundo, se manifiesta en la

⁴⁴ La mayoría de las investigaciones científicas continúan obviando las diferencias entre sexos. La referencia no suele reflejar el sitio, casi siempre inferior que ocupa la mujer dentro de la población. Esto dificulta que, pueda conocerse la parte de pobreza que les afecta directamente. En el renglón de pobreza y marginación las mujeres siempre están por debajo de los hombres, aún cuando sólo sea por la dependencia económica del hombre que todavía tienen en la mayoría de las sociedades, o incluso en el caso de la posesión de bienes materiales. La conferencia Mundial de Copenhague, promovida por la ONU nos dice, que las mujeres “*aportan más del 60% de las horas de trabajo en el mundo, sólo reciben el 10% de los sueldos y salarios que se pagan...y poseen menos del 1% de la riqueza mundial medida en términos de tierra y propiedades, de capital y medios de producción*”. Cit. en: MASLLORENS, A. (1995). *El cuarto mundo*. Madrid: PPC, 59.

⁴⁵ Las expresiones «feminización de la pobreza» y «rostro femenino de la opresión» dan fe de ello. No sólo nos remiten a la idea de un bajo ingreso, sino de mala salud y carencia de educación, incapacidad para ejercer y defender sus derechos humanos y políticos, falta de dignidad, confianza y respeto por sí mismas.

mayoría de las culturas y religiones, por el simple hecho de ser mujer. Y no podemos fiarnos de la mera legislación, porque no es suficiente para atajar esta problemática⁴⁶. Por eso afirmamos la necesidad de implementar investigaciones que nos develen más aspectos de acerca de esta situación, inscrita en el contexto de la promoción de la justicia, para alcanzar que se les dé un trato adecuado en la sociedad civil - y en las religiones

48. Desde la perspectiva, en el caso de las filosofías feministas, éstas podrían encontrar en el proyecto de la filosofía intercultural una plataforma y un espacio para la manifestación *abierto y compartido* de su discurso y así la oportunidad de transformación. Además de adquirir instrumental conceptual, unos principios, una metodología aprovechable y muy sugerente para sus investigaciones posteriores.
49. Se trataría pues de forjar un proyecto filosófico, al que denominamos *genérico intercultural liberador*⁴⁷. Éste necesita recurrir a los interesantes avances y planteamientos de la investigación interdisciplinar y del área sobre los *Estudios sobre la Mujer*. Hasta ahora no contamos con investigaciones específicas en esa línea. No es nuestra intención desarrollar aquí esta perspectiva, pero sí indicar algunos puntos para su posible consideración. Entre las razones que motivan esta propuesta podemos citar algunas de las principales:
- (a) Porque en la causa de la mujer se evidencia con fuerza la interrelación entre una razón y una libertad condicionada por una cultura – patriarcal- de la cual liberarse. Hemos de advertir que para *algunas* mujeres tal liberación es algo ya conseguido, sin embargo, para la mayoría de ellas, constituye todavía *esa desconocida libertad*⁴⁸. No en vano continúa siendo una de las *culturas de la resistencia* de calado más profundo y de todos los tiempos.
 - (b) Porque hemos ganado una mayor conciencia y experiencia de la imposibilidad de “*mostrar una figura central, única, del sujeto humano: no hay nada por encima de la dualidad del hombre y la mujer. Al mismo tiempo el sujeto es pertenencia a la racionalidad y experiencia cultural particular (...) y son diferentes biológica y culturalmente en la formación de su personalidad, la imagen de sí mismos y en sus relaciones con el Otro*”⁴⁹.
 - (c) Porque el diálogo intercultural apunta a una <fecundación entre culturas> y no hay razones para excluir la *cultura femenina*. A menos que admitamos, que ella no posee cultura – lo que iría en contra del principio antropológico que, mantiene la cultura como un *invariante humano* -; o bien mantengamos su versión diluida, según la cual ella no posee una *cultura propia*, y todo vestigio suyo es remitido directamente y, por comparación, a la cultura masculina. Lo que sí cabría afirmar es que, la mayoría de la población femenina, no posee una cultura de corte ilustrado. En ese sentido, es ‘inculta’

⁴⁶ Emma Bonino mencionó durante la recepción del Premio Príncipe de Asturias, que ante la reciente historia, no bastaba redactar tratados internacionales ni firmarlos, hay que luchar para que sean protegidos y defendidos, con decisión y tenacidad, para no volver atrás. Cf. ABC, Cultura, 24-10-1998. Esa misma línea sigue la ponencia de Sandra Morelli: *Mujer y derechos humanos*. Así como la de Miguel Lorente Acosta: *Agresión a la mujer y derechos humanos*. Presentadas ambas en el Seminario Internacional: «El papel de la mujer iberoamericana ante la perspectiva del siglo XXI», el 30 de septiembre de 1998 – ambas nos fueron facilitadas por sus autores-.

⁴⁷ Nos referimos al término <genérico> en lugar de feminista porque supone el horizonte al cual tender; no se trata de un mundo escindido de hombres y mujeres, sino un mundo *compartido*, pero requiere como paso previo reconocer la existencia del género y su incidencia práctica, así como de la aportación de las filosofías feministas para configurar la identidad de la mujer, *desde ella*, descubrir *su* cultura para luego comunicarla y compartirla con la de los hombres.

⁴⁸ Cf. MORA ABRIL, MA. C. *La libertad, esa desconocida*. Instituto Mexicano de Psicoanálisis, A. C. Anuario 1980-1981. México: Universidad Autónoma de México, 465-482.

⁴⁹ TOURAINE, A. 1997: 253.

o 'ignorante'. Con todo tal afirmación denota una sobrevaloración de ese tipo de cultura y esconde las causas determinantes, ajenas a la mujer, por las cuales no se le ha permitido 'cultivarse' o acceder a una formación cultural sistematizada.

- (d) Porque si lo pensamos con detenimiento, la mujer constituye propiamente la *raíz* de la «cultura primaria» recibida por todo ser humano. Ésta se refiere al entorno familiar que incluye el alimento, el idioma, las costumbres y las relaciones parentales, que incluyen las establecidas con los restantes miembros de la familia, y las de estos miembros entre sí. Es ella quien inicia a la criatura en ese mundo y la primera en acogerla y reconocerla.
- (e) Porque la filosofía ha de ponerse al día, con respecto a las recientes investigaciones realizadas en las áreas de la medicina, genética, psiquiatría, etc. Éstas nos revelan que los cerebros del varón y la mujer, son biológicamente distintos. Y según el principio básico de funcionamiento cerebral *la plasticidad neuronal*, ambos han estado sometidos a influencias socio-culturales – postnatales -, que han ido diferenciando sus cerebros y capacidades intelectuales. Significa que, por encima de lo biológico, esta lo histórico y biográfico. Y lo que distingue al hombre de la mujer no sólo son sus características físicas, su función reproductora, sino también la *forma de relacionarse y capacidad de resolver problemas*. Pero no se desprende de ello ningún tipo de selección *natural intelectual*, ni la supuesta inferioridad femenina: “*Las principales diferencias marcadas por el sexo en la función intelectual parecen residir en la existencia de capacidades distintas y no en el nivel global de la inteligencia (coeficiente intelectual)*”⁵⁰. Incluso, su misma actividad funcional del cerebro es similar. Así las mujeres resuelven de distinta manera los problemas y activan zonas diferentes del cerebro para realizar las mismas funciones que los varones, pero cuentan con especificidades propias.
- (f) Porque desde el momento en que las mujeres han podido abolir o atenuar las desigualdades sufridas y así decidir libremente sobre su vida - en este sentido su trayectoria es similar a la de las culturas no occidentales- han mostrado un: “*campo de conductas sociales y culturales tan nuevo que el pensamiento no puede definir en la actualidad (...) sin situar en su centro su reflexión y su acción*”⁵¹.
- (g) Porque la exigencia de un espacio análogo e igual para una cultura femenina diferente a la del hombre, está siendo el *motor* de uno de los cambios culturales más significativos que vivimos y conlleva un análisis de la condición y conducta masculina inclusive sus mitos, las relaciones de género, la estructuración familiar, laboral, etc.
- (h) Porque precisamente las mujeres “*muestran mayor habilidad para las funciones verbales, poseen una mayor articulación y fluidez de palabra, aprenden a hablar antes y padecen menos desórdenes en el lenguaje*”⁵². Esto significa que poseen una mayor representación bilateral de las áreas del procesamiento del lenguaje, aunado a un proceso de mayor discriminación emocional y velocidad perceptiva – captación de expresiones faciales del estado de ánimo -. Todo esto las convierte en los sujetos más idóneos para entablar relaciones dialógicas. Luego, hay que preguntarse cómo es posible que no participen y la enriquezcan; al grado de poderse llegar a ser verdaderas maestras de la interlocución, en una filosofía que se precia a sí misma de ser dialógica.

⁵⁰ BARRAL, MA. J. 1996-97: 11.

⁵¹ TOURAINE, A. 1997: 255.

⁵² BARRAL, MA. J. 1996-97: 12.

- (i) Porque representa una cuestión ética de justicia intentar rescatar, promover y transformar al sujeto femenino, al cual se le negaron cuatro aspectos básicos para su desarrollo humano pleno: la amistad, la formación, asociación, el uso de la palabra y la acción⁵³. Aspectos relacionados con el ámbito socio-económico, político, cultural, educativo, etc. En conjunto produjeron un fuerte proceso de *aculturación*. A esto hay que agregar, la incapacidad de reconocer que ella posee una cultura *distinta* que se compagina con su *forma típica* de participar en el *ritmo de la vida*.

Hasta podemos contemplar que la interculturalidad se levanta abiertamente contra el desafío impuesto por el proyecto de la modernidad. Es un *imperativo* de nuestro tiempo, un *nuevo signo*, un *horizonte* y un *estilo de vida*. Y que le toca a la filosofía intercultural esclarecer esta vertiente hacia la que nos conduce, nuestro mundo actual.

Hay que resaltar que si hemos de optar por configurar una cultura *común*, quizá tendrá que ser una especie de ‘cultura de paso’ o si se quiere, una *lengua viva que viaja*; que se caracterice por su apertura, una mayor tolerancia, así como su disposición al aprendizaje y la comunicabilidad con el pluriverso cultural; que sea sea respetuosa del *otro distinto* pero *inclusiva*. Capaz de asumir el desafío de configurar «una cultura donde todos realmente quepan». Esto implicaría crear proyectos educativos en la línea de una *propedéutica intercultural* afianzados en una ética-política. Según nuestra concepción no podría ser una *cultura universal* - que sólo existe como abstracción-; ni una *cultura global* - ya que ésta subsume en ella a todas las demás- y tampoco una *cultura normativa* - que se siente autorizada a imponerse a todas -.

Todo esto nos lleva a plantearnos nuevos interrogantes y, en cierto modo, a enfrentar la *potencialidad* de la interculturalidad. Nos quedan pendientes algunos interrogantes: el primero sería, si el estar corporeizado en una cultura determinada nos remite y significa de manera automática nuestro *ser contingente*. El segundo, si lograr acceder al corazón de una cultura concreta, que puede facilitarnos el *proceso* para entrar en diálogo, puede ser mostrado más allá de *esa* perspectiva cultural. El tercero, si la identificación de los elementos culturales de un patrimonio, significa que no sólo puede ser enriquecido sino también cambiado o modificado; entonces nos preguntamos ¿estaríamos dispuestos a ello? También significa que, no podemos suponer gratuitamente que *todas las culturas tengan el mismo universo del discurso* y, por lo tanto, que no las conocemos. Por eso lo importante sea *dejarlas hablar por sí mismas*. Aunque después intentemos hacerlas comprensibles para nuestra tradición cultural.

El cuarto, si la comunicación entre las culturas, desde nuestra postura es posible y realizable, sin embargo, al parecer el número de universos culturales aún tras esos encuentros permanece menguado. Por eso las próximas discusiones tendrán que abrir muchos más caminos, ya que apenas estamos al principio de algo que se puede entretener como un largo recorrido. A nuestro juicio, pudiera ser más provechoso asumir el supuesto del pluralismo, en vez de continuar debatiéndonos en torno a un punto de partida, supuestamente trascendental. Además de reconocer, previamente, que el *auténtico* encuentro de culturas requiere de nuestra parte trabajar en la línea fundamental de la «ampliación de la conciencia» y, no tanto, por el único esfuerzo para conocer su *corpus* teórico, emprender una serie de comparaciones, o un sinnúmero de traducciones lingüísticas. De esa manera podremos quizá llegar a una mayor «inteligibilidad intercultural». Darnos por enterados y, saber mínimamente, que no todas las culturas ven, sienten, gustan, conceptualizan el mundo de la misma forma. Por eso tampoco operan básicamente con un esquema de corte racional al modelo occidental.

⁵³ NAVARRO, M. *Ética y Género: perspectivas en el cambio de paradigma de la nueva cultura*. Moralia 20 (1997) 199-228; AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre el feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra/ Universitat de València/ Instituto de la mujer, 377-414.

El diálogo intercultural tendría que llevarnos a *ganar y no perder jamás los dos corazones que hemos adquirido* a través de él. Tal expresión procede de un aborígen australiano, quien nos ‘traduce’ su trasfondo: *“Viniste a nosotros con dos corazones abiertos. Ahora están llenos de comprensión y emoción tanto para nuestro mundo como para el tuyo. Tú también me has dado a mí el regalo de un segundo corazón. Ahora tengo conocimientos y comprensión que van más allá de lo que hubiera podido imaginar. Aprecio tu amistad. Ve en paz, nuestros pensamientos están puestos en tú protección”*⁵⁴. Respecto a esa población, W. Dampner (explorador holandés), en el siglo XVI manifestó que eran el pueblo más primitivo y despreciable de la faz de la tierra.

⁵⁴ MORGAN, M. 1997⁴: 248.

ANEXOS

ANEXO I. LAS PERSPECTIVAS SOCIO-ANTROPOLÓGICAS DE LA CULTURA¹.

I. Tipología de definiciones sobre la "cultura".

1. DEFINICIONES DESCRIPTIVAS

Cultura = Totalidad comprensiva de aspectos descritos de forma acumulativa.

Cada antropólogo selecciona "lo esencial".

Son excesivamente largas, meramente acumulativas y poco operativas.

"Aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad". (Tylor, 1871: Primitive Culture in the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language Art and Customs).

2. DEFINICIONES HISTÓRICAS

Cultura = Enfatizan la herencia cultural frente a la biológica. Existen dos vertientes:

▶ Paralelismo:

"La cultura es el conjunto socialmente heredado de prácticas y creencias que determinan la textura de nuestra vida". (Sapir, 1927: The Unconscious Patterning of Behavior in Society).

▶ Complementariedad:

"Aunque la cultura nace fundamentalmente de la satisfacción de necesidades biológicas, su misma naturaleza hace del hombre algo esencialmente distinto".

"Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural. Se denomina usualmente cultura (...), la cultura comprende artefactos, bienes, procesos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados". (Malinowski, 1931: Culture: Encyclopaedia of Social Sciences).

3. DEFINICIONES NORMATIVAS.

Cultura = Norma de conducta o ideal orientador de la conducta.

▶ Norma de conducta:

"El modo de vida seguido por a comunidad o la tribu es considerado como una cultura (...) incluye todos los procedimientos sociales estandarizado". (Wissler, 1926: The Relation of Nature to man in Aboriginal America).

"Diseños para vivir, históricamente creados, explícitos e implícitos, racionales, que existen en cualquier momento, como guías potenciales para la conducta de los hombres". (Kluckhohn, 1962: Culture and Behavior. Collected Essays).

▶ Ideal orientador:

Se da típicamente en la tradición filosófica o teológica. Sacralizan la cultura, proscriben casi con tanta fuerza el ir contra-cultura como el ir contra-natura. (Sorokin, P. 1947: Society, Culture and Personality).

¹ Para ambos anexos, cf. AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed). (1988). *Antropología cultural*. En: D.T.A., 38-43; – (1988) *Cultura*. En: D.T.A.: 208-225; SINGER, M. (1974). En: E.I.C.S., 298-299; CRAFTON, C. J. 1983: 70; CALVO BUEZAS, T. (1988). En: T.C.S., 237-239.

4. DEFINICIONES PSICOLÓGICAS.

Cultura = Comportamiento. Hay gran variedad de enfoques del culturalismo psicológico.

▶ **Cultura como ajuste social**

"Hábitos individuales y costumbres de la sociedad, derivados del esfuerzo por satisfacer necesidades". (Summer, (1906) 1959: Folkways: A study of Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals).

▶ **Cultura como aprendizaje**

Referida a los procesos de culturación y socialización.

"Las pautas más o menos organizadas y persistentes de hábitos, ideas, actitudes y valores que son transmitidos a los niños por sus mayores o por otros grupos mientras crecen ". (Young, (1957) 1962: Family and Kinship in East London).

▶ **Cultura herencia internalizada**

Conocida como "**superyoica**". Su influencia poderosa actúa en nosotros de forma semejante a una norma.

"La suma de todas las sublimaciones, todos los sustitutos o formas reactivas; en suma todo cuanto en la sociedad inhibe los impulsos o permiten su satisfacción distorsionada". (Roheim, 1941: The Psychoanalytische Deutung des Kulturbegriffs).

5. DEFINICIONES ESTRUCTURALES

Cultura = Significante universal; sistema abstracto e independiente (lengua).

Las culturas particulares son significados concretos (habla).

Toman el modelo de la lingüística saussiriana.

▶ **Giro en la antropología**

Con C. Lévi-Strauss que pasa a ser investigación de las estructuras universales, ahistóricas, capaces de ser explicadas por leyes científicas, universalmente válidas, por encima del análisis de las etnografías regionales. (LÉVY-STRAUSS, 1958: *Antropologie structurale*).

6. DEFINICIONES GENÉTICAS

Cultura = Explicada (s) desde su génesis y proceso evolutivo.

Parte del hombre, distinguiendo fases de creación.

Define un "hombre cultural" frente al *homo habilis*, *homo erectus*. Capaz de crear primero "instrumentos" separados de su cuerpo (utensilios, artefactos); capaz de crear una cultura "formal" (ideas e instituciones) y capaz de crear símbolos. (Cassirer, (1944) 1956: *An Essay on Man: An introduction to a Philosophy of Human Culture*).

La cultura es " una organización de fenómenos - objetos materiales, actos corporales, idea y sentimientos - que consiste o depende del uso de los símbolos". (White, L. 1949: The science of Culture).

II Elementos básicos de la cultura.

- ▶ Superación de la dinámica natural. Genéticamente: cultura material/ cultura formal/ cultura simbólica.
- ▶ Herencia: filogenética/ simbólica; contexto histórico; lo biológico; medio: físico/ social/ cultural/ tecnoeconómico/ físico-psíquico/ geográfico-racial.

- ▶ *Aprendizaje y proceso de enculturación: normas/ pautas de conducta/ valores.*
- ▶ Componentes integrantes de la cultura: vivienda, tecnología, economía, relaciones sociales, etc.
- ▶ Un modelo estructura/ formas culturales concretas/ significante-significado.
- ▶ Cultura-sociedad/ cultura e individuo (personalidad).
- ▶ Enfoques de la antropología cultural: folclore-cultura popular (inicios), evolucionista, difusionista, histórico-particularista, funcionalista, cognoscitivista, cultura y personalidad, estructuralista-funcionalista.

III La cultura según algunos autores significativos.

1. AUTORES QUE ENFATIZAN LOS ELEMENTOS CONSTITUYENTES DE LA CULTURA.

- a) Complejo de ideas y costumbres: E. Tylor.
- b) Manifestación de hábitos sociales: F. Boas.
- c) Patrones de conducta: R. Benedict
- d) Suma total de hábitos aprendidos: R. Lowie.

2. AUTORES QUE COMPRENDEN LA CULTURA COMO VIDA HISTÓRICA DE UN PUEBLO DETERMINADO.

- a) Como herencia social: R. Linton.
- b) Como tradición compartida: M. Mead.

3. AUTORES QUE ENFATIZAN LOS ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA CULTURA.

- a) Las normas grupales: C. Wissler, R. Firth, C. Kluckhohn.
- b) Los valores y pautas ideales: D. Bidney, P. Sorokin.

4. AUTORES INFLUIDOS POR EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO.

- ▶ La cultura como un repertorio de estrategias psicológicas, sublimaciones y reacciones estructuradas: E. Roheim.

5. AUTORES QUE MANTIENEN UNA POSTURA FUNCIONALISTA.

- ▶ La cultura se entiende como un conjunto de costumbres y hábitos, que sirven como respuestas a las necesidades humanas: B. Malinowski.

6. AUTORES QUE ACENTÚAN EL CARÁCTER EPIFENOMÉNICO Y SUPERESTRUCTURAL DE LA CULTURA.

- a) La cultura como un reflejo legitimador de las relaciones de producción y las relaciones de clase: K. Marx.
- b) *La cultura entendida como un dispositivo moral que refuerza de la solidaridad y la cohesión social:* E. Durkheim, A. R. Radcliffe-Brown.

7. AUTORES QUE CONCIBEN LA CULTURA COMO "LO ESPECÍFICAMENTE HUMANO".

- ▶ La cultura es lo que distingue a los hombres de los animales: E. Cassirer, M. Herskovits.

8. AUTORES QUE CONTEMPLAN LA CULTURA DESDE UNA ÓPTICA MÁS FORMAL Y ABSTRACTA

- a) La cultura desde sus códigos cognitivos: W. Goodenough.
- b) La cultura desde sus significados y símbolos compartidos: C. Geertz, H. Schneider, V. Turner.

9. AUTORES QUE COMPRENDEN LA CULTURA EN TÉRMINOS DE SUS ESTRUCTURAS.

- ▶ La cultura como urdumbre de estructuras mentales inconscientes: C. Lévy-Strauss.

10. AUTORES QUE ASUMEN EL SIGNIFICADO DE LA CULTURA EN FUNCIÓN DEL NEOEVOLUCIONISMO.

- ▶ La cultura requiere crucialmente de la producción de energía: L. White.

ANEXO 2. ÍNDICE TEMÁTICO SOBRE EL MULTICULTURALISMO²

I. Campo Semántico:

Sociedades plurales, multiétnicas, multinacionales, pluriétnicas, interculturales y transculturales, multiculturales.

SOCIEDADES MULTIRACIALES.

STANFIELD, J. H. *Ethnic Modeling in Qualitative Research*. In: (1994). *Handbook of Qualitative Research*. DENZIN, N. K/ LINCOLN, Y. S. (eds.). USA: Sage, 177. BARTH, F. (1976). (comp). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, 9-18, 36-49.

TRANSNACIONALISMO:

KEARNEY, M. *The Local and The Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism*. *Annu. Rev. Anthropol.*: 24 n° / (1995) 547-565. MATTELART, A. (1993). *Publicité: L'Ère Transnationale*. En: (1993). *Universalia. La politique, les connaissances, la culture en 1992*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 156-162.

TRASCULTURAL /TRASRELIGIOSO/ TRASFINITO.

GÓMEZ MIER, V. *Sobre el diálogo islamo-cristiano*. Ciudad de Dios, V. CCVIII: may.-dic. (1995) 239-241. ROUANET, S. P. *Transculturalismo ou retorno à etnicidade*. (EFCU) Brasil: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 127-136.

II. Contextos culturales específicos

REX, J. *La metrópoli multicultural: la experiencia británica*. *Antropología*: n. 9 / 03 (1995) 21-45. SEVCENKO, N. *São Paulo: un laboratorio cultural sin fronteras*. *Revista de Occidente*: n. 174 / 11 (1995) 36. SALAZAR I CARRASCO, C. *Irlanda. Discursos e imágenes sobre una identidad en conflicto*. *Antropología*: n. 9/ 03 (1995) 47-63. MARTINIELLO, M. *Separación versus unión. La nueva dinámica de la política nacionalista en Bélgica*. *Antropología*: n. 9/ 03 (1995) 65-80. SMITH, G. *¿Federalismo Ruso? Centro, etno-regionalismo y transición*. *Antropología*: n. 9 / 03 (1995) 81-95. DE LA PEÑA, G. *Multiculturalismo. La ciudadanía étnica y la construcción de los Indios en el México contemporáneo*. *Rev. Internacional de Filosofía Política (RIFP)*: n. 6 (1995) 116-140. ROMAN, J. *Un multiculturalisme a la française?* *Espirit*: n. 6 / 06 (1995) 145. FEHLER, M. *Identités en évolution: individu, famille, communauté aux États Unis*. *Espirit*: n. 6/ 06 (1995) 114. JAFFRELOT, C. *Le multiculturalisme Indien à l'épreuve. Le cas des débats constitutionnels*. *L'Année Sociologique*, v. 46: n. 1/ 06 (1996) 187-210. OCHOA GONZÁLEZ, C. *Diálogo entre jóvenes para una Europa multicultural*. *Vida Nueva*: 05 (1997) 42-44. STANFIELD, J. H. *Ethnic Modeling in Qualitative Research*. In: (1994). *Handbook of Qualitative Research*. DENZIN, N. K/ LINCOLN, Y.S. (eds.). USA: Sage, 177. ALUND, A. / SCHIERUP, C. U. (1991). *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society*. Aldershot (USA): Avebury, 192. LÓPEZ SALA, A. MA. *Suecia ante la migración: Desarrollo y evolución de una política multicultural*. *Revista de Migraciones*: n. 4 (1998) 215-240.

III. Categorías clave

1) CIUDADANÍA.

KYMLICKA, W. (1996). *La ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 303. CORTINA, A. (1997). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 265. REQUEJO COLL, F. *Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía*. *RIPF*: n. 7/ 07 (1996) 93-120. ZUBERO, I. (1996). *La construcción de una ciudadanía universal*, en: *Movimientos alternativos de la Sociedad*. Madrid: HOAC, 66-72. REIDY, D. A. *Education for citizenship in a pluralistic liberal democracy*. *The Journal of Value Inquiry*: n. 30 / 06 (1996) 25-42. PALIDDA, S. *Por el reconocimiento universal de la libertad de identificación colectiva como un continuum entre ciudadanía y cosmopolitismo*. *Revista de Educación*: n. 302/ 09-12 (1993) 33-57. BIRNBAUM, S. *Sur la citoyenneté*. *L'Année Sociologique* v. 46: n. 1/ 06 (1996) 57-85.

² Éste anexo pretende ser únicamente un indicador bibliográfico categorial sobre el multiculturalismo, de ningún modo recopila toda la bibliografía existente al respecto. En el caso del campo semántico sólo mencionamos algunas de las categorizaciones dadas en nuestro cap. 3, inciso 1.3 y 3.3, respectivamente pp. 125ss. y 154ss.

2) ETNICIDAD.

HARVEY BROWN, R. *Cultural representation and state formation: discourses of ethnicity, nationality, and political community.* *Dialectical Anthropology*: n. 3-4 / 09 (1996) 265-297. **RIBEIRO, D. / GOMES, M.** *Ethnicity and Civilization.* *Dialectical Anthropology*: n. 3-4 / 09 (1996) 217-238. **CALVO BUEZAS, T.** *Minorías étnicas y antropología aplicada.* *RS Cuadernos de Realidades Sociales*: n. 47-48 / 01 (1996) 45-57. **ZUBERO, I.** *Etnicidad universalismo: identidad y tolerancia.* *Sal Terrae*: n. 980/ 06 (1995) 433-448. **QUANTE, M.** *Die Identität der Person: Facetten eines Problems.* *Philosophische Rundschau*, Bd. 42: Heft 1/ 03 (1995) 35-59. **GARCÍA BARÓ, M.** *El problema antropológico de la identidad.* *Carthagesia X* (1994) 373-384. **BELLO, G.** *Identidad, diferencia y comunidad.* *Laguna. Revista de Filosofía*: n. 2 (1993-94) 113-116. **BERIAIN, J. / LANCEROS P.** (comps.). (1996). *Identidades culturales.* Bilbao: Universidad de Deusto, 205. **ASSMANN, J.** *Collective Memory and Cultural Identity.* *Neo an Interdisciplinary Journal of German Studies.* *New German Critique*: n. 65/ spring-summer (1995) 125-133. **MICHALSKI, M.** *Who we are?* *Sixth Castelgandolfo Colloquium. Identity and Change.* *News Letter* 46. / 07-09 (1994) 1-11. **MANSILLA, H.C.F.** *El dilema de la identidad nacional y el desarrollo autóctono en una era de normas y metas universalistas.* *Sistema*: n. 108/ 05 (1992) 69-85.

3) MIGRACIÓN.

JOPPKE, C. *Multiculturalism and immigration: A comparison of the United States, Germany, and Great Britain.* *Theory and Society*: n. 25 / 08 (1996) 449-500. **VELASCO ARROYO, J. C.** *El reconocimiento de las minorías. De la política de la diferencia a la democracia deliberativa.* *Sistema*: n. 142 / 01 (1998) 63-85. **WEIL, P.** (1993). *Immigration et nationalité: le modèle française à l'épreuve de l'Europe.* En: *Universalia. La politique, les connaissances, la culture en 1992.* París: Encyclopaedia Universalis France, 112-116. **SCHWARTZ, WARREN F.** (1995). *Justice in Immigration.* Canada: Cambridge University Press, 19-135. *Réduire les causes de l'émigration. Le débat actuel sur les réfugiés et les migrants. Déclaration du Comité central des catholiques allemands.* *La documentation catholique*: n. 9, 5 / 05 (1996) 436-444. **A.A. V.V.** (1995). *Immigrati. La sfida di una società multi-etnica.* Caritas Italiana: Piemme, 205. **BELLO REGUERA, G.** *Extranjería y alteridad.* *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, v. 1 (1996) 19-36.

4) FEDERALISMO, NACIONALISMO, DEMOCRACIA.

KYMLICKA, W. *Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo.* *RIFP*: n. 7/ 05 (1996) 20-54. **KRAUS, A. P.** *Problemas de democratización en los estados plurinacionales.* *RIFP*: n. 8/ 12 (1996) 59-80. **MAESSCHALCK, M.** *Fichte et la question nationale.* *Archives de Philosophie*: n. 59 / 07-09 (1996) 355-380. **VIPOND, R. C.** *Liberty & Community. Canadian Federalism and the Failure of the Constitution.* New York: State University of New York Press, 199. **COHN-BENDIT, D. / SCHMID, T.** (1993). *Ciudadanos de Babel. Apostando por una democracia Multicultural.* Madrid: Talasa, 172. **TOURAINÉ, A.** *Le nationalisme contre la Nation.* *L'Année Sociologique*. v. 46: n. 1/ 06 (1996) 17-41. **DIECKHOFF, A.** *La déconstruction d'une illusion. L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel.* *L'Année Sociologique*. v. 46: n. 1/ 06 (1996) 43-55. **MATUSTÍK, M. J.** *Derrida and Habermas on the Aporia of the Politics of Identity and Difference: Towards radical democratic Multiculturalism.* *Constellations* v. 1: n. 3 / 01 (1995) 383-398. **JUDT, T.** *Der neue alte Nationalismus.* *Merkur*, Heft. 12/ 12 (1994) 1047-1064.

5) UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO.

GUARINGLIA, O. *Universalismo y particularismo en la ética contemporánea.* *Revista de Filosofía*, v. VII: n. 11 (1994) 177-198. **WALZER, M.** *Les deux universalismes.* *Espirit*: n. 12/ 12 (1992) 114-133; **LACLAU, E.** *Universalismo, Particularismo y el tema de la Identidad.* *RIFP*: n. 5 (1995) 38-52.

6) GÉNERO.

FRASER, N. *Multiculturalism and Gender Equity: the U.S. 'Difference' debates revisited.* *Constellations*, v. 3 / n. 1 / 04 (1996) 61-72. **A.A.V.V.** *Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación y género.* *Anales de la Cátedra Francisco Suárez (Rev. Monográfica)*: n. 31 (1994) 218. **FRIEDMAN, M.** *Multicultural education and Feminist Ethics.* *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*: n. 2 (1995) 56-68. **FRASER, N.** *Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género.* *RIFP*: n. 8/ 12 (1996) 18-39. **PAL, L. A.** (1993). *Interests of State: the politics of Language, Multiculturalism and Feminism in Canada.* Montreal: Mc Gill-Queen's University Press, 330.

7) IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO.

ELBAZ, M. / HELLY, D. *Modernidad y postmodernidad de las identidades nacionales.* *RIFP*: n. 7/ 05 (1996) 72-92. **GUIBERNAU, M.** *Identidad nacional y cultura.* *Antropología*: n. 9/ 03 (1995) 103-120. **LUCAS, J. DE.** *Sobre las dificultades del proceso de la (re) construcción europea. La identidad, entre el vínculo nacional y la realidad multicultural.* *Debats*: Otoño (1997) 25-35. **GAURON, A.** *Identidad y cultura en Europa.* *Letra*: n. 40/ 07-09 (1995) 27-31. **THOMPSON, N.** (1996). *Political Identities in Conflict: Herodotus in Contention with His Characters.* In: *Herodotus Origins of the Political Community.* Arion's Leap. USA: Yale University Press, 79-141. **BADIE, B.** (1993). *Réveil Identitaire Et Crise de L'État-Nation.* En: *Universalia. Encyclopaedia Universalis, La politique, les connaissances, la culture en 1992.* París: Encyclopaedia Universalis France, 112-116. **DOMPÈNECH, A.** (1995). *Individualismo ético e identidad personal,* en: *El*

Individuo y la Historia. ARAMAYO R., R. / MURGUERZA, J. / VALDECANTOS, A. (compiladores). Barcelona: Paidós, 29-42. **BABÈS, L.** *L'identité culturelle de l'islam et l'expérience du pluralisme*. Mélanges de Science Religieuse: n. 2 / 04-06 (1997) 5-17. **BEN BARKA, M.** *Le Fondamentalisme Américain*. Quête d'identité: n.2 / 04-06 (1997) 19-32. **PANKOW, G.** *L'identité octroyée*. *Espirit*: n.12 / 12 (1992) 42-47. **LARRAIN, J.** *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Chile: Andes Bello edit., 269. **HUNT S./ BENFORD R./ SNOW, D.** (1996). *Marcos de acción y campos de identidad en la construcción*. En: *Complejidad y Teoría Social*. Madrid: CIS, 221-249.

8) CULTURA/ POLÍTICAS DE LA CULTURA.

GRINGON, C. *Cultura dominante, cultura escolar y multiculturalismo popular*. *Educación y Sociedad*: n. 12 (1993) 127-136. **GURRUTXAGA A., A.** *Cultura pública, pluralismo y homogenidad cultural*. *Sistema*: n. 134 / 09 (1996) 77-93. **FRIEDMAN, J.** *The Past in the Future: History and Politics of Identity*. *American Anthropologist*, v. 94: n. 4 / 04 (1992) 837-859. **SMITH, A. D.** (1994). *The Politics of Culture: Ethnicity and Nationalism*. In: *Companion Encyclopaedia of Anthropology, Humanity, Culture, and Social Life*. INGOLD T. (ed.). Great Britain, 706-733. **MONGIN, O.** *Retour sur une controverse: du « politiquement correct » au multiculturalisme*. *Espirit*: n.6 / 06 (1995) 83-101.

9) EDUCACIÓN.

A. A. V.V. *Multiculturalidad*. *Acción Educativa*: n. 101 (1999) 1-57. **AA. V.V.** *Revista de Educación*: n° 302/10-12 (1993) 373 (número monográfico). **APPLE, M. W.** (1996). *Política cultural y educación*, Madrid: Morata, 164. **BANKS, J. / MCGEE BANKS, C.** (1997³). *Multicultural Education. Issues and Perspectives*. U.S.A.: Allyn and Bacon, 3-83. **BLOOM, H.** (1994). *El canon Occidental*, Barcelona: Anagrama, 585. **ROMERA IRUELA, MA. J. / SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I.** *Estudio Comparativo de la Información Bibliográfica sobre Educación Multicultural en las bases de datos de Ciencias de la Educación*. *Bordón*: 44 (01) 1992, 99-107.

10) GLOBALIZACIÓN.

GARCÍA CANCLINI, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalvo, 195. **GIRARDI, G.** *Globalización cultural y su alternativa popular*. *Exodo*: n° 39 / 05-06 (1997) 26-34. **THUAL, F.** *Du national à l'identitaire. Une nouvelle famille de conflits*. *Le débat histoire, politique, société*: n° 88/ 01-02 (1996) 162-170. **HARVEY BROWN, R.** *The cultural costs of a Globalized Economy for India*. *Dialectical Anthropology*: n. 3-4 / 09 (1996) 299-316. **CACCAMO, R./ FERRARA, A.** *Globalizzazione e multiculturalism*, in: *Sociologia e modernità*. E.V. TRAPANENSE (a cura di). NIS, Roma (1997) 309-310. **MCLAREN, P. / GUTIÉRREZ, K.** *Global politics and local antagonisms: Research and Practice as Dissent and Possibility*, en: *A Educação Formal entre comunitarismo e o universalismo*. *Anuário de Educação 95/ 96*. **BARBARA FREITAG ROUANET** (dir.). (EFCU) Brasil: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 27-60.

11) DERECHOS UNIVERSALES Y VALORES.

VEGA, J. M. *Valores universales y derecho a la diferencia*. *Acontecimiento*: n. 17/ 06 (1990) 21-29. **ABOU, S.** (1995). *Diritti e culture dell'uomo*. Torino: Società Editrice Internazionale, 109. **FOLTZ BRUCE, V.** *Values and virtues for education in a pluralistic democracy*. *The Journal of Value Inquiry*: n. 30 / 06 (1996) 19-23. **LUCAS, J. DE** (1994). *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*. Madrid: Temas de Hoy, 243. **GORTÁZAR, C.** (1997-1998). *Derechos humanos y derechos culturales*. Instituto de Fe y Secularidad. Memoria Académica. Anuario 1998-1998. Madrid: Instituto de Fe y Secularidad, 169-177.

12) LENGUAS Y HERMENÉUTICA.

DEPECKER, L. (1997). *Le plurilinguisme et l'avenir des langues*. En: *Universalia. Enciclopedia Universalis, La politique, les connaissances, la culture en 1996*. París: Encyclopaedia Universalis France, 110-115. **EDWARDS J.** (1995). *Multilingualism*. England: Clays Ltd., 254. **MARTÍNEZ G., A.** *Contrastes*. *Revista Interdisciplinar de Filosofía* (1996) 173-190. **BELTRÁN, M.** (1996). *Lenguajes y culturas*. En: *Complejidad y Teoría Social*. Madrid: CIS, 208-285. **SARTORI, G.** *El pluralismo de las interpretaciones*. *Revista de Occidente*: n. 188/ 01 (1997) 131-147. **MARGOLIS, J.** *Symposium: Relativism and Interpretation*. *The Journal of Aesthetics and Art criticism*: n. 1/ Winter (1995) 1-7.

13) PLURALISMO.

RODOTÁ, S. (1992). *La società al plurale*. En: *Repertorio di fine secolo*. Sagitari Laterza: Fondazione Lanza, 59-74. **PARENS, E.** *The Pluralist Constellation*. *Cambridge Quartely of Healthcare Ethics*: n. 4 (1995) 197-206. **ATTILI, A.** *Pluralismo agonista: la teoría ante la política. (entrev. con Chantal Mouffe)*. *RIFP*: n. 8 / 12 (1996). 139-150. **DOGAN, M.** (1996). *La crise de confiance dans les démocraties pluralistes*. En: *Univeersalia. La politique, les connaissances, la culture en 1995*. París: Encyclopaedia Universalis France, 112-117. **CIFUENTES PÉREZ, L. M.** *Pluralismo ético y sistema educativo*. *Razón y Fe*: n. 1 / 04 (1996) 371-385. **HERRERA LIMA, M.** (1997). *Pluralidad cultural y diversidad política*, en: *Filosofía Política, Ideas políticas I y Movimientos Sociales*. QUESADA, F. (ed). Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 13. Madrid: Trotta, 37-55. **BECKER, C. L.** *Places of Pluralism*. *Symposium on Pluralism and Ethical Theory*. *Ethics*: 06/ (1992). 707-719. **WOLF, S.** *Levels of Pluralism*. *Ethics*: 06 / (1992) 785-797.

SKORUPSKI, J. *Value-Pluralism*. Supplement to "Philosophy": n. 40 / (1996) 101-115. **WALZER, M.** *Individus et communautés: les deux pluralismes*. *Espirit*: n. 6 / 06 (1995) 103-113. **HASSNER, P.** *Vers un universalisme pluriel?* *Espirit*: n. 12 / 12 (1992) 102-113. **BERGER, P. L.** *Il problema dell'agire morale nell'età del pluralismo*. *Il Mulino*: n. 353 / 03 (1994) 400-413.

14) CONFLICTO, CHOQUE O GUERRAS DE CIVILIZACIONES.

SWEENEY, J. *Culturas en conflicto*. *Christus*: n. 6 / 11-12 (1996) 18-22. **LABAKI, G. T.** (1991). *Les conflits Communautaires et ethniques dans le monde contemporain*. En: *Univeersalia. La politique, les connaissances, la culture en 1990*. París: Encyclopaedia Universalis France, 7-116. **HUNTINGTON, S. P.** (1997). *El choque de las civilizaciones*. Barcelona: Paidós, 429. **JARÉS, X. R.** *Estudios. El lugar del conflicto en la organización*. *Revista de Educación*: n. 302/ 09-12 (1993) 113-128. **NOGUEIRA VILAS, J.** *Identidad cultural, conflicto cultural y violencia*. *Τελοξ',v.III*: n. 1/ 07 (1994) 109-124. **MONGIN, O.** *À qui profite la grille culturaliste?* *Espirit*: n. 4 / 06 (1996) 33-37. **SHAYEGAN, D.** *Le choc des civilisations*. *Espirit*: n. 4 / 06 (1996) 38-53. **BUEY FERNÁNDEZ, F.** (1995). *Grandes migraciones/ choque entre culturas*, en: *Crisis Industrial y Cultura de la Solidaridad*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 36. **HAMPSHIRE, S.** (1995). *Innocenza ed esperienza. Un'etica del conflitto*. Milan: editore Milano, 240.

Referencias Bibliográficas.

Hemos clasificado la bibliografía en función de tres secciones principales, que corresponden respectivamente a las temáticas de: (1) La Cultura; (2) El Multiculturalismo; (3) La Interculturalidad. Ésta sección se subdivide en las obras consultadas de (a) R. Panikkar, (b) R. Fornet-Betancourt, (c) la Bibliografía General sobre la temática de la interculturalidad y (d) la Racionalidad Intercultural. Al final, (4) la Documentación Oficial consultada.

1. CULTURA.

- A.A. V.V. (1993). *Filosofía de la historia*. REYES MATE, M. (ed.). Madrid: Trotta, 308.
- A.A.V.V. (1957). *Cultura*. Enciclopedia Filosófica, v.1, Italia: Editrice G. C. Sansoni Firenze, 1369-1372.
- AA. VV. (1997). *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Bilbao: Universidad de Deusto, 17-67, 281-337, 345-383, 385-445.
- AA.VV. (1995). *La revolución especulativa: el nacimiento del idealismo*, v.1. En: Política, Cultura y Sociedad, Historia Analítica de las Humanidades (FIES), 637-652.
- AA.VV. (1996). *The Translatability of cultures. Figurations of the Space Between*. BUDICK, S. / WOLFANG, I. (eds.). California: Stanford University Press, 348.
- ABBAGNANDO, N. (1997). s.v. *Cultura*. En: Diccionario Filosófico. México: FCE, 272-273.
- (1995). s.v. *Civilización*. En: Diccionario Filosófico. México: FCE, 171-173.
- ADAMS, M. S. (1997). *World view*. In: *A Society fit for Human Beings*. New York: State University of New York Press, 48-54.
- AGUILERA REJÍA, B. (1971). *El conflicto multicultural*. Documentación Social: n. 97/ Oct.-Dic. (1994) 34-56.
- AGUIRRE, A. (1988). *Cultura*. En: Diccionario Temático de Antropología. Barcelona: PPU, 208-217.
- (1988). *Etnología*. En: Diccionario Temático de Antropología. Barcelona: PPU, 337-342.
- ALBAR GONZÁLEZ, D. G. (1988). *Cultura, culturas, subcultura*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 233-235.
- ALBERCROMBIE, N. / HILL, S. / TURNER, B. S. (1986). *Cultura*. En: Diccionario de Sociología. Madrid: Ediciones Cátedra, 67-68.
- ALEXANDER, J. C. / SEIDMAN, S. (eds.). (1994⁴). *Culture and Society. Contemporary Debates*. New York: Cambridge University Press, 355.
- ALONSO, M. (1982²). *Cultura*. En: Enciclopedia del Idioma. Madrid: Aguilar, 1306.
- ANDERLE, O. *La subversión de la historia*. Revista Diógenes: n. 9/ 03 (1955) 55-68.
- APARICIO, R. *Sociología de la cultura*. Madrid: Narcea, 149.
- ARISTÓTELES. *Metaph. Z 1, 1028^a 10-12; ó* -(1943). *Metafísica. Libro Séptimo: I, p. 141*. Bs. As.: Espasa-Calpe, 312.
- ARRILLAGA, L. (1988). *Cultura, culturas, subcultura*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 235-241.
- ATKINSON R., F. (1988). *The Philosophy of History*. In: PARKINSON G., H. R. (ed.). *Encyclopaedie of Philosophy*. Great Britain: Routledge, 807-830.
- BACHOFEN J., J. (1978). *El derecho natural y el derecho histórico*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 72.
- BARTH, F. (comp.). (1979). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, 9-18; 36-49.
- BEALS, R. L./HOLJER, H. (1981). *Introducción a la antropología*. Madrid: Aguilar, 812. (Especialmente caps. 1-3).
- BEATTIE, J. (1993³) *Otras culturas: Objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social*. México: FCE, 357.
- BENETON, P. (1975). *Histoire de mots culture et civilisation*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 165.
- BERDICHEWSKY, B. (1990). *Indigenismo-Indianidad*. Boletín de Filosofía: n. 9/ (1997-1998) 210-218.

- BIDNEY, D.** (1977). *Cambio cultural*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, **SILLIS, D. L.** (dir.), v. 3, Madrid: Aguilar, 311-314.
- BLANCH, A.** *Dimensión liminar de la cultura moderna*, en: Instituto de Fe y Secularidad, Memoria Académica, 1992-1993, Madrid, 115-122.
- BOILEAU, A. M.** (1986). *Etnocentrismo*. En: Diccionario Sociológico. **DEMARCHI, F.** (dir.). Madrid: Paulinas, 685-700.
- BOSSLE, L.** (1982). *Cultura*. En: Dizionario di Psicologia. (A cura di) **ARNOLD, W. / JÜRGEN EXSENCH, H. / MEILI, R.** Roma: ed. Pauline, 288-289.
- BOWEN, J.** (1997). *Historia de la educación Occidental. La civilización de Europa. Siglos VI-XVI*. T. II, Barcelona: Herder, caps. VI-XII (Especialmente pp. 26-36).
- BRUGER, W.** (1953). *Cultura*. En: Diccionario de Filosofía, v.1, Barcelona: Herder, 86-88.
- BUENO, G.** (1987). *Etnología y utopía*. Madrid: edic. Juncar, 136. (Especialmente caps. 1-4).
-(1996). *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa ibérica, 1-45; 208-214.
- BUEY F, F.** (1995). *Tradición e Ilustración en la Crítica de la Barbarie. La variante Latina*, en: **A.A. V.V. Latinos. La cultura latina en la frontera del nuevo siglo. Granada: Comares, 59-68.**
- BUSSLE, L.** (1982). *Cultura. Dizionario de Psicologia*. A cura di **ARNOLD, W. / EXSENCH H., J. / MEILI, R.** Roma: edic. Pauline, 288-289.
- BUXÓ REY, MA. DE J.** (1984). *Cultura en el ámbito de la cognición*. En: **AA. VV.** (1984). *Sobre el concepto de cultura*. Textos de Antropología. Barcelona: edit. Mirte, 31-60.
- CALVO BUEZAS, T.** (1988). *Cultura política*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 241-243.
-(1996). *Etnología*. En: Diccionario Sociológico. **DEMARCHI, F.** (dir.). Madrid: Paulinas, 701-703.
- CAMILLERI, C.** (1985). *Antropología cultural y educación*. Unesco.Suiza: Presses Centrales, Lausana, 166.
- CARNERO, R. L.** (1977). *Adaptación cultural*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, **SILLIS, D. L.** (dir.), v. 3, Madrid: Aguilar, 317-320.
- CASARES, J.** (1979). *Cultura*. En: Diccionario Ideológico de la Lengua Española. Barcelona: Gustavo Gil, 244-245.
- CASTILLO CASTILLO, J.** (1997). *La irresistible ascensión de las máquinas del tiempo*. RIS: 39-56.
- CENCILLO, L. / GARCÍA, J. L.** (1976²). *Antropología cultural. Factores psíquicos de la cultura*. Parte III. Madrid: Guadiana, 613-638; 638-649.
- CHARTIER, R.** (1992). *El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa, 45-62; 63-80.
- CHIAVACCI, F.** (1977²). *Cultura*. En: Dizionario Teologico Interdisciplinare, v. I, Torino: Marietti, 667.
- CHICLET, C.** (1994). *L'implosion Yougoslave*. En: Enciclopaedia Universalis. Paris: Enciclopaedia Universalis France, 162-168.
- CHIPRA, R.** *La cultura come sintesi di storia e di scienza (la cultura come saggezza)*. Incontri Culturali: 12 (1979) núms. 1-2, 84-92.
- CHOMSKY, N.** (1996). *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Barcelona: Crítica, 386.
- CHOMSKY, N. / RAMONET I.** (1996). *Cómo nos venden la moto*. Barcelona: Icaria, 102.
- CLEMENTE, M.** (1988). *Subcultura*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 243-245.
- COBO I CUCCURULL, J.** (1995) *A propòsit de la interculturalitat: Reflexions sobre la (im) possibilitat d' una cultura universal*. Interculturalitat. III Simposi 'Pensament en la Fe'. Octubre 1995. Barcelona: Christianisme i Justícia, 52-68.
- CONRAD MARTIUS-GAUNILONE** (1962²) s.v. *Cultura*. Enciclopedia Filosofica 2, Italia; G.C. Sansoni Editore, 210.
- COROMINAS, J.** (1980). *Cultura*. En: Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana, v. I, Madrid: Gredos, 980.
- COSTANZO, G.** (1988⁴). *La cultura*, in: **TOSCANO M.A.** (a di cura). *Introduzione alla sociologia*, Milano: Angeli, 489-525.
- CZAPLICKA, J. / HUYSSSEN, A. / RABINBACH, A.** (1995). *Introduction: Cultural History and Cultural Studies: Reflections on a Symposium*. NEO an interdisciplinary Journal of German Studies. New German Critique: n. 65/ spring-summer (1995) 3-17.

- DE LA PEÑA, G. (1998). *Articulación y desarticulación de las culturas*, en: *Filosofía de la cultura*. SOBREVILLA, D. (ed.). Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 15. Madrid: Trotta, 101-129;
- DE OLIVEIRA C., J. P. (1986). *La dimensione mondiale dell' etica*. (Atti. dell' XI congresso nazionale dei teologi moralisti. Roma, 2-3 aprile 1985). Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 87.
- DÍAZ POLANCO, H. *Pueblos indios y autonomía en México*. Revista. 'jaguar-venado' guatemalteca de cultura y política, año 1/ 01 (1994) 27-32.
- DÍAZ, C. (1995). *Cultura*. En: Vocabulario de Formación Social. Valencia: Edim, 96-99.
- DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO LABOR. (1996). s.v. *Cultura*. t. II, Barcelona: Labor, 784-785.
- DIEMER, A. / FRENZEL, I. (1965). *Kulturphilosophie*. In: Das Fischer Lexikon Philosophie. Frankfurt am Main: Fisher Bücheri Gmhb, 122-129.
- DIMITRIJEVIC, V. *Tragedy or Melodrama. Ethnic Conflict in Yugoslavia in the International Context*. Études / sept.-déc. (1994) 7-22.
- DONATI, P. (1997). *Cambio social y pensamiento sociológico*, en: *V. Conversaciones Internacionales de Historia*. VÁZQUEZ DE PRADA, V. / OLÁBARRI, I./ CAPISTEGUI, F. J. (eds.).Universidad. de Navarra, Pamplona: Eunsa, 1-52.
- DUQUE, F. (1995). *El sitio de la Historia. Historia del pensamiento y la cultura*. Madrid: Akal, 85.
- EDWARDS, P. (dir.). (1967). *Culture*. The Encyclopedia of Philosophy II, USA: The Macmillan and Free Press, New York/ Collier-Macmillan Limited/ London, 273-275.
- ELEY, G. *What is cultural History?*. Neo an Interdisciplinary Journal of German Studies. New German Critique: n. 65/ Spring-Summer (1995) 19-36.
- ENCICLOPEDIA ITALIANA «TRECANNI» DI SCIENZE, LETTERE ED ARTI. (1949). s.v. *Historia de la cultura*. Roma, 103-104.
- ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA EURO-AMERICANA. (1993). s.v. *Cultura*, t.XVI, Barcelona: Hijos de J. Espasa Editores, 980, 1105-1106.
- ENZYKLOPÄDIE PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTS THEORIE 2. (1984). *Kultur*. Hrsg. Mittelstraß, J. Mannheim-Vien- Zurich-: Wissenschaftsverlag Bibliographisches, 508-513.
- ESLIN, J. C. (1986). *La cultura*, en: *Iniciación a la práctica de la Teología*, 1.5, LAURET, B/ REFOULÉ, F. (dirs.). Madrid: Cristiandad, 135-148.
- EUROPÄISCHE ENZYKLOPÄDIE ZU PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTEN (1990). *Kultur*. Hrsg. von H. J. Sandkühler, in Zusammenarbeit mit dem Instituto Italiano Per Gli Studi Filosofici Napoli, Bd. 2, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 900-903.
- FASSIN, D. *Le cinquième centenaire et le problème indien*. *Espirit*: n. 12/ 12 (1992) 16-29.
- FAVRE, H. *L' Indigénisme*. En: *Universaalia. Enciclopedia Universalis*. París: Enciclopedia Universalis France, 123-129.
- FEBVRE, L. et. al., (1930). *Civilisation, le mot et l'idée. Discussions*, París: La Renaissance du livre, 144.
- FERNÁNDEZ, D. *Los Derechos Humanos en México*. *Razón y Fe*: t. 223 (1996) 49-63.
- FERRATER MORA, J. (1994). *Cultura*. En: *Diccionario de Filosofía*, v.1, Barcelona: Ariel, 762-766.
- FERRY, L. (1992). *The System of Philosophies of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 19-99.
- FROMM, E. (1996). *La importancia de la psicología social para revisar aspectos de la teorías psicoanalítica*. En: *Espíritu y Sociedad*. [Obra Póstuma, 1937], n. 6. México: Paidós, 35-57.
- GALTUNG, J. (1996). *Peace by peaceful means. Peace and Conflict, Development and Civilisation*. London-California-New Dehli: PRIO; 211-240; 253-264.
- GALTUNG, J. / NISHIMURA, F. *Estructura, cultura y lenguas: un ensayo comparativo de las lenguas Indo-europeas, el chino y el japonés*. *Campus, Revista. de Alicante*: n. 8, Primavera/ Verano (1986) 24.
- GARCÍA SEGLAS, F. (1996). *La teoría social en la posmodernidad: ciencia y feminismo*. En: *Complejidad y teoría social*. AGOTE-POVEDA PÉREZ, A. / SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. (eds.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas: CIS, 103-104.
- GARCÍA, V. (1999). *La inculturación: Aspectos Teológico Pastorales*, en *Una ética de la liberación para África*. Madrid: PS, 13-59.
- GAVALDÀ, J. V. *El 92 en el mando a distancia*. Centro de Semiótica y teoría de espectáculo. Universidad. València & Asociación Vasca de Semiótica. Eutopia 2ª época, v.17: (1993) 1-26.

- GEERTZ, C. (1996⁶). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1-387.
- GERBOR, P. (1982). *Europa cultural y religiosa de 1815 a nuestros días*, Barcelona: Labor, 1-97.
- GINER, S. (1996). *Cultura*. En: Sociología. Barcelona: Península, 74-87.
- GIORELLO, G./ MIEGGE, M./ RUBBOLI, M./ TOURN, G. (1994). *Modernità Politicae Protestantismo*. Torino: Caludiana editrice, 223-236.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. *Introducción. Manifiesto del Parlamento Mundial de las Religiones*. Isegoría: n.10 /10 (1994) 5-8.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, J. L. (1995). *Pensamiento de la liberación*. Madrid: Ege ediciones, 232.
- GÓMEZ PEÑALVEZ, P. (1997). *Diferencia*. En: Diccionario del Pensamiento Contemporáneo. MORENO VILLA, M. (dir.). Madrid: San Pablo, 354-358.
- GONZÁLEZ CARDENAL, O. (1985). *Cultura abierta*, en: *El poder de la conciencia*. Madrid: Espasa Calpe, 87-99.
- GORDON, S. (1978). *Cultural evolution*. In: *History and Philosophy of Science*. Great Britain: Mackays of Chaathan plc., Kent, 512-513.
- GRANDE ENCICLOPÉDIA PORTUGUESA E BRASILEIRA. (1945). s.v. *Cultura*, v. 8, Lisboa-Río de Janeiro: Editorial Enciclopédia, 225.
- GRIMM, J./ W. (1860). *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 2, 11, Leipzig: [Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co.Kg./ Oktober München (1984)].
- GROTANELLI DI VIRNIGI, L. (1966). *Ethnologica*. In: *L' Homo e la Civiltà*, v. 1. Milano: Labor, 54-58.
- GURVITCH, G. (1963¹²). *La multiplicité de temps sociaux*, en: *La Vocation actuelle de la Sociologie*, t. 2, París: PUF: 325.
- HABERMAS, J. (1996). *Sobre el desarrollo de las ciencias de las ciencias sociales y de las ciencias del espíritu en la República Federal de Alemania*, en: *Textos y Contextos*. Barcelona: Ariel, 223-230.
- HALL, J. R. / NEITZ, M. J. (1993). *Culture. Sociological Perspectives*. New Jersey: Prentice-Hall Inc. 65-190.
- HAMILTON, P. (1989). *Culturalisme and Culture*. En: *A Critical Dictionary of Sociology*. Great Britain: Routledge and the University of Chicago, 93-100.
- HENRIOT, P. (1990) *Culture*. En: *Enciclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophiques*. París: PUF, 535-537.
- HERSKOVITS M., J. (1969³). *El hombre y sus obras*. México: FCE, 789. (Especialmente pp. 30-80).
- HESSELGRAVE, D. J. (1991). *The importance of how we know what we know*, in: *Comunicating Christ Cross-Culturally*. Michigan: Zondervan Publishing House, 289-295.
- (1991²). *Communicating Christ Cross-Culturally*. Michigan: Zondervan Publishing House, 163-173.
- HESSELGRAVE, D. J. *Dimensions of Cross-cultural Communication*. *Practical Antropology*: 19 /jan-feb.(1972) 1-12.
- HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. (1975). *Kultur, Kulturphilosophie*. Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Band 4, Basel / Stuttgart: Schwabe & Verlag., 1310-1324.
- HOLENSTEIN, E. *Human Equality and Intra- as well as Intercultural Diversity*. *The Monist. An International Journey of General Philosophical Inquiry*, v. 78: n. 1/ 01 (1995) 65-79.
- HONDERICH, T. (1995). *Culture*. En: *Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press, 172-173.
- HOYNINGEN-HUENE, P. (1998). *Las interrelaciones entre la filosofía, la historia y la sociología de la ciencia en la teoría del desarrollo científico de Thomas Kuhn*, en: *Alta tensión: Filosofía, sociología e historia de la ciencia*. SOLÍS, C. (comp.) Barcelona: Paidós Ibérica, 95-110.
- HUNTER, A. (1993). *Cultura*. En: ROTTErr, H./ VIRTTER, G. (eds.). *Nuevo Diccionario de Moral Cristiana*. Barcelona: Herder, 116-120.
- HUNTER, E. D./ WHITTEN, P. (1981). *Cultura*. En: *Enciclopedia de Antropología*. Barcelona: edic. Belaterra, 197-198.
- JORDAN, J. A. (1996). *Propuestas de educación intercultural*. Barcelona: CEAC, 19ss.
- JULIANO, MA. D. (1981) *Cultura popular*. En: *Cuadernos de Antropología*, n. 6. Barcelona: Anthropos, 70.
- KEITH, N. W. (1997). *Reframing International Development. Globalism, Postmodernity, and Difference*. California-London- New Dehli: Sage Publications Inc., 232.

- KNITTER P., F. *Una ética mundial: necesidad y dificultad*. Theologica Xaveriana 46: n.118/ abr.-jun (1996) 141-154.
- KONERSMANN, R. (Hrsg.). (1996). *Kulturphilosophie*. Germany: Reclam Verlag Leipzig, 376.
- KRAFT, C. H. (1979). *Christianity in culture. A study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll New York: Orbis Books, 433.
- KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. In: Harvard University Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers, v. 47, 1, Bambrige, Mass. The Museum, 223.
- KUHN, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Méx: FCE, 319.
- KÜNG, H. (1991). *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta, 176.
- KÜNG, H./ KUSCHEL, K. (1993). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid: Trotta, 109.
- KUSCH, R. (1976). *La geocultura del hombre americano*. Bs. As. Fernando García Cambeiro, 158.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (ed). (1995). *Fronteras culturales*. En: AA. VV. *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza, 30-44.
- (1996). *Sociedades de cultura, sociedades de Ciencia*. Oviedo: Ediciones Nobel. 262.
- LAMO DE ESPINOSA, E. / GARRIDO, J. M. C. (1994). *La ilustración y el pensamiento conservador: dos tradiciones de la sociología del conocimiento*. Madrid: Alianza, 147-173.
- LANDLADE, A. (1985¹⁵). *Culture*. En Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. París: Presses Universitaires de France, 199-200.
- LANGON, M. *Geocultura*. Boletín de Filosofía (Chile): n. 9 (1997-98) 116-127.
- LAUREBÇO, E. (1995). *Disgresión sobre la Latinidad*, en: A.A. A.A. *La cultura latina a finales del nuevo siglo*. Granada: edit. Comares, 17-23.
- LE GOFF, J. (1983). *Tiempo, Trabajo y Cultura en el Occidente Medieval*. Madrid: Taurus, 173-180; 189-208.
- LEWANTIN, R. C. (1984²). *La diversidad humana*. Barcelona: Labor, 162.
- LINDHOLM, C. (1995). *Cultural Anthropology*. In: WIGHTMAN FOX, R./ KLOPPENBERG, J. T. (eds). *A companion to American Thought*. USA: Blackwell Publishers, 158-159.
- LÓPEZ QUINTAS, A. (1993). *Cultura y el sentido de la vida*. Madrid: PPC, 235.
- LORITE MENA, J. (1995). *Las sociedades sin Estado. El pensamiento de los Otros*. Madrid: Edikal, 70.
- LOWIE R., H. *El mesianismo primitivo y un problema etnológico*. Revista Diógenes: n.19/ 09 (1957) 87-100.
- MADAULE, J. *Una interpretación biológica y mística de la historia*. Revista Diógenes: n.13/ 03 (1956) 39-57.
- MALINOWSKI, B. (1931). *Culture*. In: Social Science Encyclopaedia. London: Macmillan, v. IV, 631.
- MAMO, D. (1986). *Cultura*. En: Diccionario Sociológico. DEMARCHI, F. (dir.). Madrid: Paulinas, 450-457.
- MARSAL, J. F. / GARMENDIA, J. A. (1975). *Cultura*. En: Diccionario de las Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Políticos, v.1, Madrid: U.N.E.S.C.O., 599-603.
- MARTÍNEZ M., T. (1996). *Muchas culturas. Sobre el problema filosófica y práctico de la diversidad cultural*, en: *Lo propio y lo ajén. Interculturalidad y Sociedad Multicultural*. U. KLESSING-REMPEL, (comp.) / A. KNOOP, A. (coord.). México: Plaza y Valdés, 19-47.
- MARTINEZ VEGA, U. (1976). *Cultura*. En: Diccionario de Filosofía Contemporánea. Salamanca: Sígueme, 104.
- MATHIEU, V. (1967²). *Civiltà*. En: Enciclopedia Filosofica 2, Conrad-Martius-Gaunilone, Italia: G.C. Sansoni Editores, 1437-1440.
- (1967²). *Cultura*. En: Enciclopedia Filosofica 2, Conrad-Martius-Gaunilone, Italia: G.C. Sansoni Editores, 208-210.
- MATTELART, A. (1995). *Exception ou spécificité culturelle: Les enjeux du G.A.T.T.* En: (1995). Enciclopedia Universalis. París: Enciclopedia Universalis France, 138-143.
- MAURER, R. (1973). *Kultur*. Handbuch philosophischer Grundbegriffe, bd. 2, hrsg. von KRINGS, H./ BAUMGARTNER, H. M. / WILD, CH. München: Kösel Verlag, 823-832.
- MCDONALD, C. (1998). *Evolutionary perspectives on ethics*. In: Encyclopaedia of Applied Ethics, v.2, U. K.: University of Central Lancashire, Academic Press, 189-196.

- MCNEILL, W.H. (1993) *Los contactos entre las civilizaciones y el cambio social*. En: (1997). VÁZQUEZ DE PRADA, V. / OLÁBARRI I./ CAPISTEGUI, F. J. (eds.). *V. Conversaciones Internacionales de Historia*, Universidad. de Navarra, Pamplona: Eunsa, 227-246.
- MÉNDEZ R./ MOLINERO F. (1992). *Geografía y Estado. Introducción a la geografía política*. Madrid: Cincel, 187-217.
- MICHELLE, F. (1994). *Working the Hyphens. Reinventing Self and Other in Qualitative Research*. In: *Handbook of Qualitative Research*. DENZIN, N. K./ LINCOLN Y.S. (eds.). New York: Sage Publications, 70-81.
- MOMIGLIANO, A. *Cien años después de Ranke*. Revista. Diógenes Trimestral: n. 7/ 09 (1954) 67-74.
- MONTANI, M. (1996). *Filosofía de la cultura. Problemi e prospettive*. Roma: LAS, Biblioteca di Scienze Religiose, n. 97, 319. (Especialmente pp. 13-114).
- MORENO REJÓN, F. *Antecedentes históricos de la teología política y de la liberación en América Latina*. *Moralía*: núms. 31-32 (1986) 509-521.
- MORIN, E. / KERN, B. A. (1993). *Tierra-Patria*. Barcelona: Kairós, 221.
- MOSTERÍN, J. (1993). *Filosofía de la cultura*, Madrid: Alianza, 179. (Especialmente pp.15-71)
- NELSON LIMERICK, P. (1995). *Frontier*. In: *A Companion to American Thought*. WIGHTMAN FOX, R. / KLUPPENBERG, J. T. (eds.). USA (1995)/ U. K. (1998): Blackwell Publishers Ltd., 225-259.
- NIEDERMANN, I. (1941). *Kultur, Werden und Wanlungen des Begriffes und seiner Ersätzbegriffe von Cicero bis Herder*. Firenze: Bibliopolis, 249.
- NIETO CÁNOVAS, C. (1995). *Gurvitch Georges: de la filosofía a la sociología del conocimiento*. Instituto de la Cultura, «Juan Gil-Albert»(Diputación de Alicante) 103-142.
- (1997). *La dimensión cultural. Una aproximación a la Sociología de la Cultura*. Instituto de la Cultura, «Juan Gil-Albert»(Diputación de Alicante), 269.
- NISBET, R. (1988). *Cambio social*. En: A.A. V.v. *Cambio social*. Madrid: Alianza, 12-51.
- (1995). *Conservadurismo*. Madrid: Alianza, 169.
- NOUVEAU PETIT LE ROBERT. *DICTIONNAIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE I*. (1993). s.v. *Culture*, Montreal: Dictionnaires Le- Robert- Paris, 524-525.
- NUEVA ENCICLOPEDIA LAROUSSE (1984³) s.v. *Civilización*, v. 4. Barcelona-Madrid: Planeta, 2015-2016.
- (1984³) s.v. *Cultura*, v. 5, Barcelona-Madrid: Planeta, 2527-2528.
- OAKESHOTT, M. (1983). *On history and other Essays*. G. Britain: The Camelot Press Ltd, Southampton, 97-118.
- OLABARRIETA, B. *La última gran revolución del siglo*. Revista. Ya. 3/ 12 (1995) II-III. *Guerra de baja intensidad en el sur de México*. Bol. Apuntes Sur Norte, 15/ 11 (1996) 1-4.
- OLAGÜE, I. *La geopolítica contemporánea y el cuadro geográfico*. Revista. Diógenes: n. 27/ 09 (1959) 29-48.
- ORTÍZ- OSÉS, A. (1998). *Surgimiento y evolución de las culturas*, en: SOBREVILLA, D. *Filosofía de la cultura*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, n.15. Madrid: Trotta, 75-100.
- PARÍS, C. (1994). *Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica*, en: (1998). *Filosofía de la cultura*. SOBREVILLA, D. (ed.). Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, n.15. Madrid: Trotta, 243-261.
- PARKER, C. *Cultura*. Boletín de Filosofía (Chile): n. 9 (1997-1998) 95-115.
- PASCHOAL RANGEL, PE. *Exercício de Desmitificação*. *Atualização Belo Horizonte* n. 260 / mar.-abr. (1996) 111-128.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995). *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta, 310.
- POLIN, R. (1993). *Adieu à la philosophie de l' histoire*. In: *La création des cultures*. París: PUF, 1-28.
- POLÍTICA, CULTURA Y SOCIOLOGÍA. *HISTORIA ANALÍTICA DE LAS HUMANIDADES*. (1995). *LIV Liberalismo, Romanticismo y Nacionalismo*, v. 1, Barcelona: ediciones Internacionales Universitarias (FIES), 643-652.
- R. CROLLIUS, A. *Inculturation an the Meaning of culture*, 57. *Gregorianum*: 61/ (1980) 253-274.
- RAINER H., E. (1996). *Conflicto entre lenguas, discursos y culturas en el México indígena: ¿La apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio?*, en: *Lo propio y lo ajén. Interculturalidad y Sociedad Multicultural*. KLESSING-REMPEL, U. (comp.)/ KNOOP, A. (coord.). México: Plaza y Valdés, 149-192.
- RAMOS TORRE, R. (1997). *La ciencia social en busca del tiempo*. Revista Internacional de Sociología. CSIC, 11-37.

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1984²⁰). s.v. *Civilización*. t.I, Diccionario de la Lengua Española. España: Espasa Calpe, 322.
- (1984²⁰). s.v. *Cultura*. Diccionario de la Lengua Española, t.I, España: Espasa Calpe, 415-416.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (1990). s.v. *Cultura*. En: Diccionario de Autoridades, v. I, Madrid, Gredos, 699-700 (edic. facsímil).
- REALE, G. / ANTISERI, D. (1988). *La epistemología postpopperiana*, en: *Historia del pensamiento filosófico y científico*, v. III. Barcelona: Herder, 908-921.
- REINHART, M. (1973). *Kulturphilosophie. Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. II, Hrsgs. KRINGS, K. / BAUMGARTNER, H. M. / WILD, CH. München: Kösel-Verlag, 823-832.
- REMOLINA, G. *Problemática de la evangelización de la cultura*. *Stromata*: 41 (1985) 233-237.
- RODMANN, M. C. *Empowering Place: Multilocality and Multivocality*. *American Anthropology*, v. 94: n. 4/ sept. (1992) 640-652.
- ROMERO, J. L. (1944). *Bases para una morfología de los contactos de cultura*. Bs. As.: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 85.
- ROSSI, I. / O' HIGGINS, E. (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama, 204.
- RUDEL, C. *Chiapas: la voix des Indiens*. *Études*: 04 (1996) 437-448.
- SABANES PLOU, D. (1996). *Global Communication. Is there a Place for Human Dignity*. Geneva: WCC Publications, 74.
- SAID W., E. *Cultura, identidad e historia*. *Letra*, ene-feb. (1997) 4-13.
- SÁNCHEZ, J. E. (1992). *Geografía política*. Madrid: Síntesis, 224.
- SCANONNE, J. C. (1976). *Cultura popular y discernimiento*, en: *Teología de la liberación y praxis popular*. Sigüeme: Salamanca, 63-126.
- (1985). *Pastoral de la cultura hoy en América Latina*. *Stromata*: 41 (1985) 363-368.
- SCARTEZZINI, R. (1996). *Las razones de la universalidad y de la diferencia*, en: *Universalidad y Diferencia*. GINER, S. / SCARTEZZINI, R. (eds.). Madrid: Alianza, 17-32.
- SCHREITER, R. J. *Faith and Cultures: Challenges to a World Church*. *Theological Studies*: n. 50 (1989) 744-760.
- SCHWEITZER, A. (1990). *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie*. München: Beck'sche Reihe, 372.
- SCOTTI, P. (1967²). *Cultura, Filosofia della*. En: *Enciclopedia Filosofica 2*, Conrad-Martius-Gaunilone, Italia: G.C. Sansoni Editores, 210-212.
- SERRANO GÓMEZ, E. *Las figuras del «otro» en la dimensión política. La dimensión moral del conflicto*. *RIPF*: n.8 (1996) 41-58.
- SHORE, B. *Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition*. *American Anthropologist*, v. 93: n. 1/ 03 (1991) 9-22.
- SIMON, J. *Symposium Zu: Günter Abel: Interpretationswelt. Welten und Ebenen*. *Dtsch. Z. Philos*: 44 (1996) 855-856.
- SINGER, M. (1974). *Cultura*. En: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. SILLIS, D. L. (dir.), v. 3, Madrid: Aguilar, 298-299.
- SINOR, D. *Los bárbaros*. *Revista Diógenes*: n. 18/ 06 (1957) 53-68.
- SLABY R., J. / GROSSMANN, R./ ILLING, C. (1994¹¹). *Kultur*. Diccionario de las Lenguas Española y Alemana, t.II. Barcelona: Herder, 653-654.
- SOBREVILLA, D. (ed.). (1998). *Filosofía de la cultura*. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 15. Madrid: Trotta, 278.
- SPINELLI, M. *Filósofos Présocráticos. Premeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: edipicurs, 167-242; 273-341.
- STANFIELD II, J. H. (1994). *Ethnic Modeling in Qualitative Research*. In: *Handbook of Qualitative Research*. DENZIN, N. K./ LINCOLN Y.S. (eds.). New York: Sage, 1-22;175-185.
- STAVENHANGEN, R. (1996). *Derechos indígenas y derechos culturales*, en: *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y Sociedad Multicultural*. KLESSING-REMPEL, U. (comp.)/KNOOP, A. (coord.). México: Plaza y Valdés, 71-96.
- SUESS, P. (1990). *Inculturación*. En: *Mysterium Liberationis*. ELLACURÍA, I. / SOBRINO, J. (eds.), v. III, 383-390.

- TAUCHINITZ, B. (1897³) *Kultur*. Nuevo Diccionario Alemán-Español y Español-Alemán. Leipzig: D. L. Tulhausen Verlag, Band II, 404-405.
- THE NEW ENCICLOPAEDIA BRITANNICA (1990¹⁵) s.v. *cultural evolution*. In: [MICROPEDIA/ READY REFERENCE], v.3., U.S.A.: Enciclopedia Britannica, 782-783.
- THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY. (1932). art. *Culture*, v.III. Así como: THE OXFORD DICTIONARY OF ENGLISH ETYMOLOGY (1966). s.v. *Culture*, Great Britain: ed. C.T. Onions, 234-235.
- THE SHORTER OXFORD ENGLISH DICTIONARY ON HISTORICAL PRINCIPLES. (1973). s.v. *Culture*. v. I Prepared by William Little, H. W. Fowler and Jessie Courson. Great Britain: Oxford University Press, 470-471.
- TOLOSANA, C. (1997). *Contribución de la antropología cultural al cambio social*, en: A.A. V.V. (1997). VÁZQUEZ DE PRADA, V. / OLÁBARRI, I. / CAPISTEGUI, F. J. (eds.). *V. Conversaciones Internacionales de Historia*. Universidad de Navarra, Pamplona: Eunsa, 113.
- TORNOS A. (1995). *Del giro antropológico al giro textual: hombres y textos*. En: *Cuando hoy vivimos la Fe*. Madrid: San Pablo, 71-94.
- URDANOZ, T. (1978). *Historia de la Filosofía*, v. VI. Madrid; BAC, 85-165; 326-354.
- VALLS, A. (1995²). *Introducción a la antropología y fundamentación de la evolución y de la variación biológica del hombre*. Barcelona: Labor, 38-62; 491-517.
- VARELA, J. / ÁLVAREZ-URÍA, F. (1994). *La crisis de los paradigmas sociológicos. El papel de la teoría de Michel Foucault*, v.65, Eutopías 2°. Época: Documentos de Trabajo. Centro de Semiótica y teoría del espectáculo. Universitat de València & Asociación Vasca de Semiótica, 34.
- VILANOVA, E. (1993).« *Prólogo*», en: PANIKKAR, R. *La nueva inocencia*. Estella (Navarra) ed. Verbo Divino, 9-24.
- VOGT, E. Z. (1977). *Cambio cultural*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, SILLIS, D. L (dir.), v. 3, Madrid: Aguilar, 320-322.
- WAHRING, G. (1968). *Kultur. Wahring Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh: Bertelsmann Lexicon- Verlag., 2187.
- WALLERSTEIN, I. *The invention of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of our Historical Systems, Geography*. Journal of the Geographical Association, LXXIII, 4, (1988) 289-297.
- WEBSTER'S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY. (1986). s.v. *Culture*. Enciclopedia Britannica, v. I, U.S.A.: Merriam-Webster, 552-553.
- WEBSTER'S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY. (1990¹⁵) s.v. *cross-cultural*. In: Enciclopedia Britannica, v.1, U.S.A.: Merriam-Websters, 541.
- WHITE, A. L. (1977). *Culturología*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, SILLIS, D. L (dir.), v. 3, Madrid: Aguilar, 314-316.
- WIEDENHOFER, S. (1998). *The logic of Tradition*, in: *Zur Logik religiöser Traditionen*. Schoppelreich, B./ Wiedenhofer (Hrsg). Frankfurt a.M.: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 11-84.
- WIESE, B. VON. (1979). *La cultura de la Ilustración*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 80.
- WIEVIORKA, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós Ibérica, 26-89, 91-99.
- WIREDU, K. *Are there Cultural Universals?*. The Monist: n. 1/ 01 (1995) 52-63.
- WEISS, C. (1973). *A Scientific Concept of Culture*. American Anthropologist., v. 75: n.5 (1973) 1376-1413.
- WISSLER, C. *Psychological and Historical interpretation for culture*. Sciences (1916) 193-201.
- WONG, M. / HUARD, P. *Las relaciones entre el hombre y el mundo*. Revista Diógenes: n. 18 (1957) 3-15.
- ZEVA, L. (1988). *Discurso de la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 284.
- ZERUBAVEL, E. (1981). *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in social life*. USA: University of Chicago, 201.

2. MULTICULTURALISMO

- A. A. V. V. *Pensamiento crítico vs. Pensamiento Único*. Le Monde Diplomatique. Sánchez Rón, J. M. Edición Española. Madrid: Debate, 15-79.
- A. A. V.V. *Multiculturalidad*. Acción Educativa: n. 101 (1999) 1-57.
- A.A. V.V. (1994). *Desarrollo, pobreza y medio ambiente*. Madrid: Talasa, 224.

- A.A.V.V. (1996). *Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia*. A. CORTÉS RODAS, F./ MONSALVE SOLÓRZANO, A. (eds.). Valencia: Colciencias, Edicions El Magnànim/ Generalitat Valenciana/ Diputació Provincial de València, 7-15.
- AA. V.V. Revista de Educación: nº 302 / 10-12 (1993) 373.
- AMALADOSS, M. (1998). *El Evangelio al encuentro de las culturas*. Madrid: Paulinas, 190.
- ANGELINI, G. *Progetto culturale. Cultura e teologia morale*. Revista Teologia Morale: luglio-sept. (1998) 392.
- APEI, K. O (1998). *El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso*, en: *Topografías de la Modernidad*. Madrid: Ediciones Encuentro/ Fundación Argentaria, 14-33.
- (1998). *Das problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft*, in: *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, Bd. 2. Fomet-Betancourt, R (Hrsg). *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung un dem Recht auf eigene Kultur*. Dokumentation des VI Internationalen. Seminars des philosophischen Dialogprogramm. Frankfurt a.M. IKO. Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 106-130.
- APPLE, M. W. (1996). *Política cultural y educación*, Madrid: Morata, 164.
- AZEVEDO, M. *Cristianismo, uma Experiência Multicultural: como viver e anunciar fé cristãnas diferentes culturas*. Rev. Eclesiástica Brasileira: nº 55/ 07 (1995) 879-922.
- BAKER, R. *A theory of International Bioethics: Multiculturalism, Postmodernism, and the Bankruptcy of Fundamentalism*. Kennedy Institute of Ethics Journal, v. 8, (1998) 201-231.
- BALDI, C. (1983). *Cultura política*. En: ACCL+ DDD, BOBBIO, N. / MATTEUSEL, N. / PASQUINO, G. (dirs.). México: Siglo XXI, 415.
- BALIBAR, E. (1997). *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*. París: Galilée, 455. (Especialmente pp. 421-454),
- BALTHASAR, H. URS VON (1979). *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristian*. Madrid: Encuentro ediciones, 154.
- BANKS, J. / MCGEE BANKS, C. (1997³). *Multicultural Education. Issues and Perspectives*. U.S.A.: Allyn and Bacon, 3-83.
- BELL, D. *Los estados desunidos de América (Los miedos de la clase media convierten la lucha de clases en guerras culturales)*. Revista de Occidente: n. 173 / 09 (1995) 5-24.
- B.G. D. A. (1997). En: Enciclopedia del Nacionalismo. DE BLAS GUERRERO, A. (dir.). Tecnos: Madrid, 341-342.
- BIRNABAUM, P. (1990). *Pluralisme Politique*. En: Les Notions Pilosophiques. Dictionnaire, v. II, JACOB, A. (dir). París: PUF, 1968.
- (1990). *Multiple*. En: Les Notions Pilosophiques. Dictionnaire, v. II, JACOB, A. (dir). París: PUF, 1701-1702.
- BLANKENBURG, E. (1999). *Legal Culture on Every Conceptual Level*, in: *Oñati Papers: Globalization and Legal Cultures*. FEEST, J. (ed.), Oñati: Publication of the International Institute for the Sociology of Law, 11-19.
- BLOOM, H. (1994). *El canon Occidental*, Barcelona: Anagrama, 585.
- BOILEAU, A. M. (1986). *Etnocentrismo*. En: Diccionario de Sociología. DEMARCHI, F. / ELLENA, A. (dirs.). Madrid; edic. Paulinas, 684-700.
- BOLADERAS, M. (1996). *Las críticas a Habermas*, en: *Comunicación, Ética y Política*. Madrid: Tecnos, 150-188.
- BRAUN, H. ., *Multikulturalismus“ als Normalfall?*. Die Neu Ordnung: n. 51.
- BROOKS, P. *El miedo sin causa: malentendidos de las guerras culturales*. Revista de Occidente, n. 173/ 09 (1885) 26-34.
- BUNTING, J. *A single True Morality. The Challenge of Relativism*. Supplement to “Philosophy”: n. 40/ (1996) 73-85.
- CALVO BUEZAS, T. (1986). *Etnología*. En: Diccionario de Sociología. DEMARCHI, F. / ELLENA, A. (dirs.). Madrid; edic. Paulinas, 701-713.
- (1988). *Cultura, culturas, subcultura*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 233-241.
- CANCLINI GARCÍA, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalvo, 41-103.
- CARABAÑA, J. *A favor del individualismo y contra las ideologías multiculturalistas*. Rev. de Educación: n.302/ sept.-dic. (1993) 61-59.
- CHAMBERS, I. (1994). *Migración, cultura, identidad*. Bs. As.: Amorrortu eds., 201.

- COHN-BENDIT, D./ SCHMID, TH. (1995). *Ciudadanos de Babel: apostando por una democracia multicultural*. Madrid: Talasa, 172.
- COLOM GONZÁLEZ, F. *Dilemas de regulación moral en las sociedades democráticas*. RIFP: n. 48 (1994) 41-60.
- (1995). *La teoría democrática frente a las identidades colectivas: el debate sobre el multiculturalismo*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-31. (Manuscrito inédito).
- (1998). *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos, 316. (Especialmente caps. 1-4).
- COLWILL, J. *Los derechos humanos, la protección de las minorías y el agotamiento del universalismo*. Anales de la Cátedra Francisco Suárez: n. 31 (1994) 209-218.
- COMETTI, J. P. *Charles Taylor el 'idéal moral de l'authenticité*. Etudes: n.5 / 05 (1996) 631-639.
- CORTINA A. (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*: Madrid: Alianza, 265.
- (1998). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, en: *Topografías de la Modernidad*. Madrid: Fundación Argentaria, 34-53.
- DICCIONARIO MANUAL ILUSTRADO DE LA LENGUA ESPAÑOLA (1988¹³).s.v. *Múltiple/ multiplicidad*. Barcelona: Bibliograf, 759.
- DE BONO, E. (1986). *El pensamiento lateral*. Manual de creatividad. Bs. As.: Paidós, 320.
- (1988). *Seis sombreros para pensar*. Barcelona: Granica, 222.
- (1992). *Pensar bien*. México: Selector, 143.
- DE LA PEÑA, G. *Multiculturalismo. La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo*. RIFP: n.6 (1995) 116-140.
- LUCAS, J. DE (1994) *El desafío de las fronteras*. Madrid: Temas de Hoy. Ensayo, 261.
- (1994). *Derechos humanos-legislación-interculturalidad*. En: *Rev. de Documentación Social*: n. 25, 73-90.
- (1994): *Europa: ¿Convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*. Madrid: Tecnos, 103.
- (1996). «Introducción», en: COHN, D./SCHMID,TH. (1993). *Los ciudadanos de Babel*. Madrid: Talasa, 5-18.
- (1996). *La respuesta del derecho en una sociedad multicultural*, en: *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*. Barcelona: Icaria, 75-101.
- (1996). *Un test para la solidaridad y tolerancia: el reto del racismo*. Sistema: n.106 / 01 (1996) 13-27.
- DE PEDRO, P. (1995). *Cultura, culturas y constitución*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 15-96.
- DENZIN, N. K. / LINCOLN, Y. S. (eds.). (1994) *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage Publications, 643 (Especialmente pp. 1-219).
- DHAVAMONY, M. (1998). *Teología de las religiones*. Madrid: Paulinas, 292.
- DOUG, MC. A. (1994). *Cultura y movimientos sociales*. En: *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, 43-67.
- DURÁN, R. (1999). *Conflicto y multiculturalidad. La Neutralidad Activa de la Población Civil en el Conflicto Colombiano*, en: *Democracia y Paz*. MONSALVE SOLÓRZANO, A./ DOMÍNGUEZ GÓMEZ, E. (eds.). Colombia: Universidad Pontificia Boliviana/ Universidad de Antioquía/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. Instituto de Filosofía del CSIC, 373-396.
- DUSSEL, E. (1993). *Die "Lebengemeinschaft" un die "Interpellation des armen"*. *Die Praxis der Befreiung*, in: *Ethik und Befreiung*. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.), CRM, Bd.4, Aachen: Verlag der Agustinus- Buchhandlung, 69-107.
- EISENSTADT, S. N. (1972). *Modernización y movimientos de protesta y cambio social*. Bs.As.: Amorrortu edit, 63-65.
- ELÓSEGUI ITAXASO, M. *Asimilacionismo, Multiculturalismo, Interculturalismo*. Claves de Razón Práctica: n. 74 / jul.-ago. (1997) 24-32.
- ELÓSEGUI, MA. *Asimilacionismo, multiculturalismo e interculturalismo*. Claves de Razón Práctica: n. 74 (1997) 24-32.
- ESTEFANÍA, J. (1996²). *La nueva economía. La globalización*. Madrid: Debate, 36-43.
- F. G. (1997). *Nacionalismos, tipos de*. En: *Enciclopedia del Nacionalismo*. DE BLAS GUERRERO, A. (dir.). Tecnos: Madrid, 342-346.

- FAJARDO, L. A.** (1999). *Conflicto y multiculturalidad. Las Voces Multiculturales de la Paz (Arrochelados, Gitanos, Indígenas y Cimarrones)*. en: *Democracia y Paz*. MONSALVE SOLÓRZANO, A./ DOMÍNGUEZ GÓMEZ, E. (eds.). Colombia: Universidad Pontificia Boliviana/ Universidad de Antioquía/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. Instituto de Filosofía del CSIC, 397- 448.
- FAUS GONZÁLEZ, J. I.** *¿Se puede seguir siendo de izquierdas?* Revista de Teología Pastoral: Descubrir Europa: 01 (1999) 79-86.
- FERNÁNDEZ, E.** *Identidad y diferencias en la Europa democrática: la protección jurídica de las minorías*. Sistema: n. 106/ 01 (1992) 71-80;
- FLERAS, A. / ELLIOT, J. L.** (1992). *Multiculturalism in Canada*. Nelson Canada: Scarborough, 326.
- FOLLARI, R.** *Posmodernidad e Interdisciplina: de lo diseminado y lo articulable*. Rev. Discurso y Realidad: n. 1/ 04 (1992) 29-35.
- FREIRE, P.** (1974¹⁵). *Educar para la libertad*. Bs. As.: Siglo XXI, 151.
 -(1974³). *Concientización*. Bogotá: Asociación de Publicaciones Educativas (DEC, CLAR, CIEC): 107.
 -(1975¹⁴). *Pedagogía del oprimido*. Bs. As.: Siglo XXI, 243.
- GARCÍA CASTAÑO, F.** *La educación multicultural y el concepto de cultura. Una visión desde la Antropología social y cultural*. Revista de Educación: n. 302 (1993) 83-100.
- GARZÓN VALDÉS, E.** *Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural*. Claves de Razón Práctica: n. 74 / jul.-ago. (1997) 10-23.
- GIDDENS, A.** (1991). *Modernity and Self-Identity*. London: Polity Press, 1-9, 36-47, 126-137.
- GIABELLINA BRUMANA, F.** *La identidad y sus señas*. Arbor CLIV, 607/ jul. (1996) 36-64.
- GIUSTI HUNDSKOPF, M.** (1994). *Contextualizando el contextualismo*. Estudios de Filosofía: n.10 / 08 (1994) 33-44.
- GOLDBERG D., T.** (1995²). *Multi-culturalism: a critical reader*. USA: Blackwell Publishers Inc., 452. (Especialmente pp. 1-44; 114-139).
- GONZÁLES A., G.** *Las circunstancias socio-culturales de la tolerancia: entre la marginación y la indiferencia*. Rs. Cuadernos de Realidades Sociales: n. 47 /48 / 01 (1996) 13-19.
- GONZÁLEZ RADIO, V.** *Pluralismo, multiculturalidad e identidad*. Crítica (cuadernos): jul.-ago. (1997) 54-56.
- GRAY, J.** (1996). *The politics of cultural diversity*. In: Post-Liberalism. Studies in Political Thought. London / N. York: Routledge, 253-271.
- GRIGNON, C.** (1990). *Cultura dominante, cultura escolar y multiculturalismo popular*. Educación y Sociedad. Revista Interdisciplinaria de Educación. Fuhem (Fundación Hogar del Empleado): n. 12 (1993) 127-136.
- GROSS, P.** (1994). *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt/ Main: edition Suhrkamp, 436.
- GRÜNER, E.** (1998). «Introducción», en: *Fredric Jameson. Slavov Zizek. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Bs.As.: Paidós, 11-67.
- GUNDARA, J. H.** *Diversidad Social, Educación e Integración Europea*. Rev. de Educación: n. 302/ 09-12 (1993) 15-32.
- GUTIÉRREZ, C. B.** *Liberalismo y multiculturalidad*, en: *Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia*. A. CORTÉS RODAS, F./ MONSALVE SOLÓRZANO, A. (eds.). Valencia: Colciencias, Edicions El Magnànim/ Generalitat Valenciana/ Diputació Provincial de València, 81-97.
- GUTMANN, A.** (1993). «Introducción», en: TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*. México: FCE, 13-42.
- HABERMAS, J.** (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 462.
 -(1990). *Nacholende Revolution und Linker Revisionsbedarf*, in: *Die Nachholende Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 179- 204; *Nochmals: Zur Identität der Deutschen*, 205-224.
 -(1994). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos, 121.
 -(1994). *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. (tr. SHIERRY WEBER NICHOLSEN), en: TAYLOR, C. (1994). *Multiculturalism*. GUTMANN, A. (ed.). Princetown, New Jersey: Princetown University Press, 116-120.
 -(1994). *Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética?. Sobre la unidad en la diversidad Multicultural*. Isegoría: n. 10 (1994) 107-116.
 -(1997). *Más allá del Estado nacional*. Madrid: Trotta, 185;

- (1998). *Ciudadanía e identidad nacional*, en: *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 619-643.
- (1998). *Paradigmas del derecho*, en: *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, caps. 469-531.
- HANK, J./ LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. (1994). *Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales*, en: LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, 3-41.
- HIGHAM, J. (1998). *Multiculturalism and Universalism*, In: *New Tribalisms. The Resurgence of Race and Ethnicity*. HUGHEY, M. W. (ed.). London: Macmillan Press, 373. (Especialmente, pp. 212-236).
- HIRST, P./ THOMPSON, G. (1996). *Globalization in Question. The international economy and the possibilities of governance*. Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., 227. (Especialmente: 1-50).
- HONNETII, A. *Reconocimiento y obligaciones morales*. RIFP: n° 8 / 12 (1996) 5-17.
- HUNT, S. / BENFORD, R. / SNOW, D. (1996). *Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos*. En: *Complejidad y Teoría Social*. Madrid: Academia, CIS., 221-249.
- HUNTINGTON, S. P. *The Clash of Civilizations?* *Journal Foreign Affairs*, v. 72 : n. 3 (1993) 22-135.
- INNERARITY, D. (1997). *Pluralismo*. Diccionario de Hermenéutica, A. Ortiz- Osés y P. Landeros (dirs.), Bilbao: Universidad de Deusto, 611-625.
- JUNQUERA, C. *Reflexiones sobre el color de la piel*. RS. Cuadernos de Realidades Sociales: n. 47/ 01 (1996) 59-79.
- KIALUTA, D. *Dificultades para una ética universal*, en: *Ética Universal y Cristianismo*, XIII Congreso de Teología, 45-61.
- KINDER, D. R. / SANDERS, L.M. (1996). *Divided by Color*. Chicago: The University of Chicago Press, 291.
- KYMLICKA, W. (1993). *Community*. In: *A companion to Contemporary Political Philosophie*. GOODIN, R. E. / PETIT, P. (eds.) USA: Blackwell Companions to Philosophy, 366-378.
- (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós Ibérica, 303 (Especialmente 1-55).
- LA FONT, C. *El universalismo y pluralismo en la ética del discurso*. Isegoría: n. 17/ 05 (1997) 37-58.
- LACEY, M. J. / HAKONSSSEN, K. (1991). *A culture of rights*. Canada: Cambridge University Press, 463.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.). (1995). *Fronteras Culturales*. Madrid: Alianza, 13-79.
- LEVI, L. (1997). *Colonialismo e Imperialismo*. En: *Enciclopedia del Nacionalismo*. DE BLAS GUERRERO, A. (dir.). Tecnos: Madrid, 84-91.
- LOZANO I SOLER, J. M. *De la condición urbana como condición postmoderna*. En: *La postmodernidad*. ICSESB: n. 114/ 06 (1989) 19-32.
- MAGNUS ENSENSBERGER, H. (1992). *La gran migración. Treinta y tres acotaciones*. Barcelona: Anagrama, 83.
- MARDONES, J. MA. (1995). *El multiculturalismo como factor de modernidad social*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-16. (Manuscrito inédito).
- (1996). *Los nuevos movimientos sociales*, en: A.A. V.V. (1996). MARDONES, J. MA. (dir.) *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 13-42.
- MCADAM, D. (1994). *Cultura y movimientos sociales*, en: LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, 43-67.
- MCCARTHY, K. F. *Las migraciones masivas, un desafío político*. Nueva Revista de Política, Cultura y Arte: n.37 / 12 (1994) 55-69.
- MCCARTHY, T. *Unidad en la diferencia: Reflexiones sobre el derecho cosmopolita*. Isegoría: n. 16 / 05 (1997) 37-60.
- MELUCCI, A. (1994). *¿Qué hay de nuevo en los <nuevos movimientos sociales>*, en: LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, 119-148.
- MERTON K., R. (1992³). *Los usos de la diversidad*. En: *Teoría y estructuras sociales*. México: FCE, 736-740.
- METZ, J. B. *Perspectivas de un Cristianismo Multicultural*. Carthaginensia XI (1995) 23-33.
- (1997). *Seguir a Cristo en una « Época Postmoderna»*: 03 (1997) 1-7. (Manuscrito inédito).
- MIRET, M. E. *Tareas de las religiones en un proyecto de ética universal*. *Ética Universal y Cristianismo*, XIII Congreso de Teología, Madrid: Centro Evangelio y Liberación, 101-116.
- MONGIN, O. *Du culturalisme comme idéologie*. Entretien avec Jean François Bayart. *Espirit*: n° 4 / 04 (1996) 54-71.

- MONSALVE SOLÓRZANO, A. (1998). *Habermas vs. Taylor*, en: *Estado, Sociedad Internacional y Derechos Humanos en un Mundo Globalizado. Un estudio desde la Ética argumentativa*. Colombia: ed. Universidad de Antioquía, 100-137.
- MOUSE, G. L. (1997). *La cultura europea del siglo XX*. Barcelona: Ariel Historia: 202-230. (cap. 12: *Alternativas confusas*).
- NICHOLSON, L. *To be or not to be: Charles Taylor and the Politics of Recognition*. *Constellations*: v. 3: n. 1/04 (1996) 1-16.
- OUTHWAITE, W. (1998). *Discourse Ethics*. *Enciclopedia of Applied Ethics*, v. 1, U.K.: Academic Press, 797-802.
- OUTLAW, L. T. (JR.). (1996). *On Race and Philosophie*. New York: Routledge, 231.
- PALTI, E. J. *Ética y Política. Bernstein, Rorty, MacIntyre y las aporías de la (post) filosofía en Norteamérica*. RIFP: n. 8 / 12 (1996) 81-106.
- PÉREZ AGOTE, A. (1995). *Reflexiones sobre el multiculturalismo que nos viene*, en: LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.). *Culturas, Estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza, 81-98.
- PYE W., L. (1974). *Cultura política*. En: *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, SILLIS, D. L. (dir.)/ CERVERA TOMÁS, V. (edición española). Madrid, Aguilar, 323-329.
- RADIO GONZÁLEZ, V. *Pluralismo, Multiculturalismo e Identidad*. *Crítica*/ jul.-ago. (1997) 54-56.
- RAWLS, J. (1993). *Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica, 440.
 -(1995). *Reply to Habermas*. *The Journal of Philosophy*, v.XCII: n. 3 / 03 (1995) 132-180.
 -(1997). *El derecho de las gentes*. *Isegoría*: n.16 / 05 (1997) 5-36.
- REX J. (1995). *La metrópoli multicultural: la experiencia británica*, en: LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.) *Culturas, Estados, ciudadanos*. Madrid: Alianza, 197-224.
- REYES MATE, M. (ed.). (1995). *Sobre el origen de la igualdad y la responsabilidad que de ello se deriva*, en: *Pensar la igualdad y la diferencia*. Madrid: Fundación Argentaria, 77-91.
- RICOEUR, P. (1997). *Identidad*. *Diccionario de Hermenéutica*, A. Ortiz- Osés y P. Landeros (dirs.) , Bilbao: Universidad de Deusto, 325-328.
- RIECHMANN, J. / BUEY F., F. (1994). *Redes que dan libertad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 14-202.
- RIVERO RODRÍGUEZ, Á. (1996). *La crítica liberal al Multiculturalismo*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-13. (Manuscrito inédito).
- RIVIÈRE, C. (1990). *Culturalisme*, en: *Encyclopédie Philosophique Universelle. Les notions Philosophiques. Dictionnaire 1*, París: PUF, 527-528.
- ROMERA IRUELA, MA. J. / SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I. *Estudio Comparativo de la Información Bibliográfica sobre Educación Multicultural en las bases de datos de Ciencias de la Educación*. *Bordón*: 44 (01) 1992, 99-107.
- RORTY, R. (1996). *La Prioridad de la Democracia sobre la Filosofía*, en: *Objetividad, Relativismo y Verdad: Escritos Filosóficos*. Barcelona: Paidós, 239-266.
- ROUANET, S. P. *Transculturalismo ou retorno à etnicidade*. (EFCU) Brasil: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 127-136.
- RUGGIERI, G. (1995). *Pour une logique de la particularité chrétienne*. En: *Cultures et Théologies en Europe (C.T.E)*. VERMEYLEN, J. (dir.). París: Les éditions du Cerf, 77-108.
- SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I. / ROMERA IRUELA, MA. J. *Informes de Investigación y Reuniones Científicas sobre Educación Multicultural*. *Bordón*: n° 44 /01 (1992) 109-118.
- SÁNCHEZ, C. (1997). *Identidad simbólica*. *Diccionario de Hermenéutica*, A. Ortiz- Osés y P. Landeros (dirs.) , Bilbao: Universidad de Deusto, 340-350.
- SCHREITER, R. J. (1997). *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*. Frankfurt/M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation: 226.
- SHARMA, S. P. *The cultural costs of a globalized economy for India*. *Dialectical Anthropology*: v. 21/ 09 (1996) 219-316.
- SOCOLOVSKY, Y. (1996). *La comunidad excluyente. Crítica de la teoría de las esferas de la justicia de Michael Walzer*. *Actas de las Primeras Jornadas de Investigación para profesores, graduados y alumnos*. *Revista de Filosofía y Teoría Política*: n. 31-32 (1996) 295-311.
- STEGMAIER, W. *Was ist Postmoderne Ethik?*. *Ethica*: 4 (1996) 1, 75-82.

- STOECKLE, B. (1978). *Identità*. En: Dizionario di Etica Cristiana. Citadella: Tullio Goff, 213-214.
- TAYLOR, C. (1989). *Sources of the self*. Cambridge: Harward University Press, 601. (Especialmente pp. 3-107).
- (1993). "El multiculturalismo y la " política del reconocimiento", México: FCE, 43-107.
- (1996). *Identidad y reconocimiento*. RIFP: n. 7/ 05 (1996) 10-19.
- THIEBAUT, C. (1996). *Liberalismo ético y comunidad*. Instituto de Filosofía. CSIC, 1-11. (Manuscrito inédito).
- (1998). *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona: Paidós, 286.
- THOMPSON, N. (1996). *Herodotus and the origins of the Political Community*. USA: Yale University Press/ New Haven and London, 193 (Especialmente, caps: IV-V, 79-140).
- TORCAL, M. (1997). *Cultura política*. En: Manual de Ciencia Política. DEL AGUILA, R. (dir.).Madrid: Trotta, 231-250.
- TOURAINÉ, A. (1993²). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Ediciones Temas de hoy, 87-256.
- (1995). *¿Qué es una sociedad multicultural?. Falsos y verdaderos problemas*. Claves de Razón Práctica: n.56 / 10 (1995)14-25.
- (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC, 445.
- TOYNBEE, A. J. (1949). *Kultur am Scheidewege*. Zürich: Editor Europa, 270. (Epecialmente: cap.11 «Encuentro entre las culturas».).
- TRACY, D. (1997). *Pluralidad y Ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 169.
- TURNER, R. (1994). *Ideología y utopía después del socialismo*, en: LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, 69-90.
- VANDAMME, F. (1990). *Pluralisme*. En: Les Notions Philosophiques. Dictionnaire, v. II, JACOB, A. (dir). París: PUF, 1968.
- VALADE, B. (1997). *À la recherche de la justicia sociale*. En: *Univeersalia. La politique, les connaissances, la culture en 1996*. París: Encyclopaedia Universalis France, 129-135.
- VELASCO ARROYO, J. C. (1996). *Derecho de las minorías: de la política de la diferencia a la democracia deliberativa*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-35. (Manuscrito inédito).
- (1998). *La articulación de un nuevo paradigma político-social: el multiculturalismo*. Instituto del Filosofía. CSIC, 1-25. (Manuscrito inédito).
- (1998). *Liberalismo y derechos de las minorías una relación conflictiva*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-29 (En prensa).
- (1999). *Luces y sombras de la discriminación positiva*. Claves de Razón Práctica: n. 90, 66-70.
- VELASCO ARROYO, J. C. / BERMEJO ESCOBAR, F. C. (1999) *Multiculturalismo. Aspectos político, económico y ético*. Cuadernos de Fe y Secularidad (Madrid) / Sal Terrae(Maliaño), 40.
- VILLACAÑAS, J. L. (1998). *El Estado y la cultura*. En: HOYOS G./ URIBE, A. (compls.). *Convergencia entre Ética y Política*. Colombia: Siglo del Hombre editores, 29-69.
- VIVES, P. A. *¿Quién necesita política cultural?* Letra Internacional: n. 43, mar-abr. (1996) 29-34.
- WALZER, M. (1992). *What it means to be an American*. New York: Marsilio, 125.
- (1996). *Multiculturalismo*. Letra Internacional n. 43 / mar-abr. (1996) 24-28.
- WELLMER, A. (1996). *Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre "liberales" y "comunitaristas"*, en: *Finales de Partida: La modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra, 77-101.
- WILLET, C. (1998). *Theorizing Multiculturalism. A guide to the Current Debate*. Great Britain: Blackwell Publishers, 458.
- ZALDIVAR, C. A. (1996). *Civilizaciones*, en: *Variaciones sobre un mundo en cambio*. Madrid: Alianza, 234-246.
- ZIZEK, S. (1998). *Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional*, en: *Fredric Jameson. Slavov Zizek. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Bs. As.: Paidós, 137-188.
- ZUBERBIER, A. *Quelques remarques à propos de la lecture théologique des mutations sociales et culturelles en Europe centrale et orientale*. En: *Cultures et Théologies en Europe*. VERMEYLEN, J. (dir.). París: Les éditions du Cerf, 69-75.

3. INTERCULTURALIDAD

A) BIBLIOGRAFÍA DE R. PANIKKAR.

- PANIKKAR, R. (1948). *F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*. Publicado en las Ciencias. Madrid. Año 13, n. 1, 157-223.
- (1951). *El concepto de la naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. CSIC, Instituto de Filosofía « Luis Vives » Madrid, 361.
- (1956a). *Christian Meaning and Human Values*. The King's Rally (Madras) XXXIII, n. 4, 25-32.
- (1956b). *If God exists. Some Dialectical Implications*. Vedanta Kesari (Madras): dic. 349-350.
- (1956c). *Letter to a Christian Artist*. All India Study Week (Madras, The Madras Cultural Academy): 13 jun., 119-127.
- (1956d). *La XXX Reunión del «Indian Philosophical Congress»*. Nuestro Tiempo. (Pamplona): n. 20, feb. 119-127.
- (1957a). *Carta a un cristiano de la India*. Revista. de Teología (La Plata), VI: n. 24, 70-76.
- (1957b). *Does Indian Philosophy need Reorientation. Philosophy East and West* (Honolulu) n.1/ april / 23-38. Publicado en The Philosophical Quarterly (Iowa), XXX, n. 3: 10 (1957c) 189-194.
- (1957c). *Mission of Laity in the Church*. The King's Rally (Madras), XXXIV, 123-9.
- (1957d). *Nicht Apollo und nicht Brahma, an einen indischen Künstler*. Der Christliche Sonntag. (Freiburg): n. 42/oct./ 330.
- (1957e). *The Sanctity of St. John of the Cross and of St. Teresa Prabhuddha Bharata* (Mayaviti, Almora), III, 1-6.
- (1957f). *Some Phenomenological Aspects of Hindu Spirituality Today*. *Oriental Thought* (Nasik) III: oct. /157-191.
- (1961a). *Una meditación teológica sobre África*. Nuestro Tiempo (Pamplona): n. 83, may., 533-542. Aparece en la revista italiana: *Una meditazione teologica sull' Africa*, *Studi Cattolici* (Roma) n. 23, mar.-abr.).
- (1961b). *Pluralismus, Toleranz und Christenheit*. *Pluralismus, Toleranz und Christenheit*. (Nürnberg). Abenländische Akademie, 117-142.
- (1961c). *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*. Madrid: Gredos, 371.
- (1964). *The Unknown Christ of Hinduism*. London: Darton, Longman & Todd, 163. (Reediciones en 1968, 1977; Una revisión más amplia y subtitulada -(1981). «Towards an Ecumenical Christohany» London: DLT y por New York: Orbis Books, 195; la edición en alemán - (1965). *Christus der Unbekannte im Hinduismus*. Luzern & Stuttgart: Räber Verlag.).
- (1977). *Compreensão e convicção*. En: *Antropología Filosófica*. Segunda parte, v. 7, organizada por GADAMER H.-G. e VOGLER, P., Editora Pedagógica e Universitária Ltda. (E.P.U.) / Editora Universidade de São Paulo, São Paulo, 94-120.
- (1978). *The Intrareligious Dialogue*. Paulist Press. New York, 104.
- (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics*. *Cross-Cultural Studies*. New York: Paulist Press, 500.
- (1982) *Alternative(s) à la culture moderne*. *Interculture*: n. 77 / oct.-déc., 5-25.
- (1982) *Cross cultural economics*. *Interculture*: n. 77 /oct.-déc., 26-68.
- (1984). *The dialogical dialogue*, in: *The Word's Religious Traditions. Current Perspectives in Religious Studies*. Essays in honour of Wilfred Cantwell Smith, ed. F. Whaling, (T. & T. Clark), 201.
- (1985). *La filosofía como estilo de vida*. Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura, monográfico: Raimundo Panikkar, n. 53-54, 13.
- (1985b) *La religión del futuro*. Anthropos Revista de Documentación Científica de la Cultura, monográfico: Raimundo Panikkar, n. 53-54, 42-48.
- (1989a). *Il Silenzio della Parola: Polarità non Dualistiche*, en: *Le forme del silenzio e della parola. Atti del convegno 'Il silenzio a la parola'*, Trento, il 15-17 ottobre. A cura di M. Baldini e S. Zuncal, Brescia: Morcelliana, 17-30.

- PANIKKAR, R. (1989b). *Mythos und Logos. Mithologische un rationale Weltsichten*, in: *Geist und Natur*. Hrsg. H.P. Dürr und W. C.H. Zimmerli. Bern, München, Wien: Scherz, 206-220.
- (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 154.
- (1990a). *El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia*. En: *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 15-70.
- (1990b). *La armonía invisible*. En: *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 98-101.
- (1990c). *¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?* En: *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 70-94. (Este ensayo fue (1988). *What is Comparative Philosophy Comparing?* en: *Interpreting across boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, (G.J. Larson y E. Deutsch, ed.) Princeton: Princeton University Press, 116-136).
- (1990d). *Antinomias entre la cosmología moderna y las cosmologías tradicionales*. Papeles de la India, v. XIX: n. 3, 13.
- (1991a). *Can Theology be Transcultural?*, in: *Pluralism and Oppression. Theology in World Perspective*. Ed. Knitter, P. F. (The Annual Publication of The College Theology Society, 1988, v. 34,) Lanham (Univesity Press of America) 3-22.
- (1991b). *Tesis sobre la interculturalitat*. Transcripció de la comunicació de Raimon Panikkar, en: *La cultura davant del nou segle*, Seminari organitzat per Fundació Estudi i Cooperació, Fundació Jaume Bofill, Fundació Serveis de Cultura Popular, Barcelona, 277-286.
- (1992). *Aporías en la Filosofía comparativa de la Religión*, en: *Cuestiones Epistemológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión I*. JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA/ JOSÉ MARÍA MARDONES (coords.), CSIC (Madrid) / Anthropos (Barcelona) 92-104. (- 1980. *Aporias in the Comparative Philosophy of Religion, Man and World 3-4*, 357-383).
- (1993). *La nueva inocencia*. Estella (Navarra): editorial Verbo Divino, 351-374.
- (1994a). *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid: San Pablo, 182. (Tr. italiana Ecosofia -per una spiritualità della terra. Citadella, Assisi.).
- (1994b). *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) / Cuadernos de Fe y Secularidad (Madrid): n. 25, 40.
- (1994c). *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo*. En: *Arquetipos y Símbolos Colectivos. Círculo de Eranos I*. Barcelona: Anthropos, 383-413.
- (1994d). *El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre Oriente y Occidente*. Madrid: Grupo Libro, 225.
- (1996a). *A Self-Critical Dialogue*, in: *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, PRABHU, J. (ed.). Maryknoll, New York: Orbis Books, 227-290.
- (1996b). *Filosofía y cultura: una relación problemática*, in: *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Hrsg. von Raúl Fornet-Betancourt, Concordia Reihe Monographien, Bd 19. Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung, 15-41.
- (1996c). *Marginalization in Intercultural Translations*, in: *Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus*. Klaus- Peter Pfeiffer (Hrsg.) Würzburg: Königshausen & Neumann, 51-56.
- (1997a). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 19.
- (1997b). *Ciencia y paraciencia*. *Moralía* 20 (1997b) 89-96.
- (1997c). *Reflexiones sobre Europa y la religión*. Madrid: A landar, 20.
- (1998a). *Anthropofanía intercultural*. Conferencia inaugural del III Congreso Internacional de Antropología Filosófica. Del 17 al 19 de Septiembre. Organizado por la Sociedad Hispánica de Antropología. Universidad de Barcelona, 1-14. (En prensa).
- (1998b). *El problema de la justicia en el diálogo hindú-cristian*. En: *A.A. V.V. Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*. Barcelona/ Santander: Cristianisme i Justicia/ Sal Terrae: 107-128.
- (1998c). *El imperativo intercultural*, en: *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Hrsg. Raúl Fornet-Betancourt. Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 20-42; 213-214 (*Resumen del Congreso*).

- PANIKKAR, R. (1998d). *Religion, Philosophy and Culture*. Inter culture: n. 135/ 10 (1998) 98-120.
- (1999a). *Cultura i Interculturalitat, Ecoconcern: Cultures i diàleg intercultural*, Barcelona: 1-2.
- (1999b). *El Espíritu de la Política. Homo politicus*. Barcelona: Península, 219.
- (1999c). *La intuición cosmoetérica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 188.
- (1999d). *The intra-religious dialogue*. New York, N.Y./ Mahwah, N.J.: Paulist Press, 160. (Revised edition).

– BIBLIOGRAFÍA SOBRE R. PANIKKAR.

- A.A. V.V. (1998). *Ethiche della Mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, a cura di Cacciatore, G., Assisi: Citadella Editrice, 107-199.
- A.A. V.V. (1998). *Raimon Panikkar: spiritualità della comunione cosmica*. In: *Etiche della Mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, a cura di CACCIATORE, G., Assisi: Citadella editrice, 107-199.
- A.A. V.V. (1996). *The intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 307.
- BERZOSA, R. (1994). *Hacer Teología Hoy*. Madrid: San Pablo, 40-41.
- Bibliografía de y sobre Raimundo Panikkar*, en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, monográfico: *Raimundo Panikkar*, n. 53-54 (1985) 29-41.
- DHAVAMONY, M. (1997). *Teología de las Religiones*. Madrid: San Pablo, 69,70-76, 131, 225.
- ESTRADA, J. A. (1997). *El monoteísmo ante el reto de las religiones. El difícil futuro del cristian*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 35: 53.
- HOPKINS, S. *El símbolo, la palabra y el mito del pluralismo. (Reflexiones sobre la metodología intercultural de R. Panikkar)*, en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, monográfico: *Raimundo Panikkar*, n. 53-54/ (1985) 79-86.
- KRIEGER, D. J. (1998). *Interreligious methodology of R. Panikkar*. *Inter culture*: n. 135/ 10 (1998) 75-98.
- Notas biográficas y actividad académica*, en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, monográfico: *Raimundo Panikkar*, n. 53-54 (1985) 26-28;
- PRABHU, J. (ed.). (1996). *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 307.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P. *Teología cristiana del diálogo interreligioso*. Memoria académica de 1996 / 1997 del Instituto de Fe y Secularidad. Madrid, 71-89.
- SMET, R. *Raimundo Panikkar un profeta para nuestro tiempo*. *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, monográfico: *Raimundo Panikkar*, n. 53-54/ (1985) 75-77.
- TORRES QUEIRUGA, A. (1992). *El diálogo de las religiones*, n. 18, Sal Terrae (Santander) / Fe y Secularidad (Madrid), 40.

– ENTREVISTAS /ARTÍCULOS SOBRE R. PANIKKAR.

- BRISEBOIS, M., *La vocación humana es fundamentalmente religiosa*. Entrevista. Tavertet, 4 de Julio de 1985. *Anthropos*: 1985: 16-22.
- El País, Babelia, *Raimon Panikkar y el Ateísmo Religioso*, 1/ 03 (1997)17.
- Entrevista a R. Panikkar. *El misterio no se toca ni se ve*. Vida Nueva: 18 /03 (1995) 8-10.
- FORNET-BETANCOURT, R. *La mística del diálogo*. Entrevista. Concordia: (1994) 19-37.
- FORNET-BETANCOURT, R./ ALFREDO GÓMEZ-MÜLLER, A. *La dialéctica de la razón armada*. Entrevista. Concordia: 9 (1986) 68-69.
- Nota informativa sobre R. Panikkar. *Periscopio -informativo-*, Mundo Negro: Sept. (1996) 17.
- ROVIRA, B. *Un día en el cielo de Panikkar*. La Vanguardia. – Magazine – 15/ 11 (1998) 38-42.

B) BIBLIOGRAFÍA DE R. FORNET-BETANCOURT.

- FORNET-BETANCOURT, R. *Anotaciones sobre el pensamiento de J. Martí y la posibilidad de interpretarlo desde un punto de vista marxista*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía IV (1978) 223-249.
- (1982). *El pensamiento filosófico de José Vasconcelos*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía IX (1982) 147-177.
- (1983). *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre*. Anhang: Anarchie und Moral. Interview mit J. -P. Sartre, Frankfurt.

- FORNET-BETANCOURT, R. Antonio** *Caso o el ejercicio de la filosofía*. Logos 31 (1983) 35-58.
- (1985a). *Problemas actuales de la filosofía en hispanoamérica*. Bs. As. FEPAI, 173. (Trad. al portugués: - (1993). *Problemas Atuais da Filosofia Na Hispano-América*. São Leopoldo, Brasil, 182).
 - (1985b). *El problema de la existencia o no existencia de una filosofía hispanoamericana*, en *Problemas actuales de la filosofía en hispanoamérica*. Bs. As.: FEPAI, 26-28.
 - (1985c). *Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía: XII, 317-333.
 - (1986). *La filosofía de José Vasconcelos. Exposición y valoración*. Logos (México) 41, 27-81.
 - (1987). *Philosophie und Theologie der Befreiung*. Frankfurt/ M. : Materialis Verlag, 112.
 - (1987). *Nur der Wiederhall der Alten Welt?* Stimmen der Zeit: Heft 5/ Mai (1987) Bd. 205, 323-329.
 - (1988). *Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural*. Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española. Salamanca, 437-445.
 - (1989a). *La pregunta por <la filosofía latinoamericana>*. Diálogo Filosófico: n. 13/ ene.-abr., 52-71.
 - (1989b). *Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica*. Cuadernos Americanos Nueva Época. UNAM, v.6: n. 18, 108-119.
 - (1990a). *Filosofía latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?*. Logos. Revista de Filosofía, México: Universidad. La Salle: n. 54, 47-67.
 - (Hrgs.)-(1990b). *Ethik und Befreiung*, Bd. 4, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 116. (CRM).
 - (1992a). *V. La filosofía de la liberación en América Latina*, en: *500 años después. Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México: UNAM, 165.
 - (1992b). *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 207. (CRM).
 - (Hrgs.)-(1992c). *Skizzierung einiger Grundvoraussetzungen des Themas aus hermeneutisch-epistemologischer Perspektive*, in: *Theologien in der Sozial und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen*. Bd. 1. Eichstätt: Drito Verlag, 13-29.
 - (1993a). *Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Bd. 9, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 262. (CRM).
 - (1993b). *En lugar de una introducción: Problemas del diálogo intercultural en Filosofía*. Revista Agustiniiana, v. XXXIV/ may-ago, 605-615.
 - (1993c). *Theologien in der Sozial -und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen, Bd. 2: Theologie in der Praxis von Mission und Kolonialisierung; Etnizität*, Eichstätt. (Tr. portuguesa: - (1996) *A Teologia na história social e cultural da América Latina*, Livro 2, São Lepoldo).
 - (1993d). *Theologien in der Sozial -und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen. Bd. 3: Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert*, Eichstätt.
 - (Hrsg.)-(1993e). *Martí und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der Kubanischen Unabhängigkeitsbewegung*, in: *Theologien in der Sozial -und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, t.3, Eichstätt, 75-97.
 - (Hrsg.)-(1993f). *Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie*, in: *Ethik und Befreiung*, Bd. 4 , Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 115-118. (CRM).
 - (1994a). *José Martí y la filosofía. Lateinamerika -Studien 34*, in: *José Martí 1895/ 1995*. ETTÉ, O / HEIDENREICH, T. (Hrgs.) Universität Erlangen-Nürnberg, Sektion Lateinamerika, Bd. 34, Frankfurt/ M.: Vervuert. Verlag, 45.
 - (1994b). *Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural*. Cultura, Ética y Poder. Segunda Época, año IX, Bs.As.: n. 19 / 09 (1994b) 61-69.
 - (1994c). *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 250. (CRM).
 - (1994d). *Filosofía intercultural*. México: Universidad Pontificia de México, 127. (También apareció con el título -(1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Costa Rica).
 - (1995). *José Martí y su crítica a la filosofía europea*. Educação e Filosofia: 9 (18) /jul-dec (1995) 127-133.

- FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.). (1996a). *Indigene Traditionen als Herausforderung für die philosophische Reflexion in Lateinamerika. Eine Einführung*, in: *Mystik der Erde. Elemente einer indianischen Theologie*, Bd. 23, Freiburg; Basel; Wien: Herder, 10-15.
- (1996b). *Armut, Ethik, Befreiung*, Bd. 16, Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 303. (CRM).
- (1996c). *Emmanuel Lévinas: su huella y su presencia en la teología y filosofía latinoamericana actuales*. Raíces: n. 26/ Primavera (1996c) 30-31.
- (Hrsg.).-(1996d). *Einführung: Introducción*, en: *Kulturen der Philosophie. Documentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Hrsg. von Raúl Fomet-Betancourt, Concordia Reihe Monographien, Bd 19, Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung, 5-13.
- (1996d¹). *Kulturen der Philosophie. Documentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Bd 19. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 209. (CRM).
- (1997a). *Thesen zur Funktion der interkulturellen Philosophie im Studiengang Sozialwesen*. In: *40 Jahre kirchliche Solidarität- 15 Jahre Studienschwerpunkt "Sozialarbeit in Entwicklungsdiensten/ Ausländerarbeit"* an der Fakultät für Sozialwesen an der Katholischen Universität Eichstätt. STING, H. (Hrsg.). Dokumentation der Tagung und Ausstellung vom 14. 02. 1997 anlässlich der bundesweiten Eröffnung der Fastenaktion von Misereor in Eichstätt. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 261-263.
- (1997b). *Das Studium des lateinamerikanischen Denkens in Lateinamerika und Europa. Bilanz und Perspektiven*, en: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 5*, Frankfurt/ M.: IKO- Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 99-116. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (1997c) *Introducción: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas*. Revista de Filosofía, año XXX: n. 90/ sept.-dic. (1997c) 365-382.
- (Hrsg.).-(1997d). *Indigene Traditionen als Herausforderung für die philosophische Reflexion in Lateinamerika. Eine Einführung*, in: *Mystik der Erde. Elemente einer indianischer Theologie*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 10-15. (Donde también se recoge la documentación de Seminario correspondiente).
- (1997e). *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Bd. 1, Frankfurt a.M./ IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 252. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (Hrsg.). -(1998a). *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms, Frankfurt/ M: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/ M., 340. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (1998b). *Aproximaciones a José Martí*. Aachen: Internationale Zeitschrift für Philosophie, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, Bd. 24, 115. (CRM).
- (Hrsg.).-(1998c). *Einführung, Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*. Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms, Frankfurt/ M: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 10-11. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (1998c¹). *Einführung. Lernen zu philosophieren ausgehen vom Kontext des Dialogs der Kulturen*. In: Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 8-19. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (1998c¹¹). *Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs*. In: Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 148-166. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (1998e). *Estudios sobre Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización*, en: *Estudios sobre Historia del Pensamiento Español*. A. J. JIMÉNEZ (ed.). Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico. Santander. Asociación de Hispanismo Filosófico/ Fundación Histórica Tavera/ Sociedad Menéndez Pelayo: Calima Santander/ Concejalía del Ayuntamiento de Santander, 387-394.

- FORNET-BETANCOURT, R.** (Hrsg.).-(1998f). *Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs. In: Unterwegs zur interkulturellen Philosophie.* Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 148-166. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (Hrsg.).-(1998f). *Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs. In: Unterwegs zur interkulturellen Philosophie.* Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 214. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).

– ENTREVISTAS REALIZADAS POR R. FORNET-BETANCOURT.

- FORNET-BETANCOURT, R.** *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre.* Anhang: Anarchie und Moral. Interview mit J. -P. Sartre, Frankfurt 1983.
- (1983). *Philosophie, justice et amour.* Entretien avec E. Levinas'. Concordia: 3, 59-73 (También apareció esta entrevista en: *Espirit* 9 (1983) y trad. al alemán *Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Interview mit E. Lévinas.* Concordia: 4 (1983) 48-62, así como al italiano y sueco).
- (1984). *L' éthique du souci de soi comme pratique de liberté.* Entretien avec Michel Foucault (mit. A. Gómez und H. Becker). Concordia: 6, 99-116.
- (1984). *En torno a la posibilidad de una filosofía americana.* Entrevista con Luis Villoro. Concordia: 6, 48-57.
- (1986). *Marxisme, foi et politique.* Entretien avec Roger Garaudy (mit. A. Gómez). Concordia: 9, 43-56.
- (1986). *La dialéctica de la razón armada.* Entrevista con Raimundo Panikkar (mit. A. Gómez). Concordia: 9, 68-99.
- (1986). *Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie.* Interview mit Karl-Otto Apel (mit Klaus Hedwig). Concordia: 10, 51-76. (Trad. francesa *La reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendente.* Concordia: 13 (1998) 89-99; und 14 (1988) 41-46).
- (1986). *Philosophie, science, politique.* Entretien avec Mario Bunge (mit A. Gómez).Concordia: 10, 51-67. (Trad. castellano: *ebenda*, S. 94-108).
- (1987). *Christliche Philosophie in Lateinamerika.* Ein Interview mit Agustín Basave Fernández del Valle. Concordia: 12, 18-28.
- (1988). *Die Vernunft im Prozeß der dezentralisierten Diskurse.* Ein Interview mit Manfred Frank (mit Klaus Hedwig). Concordia: 13, 2-27.
- (1989). *Zu Heidegger.* Interview mit Walter Biemel. Concordia: 16, 2-14. (Trad. al castellano *En torno a Heidegger.* Tr. Castellano: *Entrevista con Walter Biemel. Logos* 51 (1989) 13-28; y apareció también en: *Revista de Filosofía* 66 (1989) 332-348).
- (1989). *Freiheit und Kreativität.* Ein Interview mit Gajo Petrovic. Concordia: 15, 38-44.
- (1989). *Entrevista con Leopoldo Zea. Khipu. Zweisprachige Kulturzeitschrift über Lateinamerika:* 2, 20-22.
- (Hrsg.) u. **GÓMEZ-MULLER A.** (1989). *Positionen Lateinamerikas. Gustavo Gutiérrez, Mario Bunge, Enrique Dussel, Leopoldo Zea u.a.,* Frankfurt/ M.: Materialis Verlag, 146.
- (1994). *La mística del diálogo. Entrevista con Raimon Panikkar.* Concordia, 19-37.
- (1996). *Emmanuel Lévinas: Seine Präsenz in der aktuellen lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung.* Concordia: 29, 15-18.

– ESCRITOS / ENTREVISTAS SOBRE FORNET-BETANCOURT.

- ESTERMANN, J.** (1997). *Interkulturelle Philosophie und Mission. Wege zwischen Fundamentalismus und Globalisierung.* Neu Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle Revue de Science Missionnaire: 53 (1997) 4, 285-291.
- GMAINER-PRANZL, F.** (1997). *Raúl Fonet-Betancourt. Filosofía Intercultural.* Seminar im WS 1997/98: Probleme und Ansätze interkultureller Philosophie. Univ.-Doz. Dr. Franz M. Wimmer, Institut für Philosophie an der Universität Wien, 1-17.
- HELIODORO, F.** *Betancourt: filósofo de la liberación,* Voz de Galicia, 30 abril 1992, Seminario Gallego de Filosofía.
- MARQUÉZ-FERNÁNDEZ, A. B.** *Raúl Fonet-Betancourt y la Filosofía Intercultural Signos en Rotación.* (Suplemento cultural. Pensadores Iberoamericanos I.) Año I: n. 52, 18 / 04 (1999) 1-4.
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A. B.** *Hacia una Filosofía Intercultural Iberoamericana. Signos en Rotación* (Suplemento: Literarius). Año I: n. 52, 18/ 04 (1999) 6-8.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A. B. *Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización. Signos en Rotación (Suplemento Cultural)*. Año I: n. 52, 18/ 04 (1999) 9-14

PICOTTI, D. *Sobre "Filosofía Intercultural" comentario a una obra de R. Fornet-Betacourt*. Stromata 52 (1996) 289-298.

Filosofía Intercultural Desmonta Preconceitos, Jornal da Unisinos, Edição: n. 02. Ano 1, Outubro / 94, 8 -9.

C) LA RACIONALIDAD INTERCULTURAL

A.A. V.V. (1996). *Mujeres y Hombres en la Formación de la Teoría Sociológica*. DURÁN, MA. A. (dir.). Madrid: CIS, 340.

A.A. V.V. *La nueva producción del conocimiento*. Barcelona: ediciones Pomares-Corredor, 235.

A.A.V.V. (1990). *Dignidad de la mujer y fe cristiana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/ Caja de Salamanca, 197.

A.A.V.V. (1997). *Políticas contra la exclusión social*. D.S.A. n. 167/ Ene-Mar (1997) 254.

AGACINSKI, S. (1998). *Política de sexos*. Santillana de ediciones: Madrid, 171.

AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre el feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra/ Universitat de València/ Instituto de la mujer, 303-374; 377-414.

APUNTES I.E.P.S. (1990). *La educación intercultural en el enfoque y desarrollo del curriculum*. INSTITUTO DE ESTUDIOS PEDAGÓGICOS SOMOSAGUAS. Madrid: Narcea, 54.

APUNTES I.E.P.S. (1994). *Interculturalidad y Cambio Educativo. Hacia comportamientos no discriminatorios*. INSTITUTO DE ESTUDIOS PEDAGÓGICOS SOMOSAGUAS. Madrid: Narcea, 59

BARBERÁ, E. (1998). *Psicología del género*. Barcelona: Ariel, 191.

BARRAL, MA. J. *Diferencias cerebrales entre le hombre y la mujer*. Área 3: n. 4 (1996-97) 8-15.

BARRÈRE, J. J/ ROCHE, C. (1999). *El estupidario de los filósofos*. Madrid: Cátedra, 151-187.

BAUM, G. *Inculturación y multiculturalismo: dos temas problemáticos*. Concilium 251 (1994) 133-140.

BELTRÁN, M. *Tolerancia y tendencias racionalistas en la primera Europa moderna*. Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía: v. III (1998) 1-16.

BENGOECHEA, M. *Mujeres/Hombres el conflicto entre dos culturas*. Revista de Occidente: n.172 / 09 (1995) 121-133.

BENNET, J. W. (1954). *Interdisciplinary Research and the Concept of Culture*. A.A. v. 56: n.2 / 04 (1954) 169-179.

BERGER, P. L./ LUCKMANN, T. (1997). *La pérdida de lo dado por supuesto*. En: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre modern*. Barcelona: Paidós, 79-93.

BLACKBURN, S. (1994). *Dictionary of Philosophy*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 418.

BONET, J. V. *La bellota y el roble- Proceso y Presupuestos del Diario Intensivo de Progoff*. Versión castellana de *The Acorn and the oak*. Ignis (India): 5 (1987) 247-258.

BORDIEU, P. (1998). *Le domination masculine*. París: PUF, 142.

BORR P., C. / MARCHIGNOLI, S. (1998) *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*. NIS: La Nuova Italia Scientifica, 209.

BOWEN, J. (1979). *Castiglioni: la educación de las mujeres*, en: *Historia de la educación occidental. La civilización de Europa, siglos VI-XVI*. Barcelona: Herder, 339-340.

BREZINKA, W. *Summary: Education and Tradition*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación. Madrid del 10 al 14 de diciembre de 1996. Organizado por el Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social. UNED, 2-3. (Síntesis, en prensa).

BURCKHARDT, J. (1964). *La cultura del renacimiento en Italia*. Barcelona: Escelier, cap. VI.

CANDU, V. MA. *Educación y diversidad cultural*. Crítica/ jul.-ago.(1997) 51-53.

-(1998). *Interculturalidade e educaçao na America Latina*. Novoamérica: 77 (1998) 42.

CASALLA, M. *La ira de los Dioses*. Cultura, Ética, Poder. Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales: n. 19/ sept. (1994) 89-93.

-(1995). *El Sujeto Cartesian*. Secretaría de Cultura. Facultad de Psicología. Universidad de Bs. As.: 78-85.

CAVANA, MARÍA L. (1995). *Diferencia*, en AMORÓS, CELIA, *10 palabras clave sobre Mujer*, Estella (Navarra): edit. Verbo Divino, 85-118.

- CHÂTELET, F. (1998). *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*. Valencia: T.G. Ripoll, 214.
- CHAVARRI, E. (1990). *Ensayo en torno a la Racionalidad*. Salamanca: San Esteban, 175.
- CHITTISTER, J. (1998). *El fuego en estas cenizas*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae: 191-223.
- DE ELEJAIBETIA, C. *Los movimientos de mujeres paradoja de los movimientos sociales*. Revista de Documentación social: n. 90/ ene.-mar. (1993) 167-179.
- (1996). *Feminización de la pobreza*. Revista de Documentación Social: n. 105/ oct.-dic. (1996) 171-182.
- DE LA CRUZ, C. (1997). *Derechos humanos, derechos de las mujeres y desarrollo*, en: A.A. V.V. *Los Derechos Humanos Camino hacia la Paz*. Seminario de Investigación para la Paz. Centro Pignatelli. Zaragoza: Diputación de Aragón 269-279. (Colección de Actas 44).
- DE MARTINO, G./ BRUZZESSE M. (1996). *Las filósofas*, Madrid: Cátedra, 586.
- DE SMEDT, M. (1999). *Palabras de los sabios de la India*. Barcelona: Ediciones B, Grupo Zeta, 50.
- DEL ARCO BRAVO, I. (1998). *Hacia una escuela intercultural. El profesorado, formación y expectativas*. Educació i Món Actual, 7. Barcelona: Edicions Universitat de Lleida, 222.
- DELBRËL, M. (1997). *La alegría de creer*. Santander: Sal Terrae, 216-220.
- DOMÍNGUEZ, C. *Mito y Ciencia en el conocimiento de la sexualidad*. Iglesia Viva 174 (1994) 549-564.
- DOUGLAS, M. (1998). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa, 220.
- DURÁN, MA. A. (1998). *La ciudad. Conocimiento, afecto y uso compartido*. Madrid: Consejo Superior de Arquitectos/ Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales/ Instituto de la Mujer, cap.I (Los nuevos sujetos de la Arquitectura).
- FADIMAN, J./ FRAGER, R. (1976). *Valoración de la mujer en el Teoría Psicoanalítica: Freud, Reich, Adler y Jung*, en: *Teorías de la personalidad*. México: Harla, 493-506.
- FERRATER M., J. (1982) s.v. *Razón (tipos de)*, en: *Diccionario de Filosofía*, t.3. Madrid: Alianza, 2782-2787.
- FLECHA GARCÍA, C. (1996). *Las primeras universitarias en España, 1872-1910*. Madrid: Narcea, D.L., 263.
- FOX KELLER, E. (1989). *Reflexiones sobre Género y Ciencia*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim/ Generalitat Valenciana, 191.
- FRASER, N. *Multiculturalidad y equidad entre géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la «diferencia» en EE.UU.* Revista de Occidente: n. 173/ 10 (1995) 35-55.
- FROMM, E. (1996). *Espíritu y Sociedad*. Barcelona: Paidós, 35-57. (Obra póstuma, 6).
- GALLEN, M. A./ NEIDHARDT, H. (1998³). *El eneagrama de nuestras relaciones*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 337. (Especialmente pp. 1-68).
- GARCÍA ESTÉBANEZ, E. *Marginación de la mujer en la cultura y la educación*. En: A. A. V. V. *La mujer marginada, cuestión de género, no de sexo*. Madrid: Ps editorial, colección: EAS, 147-162.
- GASCÓN-VERA, E. (1997). *Los estudios culturales y étnicos en el contexto del feminismo de los EE.UU.* En: *Género, Clase y Etnia*. MAQUIEIRA, V. / VARA, MA. J. (coords./ eds.), Madrid: Edigrafos, 259-276.
- GEERTZ, C. (1994). *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 31-171.
- GOLEMAN, D. (1999). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 493.
- GUARINGLIA, O. *Universalismo y particularismo*. En: *Rev. de Filosofía Política*: edit. Complutense 3a. época, v. VII, n. 11 (1994) 177-198.
- GUEVARA, I. (1995). *Teología a ritmo de mujer*. Madrid: Paulinas, 166.
- HABERMAS, J. (1990) *La postmetafísica*. Madrid: Taurus, 155-187. (Cap. 7 "La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces").
- HARDING, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, 239.
- HÄRING, B. (1973a). *La moral y la persona*. Barcelona: Herder, 172-180.
- (1973b). *Secularización y moral cristiana*. Madrid: PS editorial, 140-166.
- (1974). *Pecado y secularización*. Madrid: PS editorial, 1-34.
- (1995). *Está todo en juego*. Madrid: PPC, 133.
- HERRERA, M. (1992). *The importance of Intercultural Communication Skills*. In: RAKOCZY, S. *Spiritual direction in cross-cultural perspective*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 24-32.
- JORDÁN, J. A. (1996). *Propuestas de Educación Intercultural para profesores*. Barcelona: edic. Ceac, 143.

- KENSCHAF, L.J. (1998). *Feminism*. In: A Companion to American Thought. WIGHTMAN, R./ KLOPPENBERG, J. T. (eds.). USA/ UK Blackwell Publishers LTD, 232-235.
- KOLLANTAI, A. (1976). *La mujer en el desarrollo social*. Barcelona: Labor, 317.
- KROEBER, A. L. (1969). *El estilo y la evolución de la cultura*. Madrid: edic. Guadarrama, 11-108.
- KUSCH, R. *El pensamiento aymara y quéchua*. América Indígena, 31 (1971) 389-396.
- LACLAU, E., *Universalismo, particularismo y el tema de la identidad*. En: RIPP: núms. 5/6 (1995) 38-52.
- LAMO DE ESPINOSA, E./ GONZÁLEZ GARCÍA, J. MA./ TORRES ALBERTO, C. M. (1994). *Historificación y desvelamiento del sujeto del conocer*. En: *La sociología del conociento y de la ciencia*. Madrid: Alianza edit., 49-54.
- LE GUIN, U. K (versión e introducción) (1999). *Tao te King*. LAO TSE. Barcelona: Debate, 167.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1993). *Raza e historia*, en: *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra, 37-104.
- LIPMAN, M. (1998). *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: Ediciones de la Torre, 366.
- LIPMAN, M. / SHARP, A. M./ OSCANYAN, F.S. (1982). *La filosofía en el aula*. Madrid: Ediciones de la Torre, 380.
- LOIZAGA, P. (dir.) (1996²). *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Barcelona: Emecé ediciones, 367.
- LORENTE ACOSTA, M. (1998). *Agresión a la mujer y derechos humanos*. 1-13. Presentado en el Seminario: *El papel de la mujer iberoamericana ante la perspectiva del siglo XXI*. Salamanca, 28-30 de Septiembre 1998. Organizado por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado/ Ayuntamiento y la Universidad de Salamanca.(Manuscrito inédito).
- LORENTE ACOSTA, M./ LORENTE ACOSTA, M. J. (1998). *Agresión a la mujer: Maltrato, Violación y Acoso. Entre la realidad social y el mito cultural*. Granada: editores Comares, 324.
- LORITE MENA, J. *Mujer, Cultura, Mujeres. Una formación del sentido común*. Crítica (Cuaderno): 03 (1997) 22-26.
- MAALOUF, A. (1999). *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza edit., 197.
- MARCIGLIANO, A. (1998). *La fuerza de la tierra*. Alturas. 55-57.
- MARIAS, J. (1980²). *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza, 236.
- MARTÍN BLANCO, MA. D. *Moral e interculturalidad en Bernhard Häring*. Madrid, 7/04 (1999) 1-25. (En prensa).
- MARTÍNEZ GARCÍA, A. / SÁENZ CARRERAS, J. (1998). *Del racismo a la Interculturalidad. Competencia de la Educación*. Madrid: Narcea, 253.
- MARTINIELLO, M. (1997). *Salir de los ghettos culturales*. Barcelona: Bellaterra, 109.
- MELLO, T. DE. MELLO, T. *Tony de Mello: el curso que no pudo dar. (Texto íntegro del cursillo «La iluminación es la espiritualidad».)* Madrid: Vida Nueva, n. 1590-91, (18-25 Julio de 1987) 66.
- METZLER, J. B. (1995). *Metzler Philosophen Lexicon. Von den Vorarsokratikern bis zu den Neuen Philosophen*. Zweite, actualisierte und erweiterere Auflage, Stuttgart/ Weimar: Verlag J. B. Metzler, 953.
- MORA ABRIL, MA. DEL C. *La libertad, esa desconocida*. Instituto Mexicano de Psicoanálisis, A. C. Anuario 1980-1981. México: Universidad Nacional de México (UNAM), 465-482.
- (1996). *Consideraciones en torno a la educación en la relación hombre y mujer*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación: «Antropología y Educación». Madrid, del 10 al 14 de Diciembre de 1996. Publicado en el Boletín del Departamento Teoría de la Educación y Pedagogía Social de la UNED, 1-8.
- (1999). *Hacia una humanidad mejor. Los inicios de la palabra y el pensar*. Ponencia presentada en el XI Encontro Luso- Espanhol de Formadores de Profesores de Filosofia para Crianças, del 11-13 de Marzo de 1999. Oeiras, Inatel-Motel Continental, 1-7. (En prensa).
- MORACE, S. *Tercer Tiempo. Mujeres, patriarcado y futuro*. Madrid: Prospettiva Edizioni, 79-89.
- MORELLI, S. (1998). *Mujer y Derechos Humanos*, 1-36. Presentado en el Seminario: *El papel de la mujer iberoamericana ante la perspectiva del siglo XXI*. Salamanca, 28-30 de Septiembre 1998. Organizado por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado/ Ayuntamiento y la Universidad de Salamanca. (Manuscrito inédito).
- MORGAN, M. (1997⁴). *Las voces del desierto*. Barcelona: Ediciones Grupo Zeta, 260.
- NAVARRO, M. *Ética y Género: perspectivas en el cambio de paradigma de la nueva cultura*. Moralia 20 (1997) 199-228.
- NOAMI, Z. (ed). *Race/ Sex. Their sameness, difference and interplay*. New York: Routledge, 236.

- NEKANE, L. (1996). *Mirando al futuro con ojos de Mujer*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 172.
- NEUS, C. (1995). *Crítica, libertad y feminismo*. Eutopías, 2ª época. Documentos de trabajo. Valencia: Ediciones Episteme, 27.
- OSSOWSKA, M. (1974). *Para una sociología de la moral*. Estella (Navarra): edit. Verbo Divino, 325.
- PANGRAZZI, A. (1997). *El eneagrama*. Santander: Sal Terrae, 30-45.
- PASCOE, P. (1998). *Gender*. In: A Companion to American Thought. WIGITMAN, R./ KLOPPENBERG, J. T. (eds.). USA/ UK Blackwell Publishers LTD, 272-275.
- PEACOCK, J. L. (1986). *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*. Cambridge: Cambridge University Press, 4-7.
- PIKAZA, X. (1991). *La mujer en las grandes religiones*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 9-44.
- POLLE, R. (1993). *La esfera de lo privado ¿virtud recuperada?*. Herder: Barcelona, 77-103.
- PRECIADO, I. (1998). *Las enseñanzas de Lao Zi*. Barcelona: Kairós, 167.
- PROGOFF, I. (1992). *At a Journal Workshop (revised): Writing to Access the Power of the unconscious and evoke creative Ability*. New York: G. P. Putnam's Sons, 422.
- PULEO, A. H. (1995). *Patriarcado*, en AMORÓS, CÉLIA, *10 palabras clave sobre Mujer*, Estella (Navarra), ed. Verbo Divino, 21-54.
- QUINTANILLA, M. A. (1985³). *Diccionario de Filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 481.
- RESCHER, N. (1993). *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*. Tecnos, 253.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R. MA. (ed.) (1997). *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 254.
- RUCQUOI, A. (1985). *La mujer medieval*. Cuadernos de Historia 16. Madrid: Melsa 1-31.
- RULLMANN, M. U. A. (1994). *Philosophinnen*, Bd.I, Zürich- Dortmund: eFeF- Verlag, 330.
-(1994). *Philosophinnen*, Bd. II, Zürich- Dortmund: eFeF- Verlag, 377.
- SARANYANA, J. I. (1997). *La discusión medieval sobre la condición femenina. (siglos del VIII al XIII)*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 156.
- SHREITER, R. J. *The changing contexts of intercultural theology: a global view*. Studia Missionalia, v. 45 (1996) 359-380.
- SIMMEL, G. (1999). *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona: Alba editorial, 175-222.
- SISSA, G. (1993). *Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual*, en: *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, t.1, SCHMITT PANTEL, P. (dir.). Madrid, Taurus, 72-11.
- STEIN, E. (1973). *Estrellas Amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 329.
-(1996). *Autorretrato epistolar. (1916-1942)*. Madrid: EDE, 392;
- SUZUKI, D.T/J FROMM, E. (1964) *Budismo Zen y Psicoanálisis*. México: FCE: 105-123.
- TANEN, D. (1996). *Género y discurso*. Barcelona: Paidós ibérica, 237.
- TOURAINÉ, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?* Madrid: PPC, 253-258.
- TRÍAS, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: ediciones Destino, 17-104; 395-430.
- VELASCO, M. *Pluralidad de creencias y Diálogo interreligioso*. En: Simposio de Iglesia, Sociedad y Migración: Delegación Dioces. Madrid, 04 (1998) 7-11.
- VINCENT, A. F. (1997). *Ecclesial Praxis of Inculturation. Toward an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis*. Roma: Las, 1-50.
- WHOBBE, T. » Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet werden...« Edmund Husserl und Edith Stein. Edith-Stein-Jahrbuch, Würzburg: Echter Verlag, Bd. 2. (1996) 361-374.
- WOLF, S. (1995). *Comentario*. En: *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Méx. : FCE, 108-122.
- WULF, C. (1996). *El otro. Perspectivas de la educación intercultural*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación. Madrid del 10 al 14 de diciembre de 1996. Organizado por el Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social. UNED, 1-7. (En prensa).
- ZUBIRI, X. (1982). *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza, 19-88.
-(1983). *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza. 39-133.
-(1984³). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 27-67, 104-105.

D) BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

- A. GARCEA, E. A. (1996). *La comunicazione interculturale. Teoria e pratica*. Roma: Armando Editore capítulos tercero y cuarto, 49-67.
- A.A. V.V. (1998). *Pensamiento Crítico vs. Pensamiento único*. Le Monde Diplomatique. Ed. española. Madrid: Debate, 278. (19-38).
- A.A. V.V. *Ethiche della Mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*. Asis: Citadella Editrice, 107-199.
- A.A. V.V. *Nuevo romanticismo: la actualidad del mito*. Seminario Público Cuadernos. Madrid: Fundación Juan March, 139.
- A.A. V.V. *Resistir por la vida: América Latina*. Costa Rica: Dei, 173.
- ABD AHMAD NA'IM/ MADING DENG, F. (eds.) (1993). *Human Rights in Africa, Cross Cultural Perspectives.*, Washington: Brookings, 399.
- ABD ALLA AHMAD NA'IM (ed.). (1992). *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 479.
- ADAMS, D. J. (1987). *Cross Cultural Theology. Western Reflections in Asia*, John Knox Press, Pasadena, 124.
- ADKINS, R. J. *On the "Multiple Viewpoint". Theory of Early Modern Art*. The Journal of Aesthetics and Art Criticism: n. 2/ Spring (1995) 129-137.
- ALEXANDER, T. (ed). (1995). *Psychologie interkulturellen Handelns*, Hogrefe Verlag, Göttingen, 474.
- APPEL, K. O. (1998). *Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft in: Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur: Documentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms/ Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.)*. Frankfurt/ M.: IKO- Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 106-130.
- ARANGUREN, J. L. (1968²). *Ética y política*. Madrid: Guadarrama, 262.
- BABÉS, L. *Pluralisme et sécularisation. Note sur les musulmans dans Le dialogue interreligieux*. Mélanges de Science Religieuse: n. 2 /avril-juin (1997) 63-73.
- BALASURIYA, T. *World System*. CSR Pamphlet 41/ 06 (1990) 25-29.
- BAYARDO, R. / LACARRIEU, M. *Notas introductorias sobre la globalización, la cultura y la identidad*, en: *Globalización e Identidad*. BAYARDO, R. / LACARRIEU, M. (comps.). Bs. As.: edic Ciccus, 13-25.
- BECK, U. (1998). *Basis Globalisierung?*, Frankfurt/ M.: Surkamp, 267.
- BELLO ALES, A. *Interreligiosità e interculturalità*. Itinerarium: n. 9 (1997) 9-22.
- BELTRÁN, M. (1996). *Lenguajes y culturas: los problemas de la traducción*. Madrid: Academia, CIS, 285-307.
- BERGIN, J. M. D. *Culture and Ethics*. Linacre Quartely: n. 3 / 09 (1995) 4-14.
- BETCHOT, M. (1997). *Interculturalidad*. Diccionario de Hermenéutica, ORTÍZ- OSÉS, A./ LANDEROS, P. (dirs.), Bilbao: Universidad de Deusto, 376-383.
- BROCKER M./ NAU H. (eds.) (1997). *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Primus Verlag/ Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 310.
- CARRETE PARRONDO, C. / MEYUHAS GIMIO, A. (eds.). (1998). *Creencias y Culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*. Salamanca, 223.
- CERUTTI GULDBERG, H. (1997). *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filósofo?* México: Universidad Autónoma del Estado de México, 221.
- CESARE BORLI, P./ MARCHIGNOLI, S. *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*. NIS: La Nuova Italia Scientifica. 209.
- CIGALA, P. *Un seminario su scoutismo ed educazione interculturale. Siamo tutti diversi*. Modescuot: 03 (1996) 23-24.
- COHN-BENEDIT, D. / SCHMID, T. (1996). *¿De quién es Alemania? Apostar por la democracia intercultural*. Madrid: Talasa, 19-24.
- CONWAY, M. (1992). *Helping the Ecumenical Movement to move On: Hollenweger and the Rediscovery of the Value of Diversity*, in: *Pentecost, Mission and Ecumenism Essays on Intercultural Theology*, 75, Peter Lang GmbH/ Frankfurt a. M., 273-287.
- CORTINA, A. *Ética dialógica y cívica*. EM: 40 (1996) 25-26.
-(1997). *El potencial ético de la Sociedad civil*. Edicions Alfons Magnanim. Debats: n. 61/ Otoño, 17-24.

- D' SOUZA, G.** (ed.).(1996). *Interculturality of Philosophy And Religion*. Bangalore (India): Published by National Catechetical and Liturgical Centre, 271.
- DARDEL, E.** *Lo mítico*. Diógenes: n. 7/ 09 (1954) 43-64.
- DEL VECHIO, D.** *Pensiero orientale verticale e pensiero occidentale orizzontale*. Sapienza. Rivista di Filosofia e di Teología, v. 48. Gennaio-Marzo (1995) *Postille*.
- DI MANNO DE ALMEIDA, D.** *Nosotros los No-Europeos. El pensamiento en América Latina y la No-Filosofía: ¿un non-rapport posible?*. Utopía y Práxis Latinoamericana. (Venezuela), año 3: n°. 4/ ene.-jun. (1998) 41-59.
- DURAND, D.** (1987). *Diálogo*. Diccionario de Filosofía Portuguesa. Gómes, Pinharanda (ed). Lisboa: Publicações Dom Quijote, 240-241.
- ELIZONDO, V.** *Condiciones y criterios para un Diálogo Teológico Intercultural*. Concilium, n. 191/ (1984) 41-51.
- ERIKSON, R. J./ BEVERLY C. J.** (1997). *Real Life Applications. Social Perspectives on Emotions.*, v. 4. 372.
- ESTANY, A.** (1997) *Una metateoría interdisciplinar de la ciencia*, en: *La construcción de la ciencia Abstracción y Visualización*. DE MORA, M. S./ FERNÁNDEZ, F. J. (eds.). San Sebastián. Publicación del Departamento de Filosofía y Letras, 33-49.
- ESTRADA, J. A.** (1997). *El monoteísmo ante el reto de las religiones. El difícil futuro del cristian*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 35: 53.
- FERRATER MORA, J.** (1982). s.v. *Desmitificación*. En: Diccionario de Filosofía, t. 1. Madrid: Alianza Editorial, 770-71; y también s.v. *Mito*. En: Diccionario de Filosofía, t. 3, Madrid: Alianza Editorial, 2234-2235.
- FILBECK, D.** (1985). *Social Context and Proclamation. A socio-Cognitive Study in Proclaiming the Gospel Cross-Culturally*. California: William Carey Library, 180.
- GARAUDY, R.** *Condiciones para un verdadero diálogo islamo-cristian*. A la Raíz, Darek-Nyumba, Madrid, 1994., 45-59.
- GIMENEZ ROMERO, R.** *La integración de los inmigrantes y la interculturalidad. Bases teóricas para una propuesta práctica*. Arbor CLIV: n. 607/ 12 (1996) 119-147.
- GÓMEZ MIER, V.** *Sobre el diálogo islamo-cristian*. La Ciudad de Dios, v. CCVIII / may-dic. (1995a) 239-248.
 -(1995b). *La Refundación de la Moral Católica, el cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 11-100.
 -(1997). *Ética y tecnociencia*. Moralia 20 (1997) 9-34.
- GONZÁLEZ BLASCO, P.** (1992). *Algunas reflexiones sobre el uso de conceptos en sociología y el diálogo de ésta con otras ciencias*. En: MOYA C./ PÉREZ'- ARGOTE, A./ SALCEDO J./ TEZANOS J. F. (compls.). *Escritos de Teoría Sociológica en Homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*: Madrid, CIS, 422-442.
- HABERMAS, J.** (1996). *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt Surkamp, Frankfurt/ M., 404.
 -(1997). *Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. Vermeintliche und tatsächliche Probleme* in: E+Z Jg. 38.1997: 7, 164-166.
- HEGEL, G.W. F.** (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. I, FCE: Méx., 92,95 y 139.
- HEIDEGGER, M.** (1960). *¿Qué es eso de filosofía?*, Bs. As.: edit: Sur, 70.
- HINKELAMMERT, F. J.** *El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia*. Pasos 69 (1997) 21-27.
- HÖFFE, O.** (1997). *Interkultureller Diskurs*, in: *Lexikon der Ethik*, (Hrsg.) OTFRIED HÖFFE in Zusammenarbeit mit MAXIMILIAN FORSCHNER, ALFRED SCHÖPF und WILHELM VOSSENKUHL, Beck'sche Reihe 152, 143-144.
- HOFSTEDE, G. VON.** (1997). *Lokales Denken globales Handeln. Kulturen, Zusammenarbeit und Management*, Beck-Wirtschafts-berater im DTV, Verlag C.H. Beck, München, 420.
 -(1999). *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht. Ein philosophischer Versuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 180.
- HOUTTE, G. VAN** (1976). *Proverbes africains*. Limete (Kinshasa): Editions L' Epiphanie, 96.
- ILESANMI, SIMEON O.** *Human Rights Discourse in Modern Africa. A comparative Religious Ethical Perspective*. Journal Religious Ethics. Fall (1995) 293-322.
- KIMMERLE, H.** (ed.) (1996). *Das Multiversum der Kulturen*. Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 239.
- KODISCH, T.** (1997). *Fremdheitserfahrungen am Tisch des europäischen Märchens*, Peter Lang Verlag, Frankfurt Bern- New York, 359.

- KRAFT, M. G. (1995). *Understanding Spiritual Power. A Forgotten Dimension of Cross-Cultural Mission and Ministry*, Orbis books, Maryknoll, New York, 144.
- LEVANDOWSKI, T. (1992). *Diálogo*. Diccionario Lingüístico: Cátedra, 98.
- LÓPEZ QUINTAS, A. (1993). *La cultura y el sentido de la vida*. Madrid: PPC, 235.
- LÓPEZ SAENZ, MA. C. *El sentido de la historia de la filosofía para la filosofía hermenéutica*. Contrastes. Rev. Interdisciplinar de Filosofía. (1996) 151-170.
- LUCAS, J. DE *Derechos humanos-Legislación-Interculturalidad*. Revista de Documentación Social: nº25 (1994) 73-90.
- (1996). *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*. Barcelona: Icaria/ Antrazyt, 85-102.
- LÜTTERFELDS, W. / MOHRS, T. (1997). *Eine Welt-Eine Moral? Eine kontroverse Debatte*. Darmstadt: Primus Verlag/ Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 254.
- LYNCH, E. *Un relativismo relativo*. Revista de Occidente: nº. 169/ 06 (1995) 5-20.
- MAALOUF, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza, 197.
- MALGESINI, G./ GIMÉNEZ, C. (1997). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: La cueva del Oso, 319. (Especialmente 61-67, 97-104, 207-212, 231-236).
- MALL, R. A. (1992). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 194.
- MALL, R. A. (1995). *Acerca de la teoría intercultural de la razón, un cambio de paradigma*, en: Revista de Filosofía Latinoamericana y de ciencias sociales, Segunda época, año XI/ n. 20/ oct. (1995) 83-88.
- (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie -eine neu Orientierung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmsadt, Germany, principalmente 1-97.
- (1996). *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?* , in: *Interculturality of Philosophy And Religion*, Gregory D'Souza (ed.) Published by National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, Bangalore (India), 45-57.
- (1997). *Interculturality and Interreligiosity -A conceptual Clarification*, in: *Interculturality of Philosophy And Religion*, Gregory D'Souza (ed.) Published by National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, Bangalore (India), 13-29.
- MALL, R. A./ HÜLSMANN, H. (1989). *Die drei Geburtstore der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn.
- MARTÍNEZ CORTÉS, J. *Mitos y mitologías de nuestro tiempo*. Memoria Académica 1996 / 97 del Instituto de Fe y Secularidad. Madrid, 41-47.
- MATTELART, A. (1996). *Vers la mondialisation de la culture?*. En: Univeersalia. *La politique, les connaissances, la culture en 1995*. París: Encyclopaedia Universalis France, 106-111..
- MONTEFIORE, A. (1996). *Philosophy in Different Cultural Contexts*. 'Supplement to 'Philosophy'. Royal Institute of Philosophy. Archard, D. (ed). Supplement n. 40: *Philosophy and Pluralism*. G. Britain: Cambridge University Press, 7-17.
- MOREAU, D. *Pour une Pratique étique du soin au malade: la nécessité d'une étique interdisciplinaire*. LAENNEC6: n. 5/ 06 (1996) 6-9.
- MÜLLER, D. *Le projet d'une généalogie critique de l' Etique ses incidences sur l' étique théologique et sur le dialogue entre des étiques de tradition différente*. Ethica: n. 2 (1997) 35-49.
- MUÑOZ SEDANO, A. *La escuela intercultural en el entorno económico-social europeo*. Ponencia presentada en el Simposio sobre «La educación para una Europa intercultural en la enseñanza católica», org. por la A.S.E.R.E.P. Estrasburgo, 03 (1992) 167-183.
- MURILLO, F. J. / GRAÑERAS, M. / SEGALERVA, A. / VÁZQUEZ, E. (1995). *La investigación española en la educación intercultural*. CIDE, 1-17.
- NĀIR, S. (1997). *Las heridas abiertas. Las dos orillas del Mediterráneo. ¿Un destino conflictivo?* El País. Madrid: Aguilar, 237.
- OCHOGAVIA BAUCÀ, M. *Unitat i Diferències en el Diàleg Ecumènic*. Comunicació: Revista del Centre d' Estudis Teològics de Mallorca: 91 (1998) 119-122.
- ODIFREDDI, P. *Culture: una, nessuna, o centomila?*. KOS: n. 112 / 07 (1997) 48-53.

- ORTIZ-OSÉS, A.** *Reflexión final: Ecumenismo simbólico: I La Escuela de Eranos. Una arquetipología de la cultura.* En: *Una interpretación evaluativa de nuestra cultura.* Análisis y lectura del Almacén simbólico de Eranos. Anthropos (Suplemento) n. 42/ 02 (1994) 98-100.
- OUTLAW, L.** (1995). *Africana Philosophy.* The Journal of Ethics 1: n. 3 / (1995)265-290.
- PEÑALVEZ GÓMEZ, P.** (1997). *Diálogo.* Diccionario de Pensamiento Contemporáneo. MORENO VILLA, M. Madrid: Sn. Pablo, 348-359.
- PÉREZ GAGO, S.** (1997). *Arte de filo-sofar.* Salamanca: edit. San Esteban, 444.
- PÉREZ TAPIAS, J. A.** (1995). *Filosofía y crítica de la cultura.* Madrid: Trotta, 279-282.
- (1996). *Claves humanistas para la educación democrática.* Madrid: Anaya, especialmente, cap.5.
- (1996). *Sobre la tradición y las tradiciones de investigación.* Revista Ciudad de Dios, v. CCIX: ene-abr., 231-270.
- (1996). *Universalidad del cristianismo en la multiplicidad de las culturas.* Proyección: Teología y Mundo Actual: 181/ abril-junio (1996) 87.
- (1997). *El vértigo del universalismo y los límites de nuestras identidades,* en: A.A. V.V. *Pensar lo Humano.* Madrid; edit. Iberoamericana, 299-308.
- (1998). *Alcance y límites de nuestros acuerdos en la multiplicidad de las culturas. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural,* en: *Experiencia y Verdad.* FRAPOLLI, MA. J. / NICOLÁS, J. A. Granada: Comares 1-23. (En prensa).
- PRAKASH, S. S./ PLAINS, W.** *Non-Universality of Law.* 2 Quartal. Heft 2: ARSP (1995) 185-214.
- PRIVETERA, S.** *Temi di dialogo interculturale.* En: (1992) *Temi Etici di Dialogo Ecumenico. Sul' universalità dell'esigenza dialogica dell'etica.* Istituto Siciliano di Bioetica: Collectio Moralis 2: Edi Oftes, 115-117.
- QUILES, I.** *¿Es posible el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente?.* Signos Universitarios, Rev. de la Universidad del Salvador, núm. especial 35º Aniversario, Miscelanea 11, año XI/ núm. 20/ jul.-dic. (1991) 11-20.
- RICHTER, E.** *Formação intercultural: uma discussão conceitual na Alemanha,* en: A.A. V.V. (1996). *A Educação Formal. Entre o Comunitarismo e o Universalismo.* Anuario de Educação 95/96, BARBARA FREITAG ROUANET (dir.) Brasil: Edições Tempo Brasileiro Ltda, 97-125.
- RODRÍGUEZ PANIZO RODRÍGUEZ, P.** *Teología cristiana del diálogo interreligioso,* en: Instituto de Fe y Secularidad, Memoria Académica 1996/ 1997, Madrid, 71-89.
- ROKKAN, S.** (1970). *Cross-cultural, cross-societal and cross national reasearch.* In: AA. VV. (1970). *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences.* París: Mouton/ UNESCO, 645-689. (1994). *The Future of Cultures.* Future-oriented studies. France: UNESCO Publishing, 167.
- ROQUE, MA. ANGELES** (ed.). (1997). *Las culturas del Magreb. Antropología, historia y sociología.* Barcelona: Icaria Antrazyt, 97.
- ROZSAK, T.** (1970). *El nacimiento de una contracultura.* Barcelona: Kairós, 320. Particularmente el cap.I: «Los hijos de la tecnocracia», 15-56.
- RUIZ, S.** *Evangelización y diálogo entre culturas: Misión Abierta,* n. 9/ nov. (1997) 10-11.
- SALMERÓN, F.** (1996). *Ética y diversidad cultural,* en: GUARINGLIA, O. (ed.). *Cuestiones Morales,* Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid:Trotta, 67-85.
- SÁNCHEZ VALLE, I.** *Educación intercultural en la perspectiva de la Europa unida.* Resumen de las conclusiones del X Congreso nacional de Pedagogía : del 27 Septiembre al 3 de Octubre de 1992, 613-620.
- SCHREITER, R. J.** (1996). *The changing context of intercultural theology: a global view.* Studia Missionalia, v. 45, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 359-380.
- SCHWEICKART, D.** *Democracia económica. Propuesta para un socialismo eficaz.* Cristianisme i Justícia: n. 53 (1993) 1-36.
- SHORTER, A.** (1990). *Towards a theology of inculturation,* Champan, XII, London, 291.
- TEISSIER, H.** *El auge del integrismo y sus consecuencias para el diálogo inter-religioso: El caso de Argelia.* Fe, Cautiverio, y Liberación. Actas del 1º Congreso Trinitario de Granada: "Cristianos con Dios en la Pasión". Secretariado Trinitario, Córdoba, 1996. 231-244.
- TITIANMA, S. A.** *Diálogo en espiritualidad y culturalidad. A la Raíz. Búsqueda de un Lenguaje común para un verdadero diálogo interreligioso,* Segundo Congreso Internacional a distancia organizado por Crislam, Darek-Nyumba, Madrid, 1994, 33-42.

- TODOROV, T. (1993). *Las morales de la historia*, Paidós, Barcelona, 278.
- TORNOS CUBILLO, A. (1994). *Entrar en la Frontera. A la Raíz*. Segundo Congreso Internacional a Distancia. Organizado por Crislam. Madrid: Darek-Nyumba, 13-29.
- WIMMER, M. F. (1990). *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Bd. 1, Wien: Passagen Verlag, 299.
- (1995). *Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?*. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XXXIII, 80 (1995) 7-19.
- WISEMAN R., L. (ed.). (1995). *Intercultural Communication Theory*, International and Intercultural Communication Annual, v. XIX, California: Sage Publications, 326. LADMIRAL, J. R. / LIPIANSKY, E. M. (1989). *La communication interculturelle*. París: Armand Colin Éditeur, 318.
- WONG, M. / HUARD, D. *Las relaciones entre el hombre y el mundo*. Diógenes: n. 18/ 06 (1957) 3-15.
- WULF, C. *El Otro. Perspectivas de la educación intercultural*, en: A.A. V.V. (1996). *Lo Propio y lo Ajeno. Interculturalidad y Sociedad Multicultural*, URSULA KLESING-REMPEL(comp.). Méx.: Plaza y Valdez editores, 223-236.
- YUNUS, M. (1998). *Hacia un mundo sin pobreza*. Madrid: Andrés Bello edit. 333.
- ZECHA, G./ WEINGARTNER, P. (eds.). (1987). *Conscience: an interdisciplinary view*. Salzburg Colloquium on The Ethics in the Sciences and Humanities (1984). Dordrecht (Holland): D. Reidel Publishing Company, 301.

4.INFORMES.

- A.A. V. v. Revista de Educación: n. 302 / 10-12 (1993) 381-384. (Contiene los informes sobre los proyectos de educación intercultural desarrollados en España).
- CIDE. (1995). *Educación Intercultural*. (Dossier sobre las investigaciones realizadas en España) 1-31.
- COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS. *Las escuelas Europeas en el contexto de una Enseñanza Intercultural y Europea*. (Comunicación de la Comisión. Sección. (89) 1585 final). Bruselas, 4 / 10 (1989) 1-19.
- CONFERENCIA MUNDIAL DE DERECHOS HUMANOS. *Declaración y Programa de Acción de Viena*. Junio 1993. Nueva York: Naciones Unidas, 77.
- CONSEJO GENERAL DE LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *Propuestas de recomendaciones sobre la Educación Intercultural*. Madrid, 30/ 05 (1994).
- EQUIPO DE INVESTIGACIÓN SOCIOLÓGICA (1995). *Síntesis de la vida de la población pobre de la Diócesis de Madrid*. Madrid: Caritas, 39.
- INFORME SOBRE EL DESARROLLO HUMANO 1997. (PNUD). Madrid: edic. Mundi-Prensa, 226: *Desempleo*, 226. (Países industrializados); *Índice de desarrollo relativo al género*, 165-167. (De todos los países); *Índice de potenciación del género*, 168-170. (De todos los países); *Pobreza humana de mujeres y niños*, 63-65; *La mujer y la capacidad*, 221-222. (Países industrializados); *Sinopsis de la pobreza humana*, 59-62. *Situación de adhesión a algunos instrumentos internacionales de derechos humanos*, 245-247. (De todos los países).
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA. *La Educación Intercultural en España*. (Informe). 06 (1992) 1-118.
- MURILLO, F. J. / GRAÑERAS, M./ SEGALERVA, A. / VÁZQUEZ, E. *La investigación española en la Educación Intercultural*. Centro de Investigación y Documentación Educativa (Cide). Ministerio de Educación y Ciencia, 1-17.
- NACIONES UNIDAS. (1995). *Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*. Beijing, China, del 4-15 de septiembre de 1995. Plataforma de Acción, 5; y Declaración de Beijing, 295.
- PROYECTO DE LA CONFEDERACIÓN DE CARITAS ESPAÑOLA DEL AÑO 1991-1997. Boletín del Programa de Inmigrantes de Cáritas Española: n. 28-29 / 12 (1997); - 02 (1998), 14-27.
- ROMERA IRUELA, MA. J. / SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I. *Estudio Comparativo de la Información Bibliográfica sobre Educación Multicultural en las bases de datos de Ciencias de la Educación*. Bordón: 44 (01) 1992, 99-107.
- SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I. / ROMERA IRUELA, MA. J. *Informes de Investigación y Reuniones Científicas sobre Educación Multicultural*. Bordón: nº 44 /01 (1992) 109-118. (Donde se recopilan las investigaciones de los años 1985-1990)
- STADT FRANKFURT AM MAIN/ AMT FÜR MULTIKULTURELLE ANGELEGENHEITEN. (HRSG). (1997). *Fünf Jahre. Amt für multikulturelle Angelegenheiten. Bericht über Aufgaben und Maßnahmen der Stadt Frankfurt am Main im Bereich. Integration und Interkulturelle Entwicklung*. Zusammengestellt von Rosi Wolf-Almanasreh mit Unterstützung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Amtes. Frankfurt am Main: Heinz Spengler GmbH, 204. Algunas especializadas en auxiliar a las mujeres emigrantes.

UNESCO: *Africa, Philosophy, Democracy*. A Biannual Newsletter of the División of Philosophy and Ethics: n. 8/ April (1999) 1-12.

– BOLETINES / NOTAS INFORMATIVAS.

AA.V. V. *Mediterráneo: Construcción de una región*. Boletín de seguimiento CIP/ INET. n. 3 (invierno 1995-1996). Sumario: *Conferencia Euromediterránea; Foro Civil Euromed; Críticas desde la conferencia alternativa*.

AYTON-SHENKER, D. *El desafío de los derechos humanos y la diversidad cultural*. En: Nota informativa de las Naciones Unidas. Marzo 1995, 5.

CARITAS ESPAÑOLA: *Proyecto del Programa de Inmigrantes 1991-1997*. Boletín: n. 28-29 /12 (1997); -02 (1998), 14-27.

CARITAS. *Entre culturas*. Bol. de inmigrantes de Caritas Española. n. 18-19 (Dic. 95/ Feb.96). Sumario: *Políticas migratorias: Dos propuestas de enmienda al Tratado de la Unión Europea; Sociología: Los inmigrantes extranjeros; Inmigrantes marroquíes y senegaleses en el área urbana de Valencia. Análisis de sus condiciones de vida. Experiencia: Operación Melilla*.

DÉCLARATION DU COMITÉ CENTRAL DES CATHOLIQUES ALLEMANDS. *Réduire les causes l'émigration. Le debat actuel sur les réfugiés et les migrants*. La doumentation Catholique, n. 2137. 5/ 05/ 1996, 436-444.

GUÍA DE LOS DERECHOS DE LA MUJER (1984). Madrid: Ministerio de Cultura/ Instituto de la Mujer. Madrid: 121. (1ª. serie de Guías).

MANOS UNIDAS. *Campaña. Diversidad de culturas. Igualdad de Derechos*. AA.VV. *¿Por qué tienen que chocar las culturas?* Bol. n.122 /ene-feb-mar/ 1996, 30; AA.VV. *Otros colonialismos*. Bol. 123/ abr.-may-jun/ 1996, 30.

ONU: *Cuarta Conferencia Internacional sobre la Mujer*, del 4-15 de septiembre 1995. **Notas informativas:** *Retratos esperanzadores*. Marzo 1995; *Las mujeres y la adopción de decisiones económicas*. Mayo 1995; *Cuantificación del trabajo no remunerado de la mujer*. Abril 1995; *La mujer en los medios de difusión en el mundo actual*. Abril 1995; *Refugiadas*. Junio 1995; *La mujer indígena se hace cargo de su destin*. Julio 1995; *La mujer y el medio ambiente*. Julio 1995.

– PERIÓDICOS

ANIORTE, C. *Luigi Luca Cavalli-Sforza. «Racista es sinónimo de ignorante»*. Entrevista, ABC (Suplemento: Blanco y Negro) 06 (1999) 22-24.

CANO, A. *Palabras de odio. Refranes, definiciones, etiquetas, frases intelectuales afamadas. Algunnos dichos del racismo mexican*. Enfoque, 17 / 01 (1995) 5.

CASSEN, B. *Modestas proposiciones. La 'cláusula social', medio para mundializar la justicia*. n. 4 / 02 (1996) 20-21.

CORTINA, A. *«Aporofobia»*. ABC Cultural, 1/ 12 (1995).

El mundo actual, El País – Suplemento- 31/ 12 (1995) 84.

GALEANO, E. *Sobre los medios de la incomunicación*. Le Monde Diplomatique, (versión española) año 1, nº 3/ 01 (1996) 1-2.

GITLIN, T. *La derecha americana manipula el sentimiento nacional*. El Mundo Diplomático (versión española), n. 1/ 11 (1995) 6-7.

GRESH, A. *Y los ciudadanos del Sur*. n. 7/ 05 (1996) 23.

Las razas que no más no la hacen. Entrevista a Carlos Monsiváis. Enfoque, 17/ 09 (1999) 1-9.

LENGUICHE, M. *Las venganzas de la historia*, El País, Revista del año 1994, 31 /12 (1994) 50.

LÓPEZ, R. *Un nuevo apartheid social. Altas murallas para ciudades de ricos*. n. 5/ 03 (1996) 10-11.

MATTELART, A. *Minimalismo ideológico*. El Mundo Diplomático (versión española), n. 4 / 02 (1996) 2.

MAYOR ZARAGOZA, F. *Los desafíos del pluralismo cultural*. Tribuna, 10 /12 (1994) 27.

MÉNDEZ, R. *Una bolsa mundial de divisas*. n. 4 / 02 (1996) 21.

NAVARRO-VALLS, R. *La lucha por los derechos humanos*. ABC, Tribuna Abierta, 28/ 04 (1998) 30.

REISSEMER, A. *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. Instituto Nacional Indigenista. Enfoque, 17 / 01 (1995) 5-7.

PETRELLA, R. *Los amos de la tierra*. n. 3/ 01 (1996) 20.

SAGLIO M. , C. *En Poona, la cultura local hace frente*. n. 3 (1996) 24-25.

SCHILLER, D. *Los mercaderes del ciberespacio*. n. 7/ 05 (1996) 26-27.

ZEÁ, L. *El sentido pleno de las palabras. Filosofía Iberoamericana*. Excelsior (Méx.). 25/10 (1998) 1, 8.

FE DE ERRATAS.

INTRODUCCIÓN.

Página n.	Párrafo	Línea	Dice:	Debe decir:
8	3	9	no-occidentales y como el	no-occidentales, así como el
10	1	3	con sus correspondientes	y sus correspondientes
10	3	2	que integra mediante el enriquecimiento de las aportaciones de la filosofía y las ciencias-socioantropológicas	que se integra mediante la rica aportación de la filosofía y las ciencias-socio-antropológicas
10	nota 7	12	sin embargo, capaz	sin embargo, es capaz
11	1	5	en afentes	en agentes
11	1	11	muchas veces, y a nuestro juicio	muchas veces supuesta u olvidada, y a nuestro juicio
11	2	1	y tercer parte.	y la tercera parte.
11	3	1	un nuevo estilo de las	perfila la temática de las

CAPÍTULO 1.

Página n.	Párrafo	Línea	Dice:	Debe decir:
13	3	4	sustituyen la sustituyen	la sustituyen
15	3	7	Esto nos puede	Lo que nos puede
15	3	3	consistente; esto mismo hace que a veces las asignaciones sean arbitrarias, y se ha intentado	consistente. Por esto mismo, a veces, las asignaciones son arbitrarias y se ha intentado
27	2	5	de <i>pureza</i>	de pureza
27	sub-inciso 5	1	si lo que se busca para distinguir entre los seres humanos elementos genéticos	si lo que se busca para distinguir entre los seres humanos elementos son los elementos genéticos
28	3	15	individual y colectivo, es una de las	individual y colectivo, y constituye una de las
29	2	3	gran desconocimiento	gran desconocimiento
29	4	7	la misma experiencia, a del hombre	la misma experiencia del hombre
31	1	7	Propono	Propone
32	nota 59	12	R., WIGHTMAN FOX, R.	WIGHTMAN FOX, R.
34	2	8	y únicamente refutada	y es únicamente refutada
35	5	9	inte-ractúan. Por consiguiente así ir siendo reducidas	inter-actúan. Por consiguiente, así pueden ir siendo reducidas
37	nota 66	2	"superioridades", como sus	"superioridades", así como sus
37	nota 67	1	MONTANI, M. (1996).	Cf. MONTANI, M. (1996).
38	2	2	nos remitiéramos	Si recurriésemos

38	1	4	delimitaciones; en conjunto nos	delimitaciones. En su conjunto nos
38	nota 72	1-2	Cf. SUESS, P.(1990). <i>Inculturación</i> , en: <i>Mysterium Liberationis</i> . ELLACURÍA, I. / SOBRINO, J. (eds.),v. III, 383-390.	Cf. SUESS, P. (1990). <i>Inculturación</i> , en: <i>Mysterium Liberationis</i> . ELLACURÍA, I. / SOBRINO, (eds.). Madrid: Trotta, v. III, 383-390.
41	3	17	y, además, ésta	ya que, además, ésta
41	nota 80	1	SLABY R., J./	Cf. SLABY, R., J./
42	nota 84	4	ambos pueblos. Y gradualmente se	ambos pueblos; y gradualmente se
42	nota 86	3	autores. Y para poder	autores. Incluso para poder
43	3	7	la la Alemania	la Alemania
46	3	5	Y propició	Sin embargo, propició
46	5	5	<i>mecánicas</i> . Y G.B. Vico	<i>mecánicas</i> ; y G.B. Vico
46	6	2	(por ejemplo la memoria). Y en el siglo	(i.e., la memoria). En el siglo
48	4	2-4	Puesto que la Razón fue comprendida (...) al género humano. Y su trayectoria fue concebida	Ya que la Razón fue comprendida (...) al género humano; y su trayectoria se concibió
48	4	8	se se articula	se articula
48	nota 103	3-4	independientemente. El sistema (...) se operó	independiente. En el sistema (...) se operó
49	6	6	la sentimentalidad y la filosofía crítica ¹⁰⁷ y el Arte ¹⁰⁸ .	la sentimentalidad, la filosofía crítica ¹⁰⁷ y el Arte ¹⁰⁸ .
49	nota 105	3	perfección	perfección
50	nota 107	6	Ideslismo	Idealismo
52	3	6	sin que haya razones para	sin que existan razones para
53	5	5-6	de las denominadas <razas superiores> -Francia, Inglaterra, Alemania e Italia – que como <razas superiores> debían	de las denominadas <razas superiores> - Francia, Inglaterra, Alemania e Italia – que como tales debían
54	nota 122	3	9-11; y 24-28 que es un estudio sobre G. Klemm.	9-11, 24-28. Éste es un estudio acerca de G. Klemm.
55	4	5	de cultura» y abandonando	de cultura», abandonando
57	3	7	que datan de la	que data de la
60	2	4	y el «materialista», para el que la es comprendida como	y el «materialista», que comprende la cultura como
61	2	5	publicó	publicó
68	2	6	Es justo que reconozcamos que	Es justo reconocer que
68	5	6	Y la misma teoría	La misma teoría
68	nota 161	3	<i>La sociología en la República de Weimar</i> , 203-222.	<i>La sociología en la República de Weimar</i> , pp. 203-222.

69	4	3	en y a través de ellas,	<i>en y a través de ellas,</i>
69	5	6	y anglosajonas. Y la misma	y anglosajonas. La misma

CAPÍTULO 2.

Página n.	Párrafo	Línea	Dice:	Debe decir:
71	2	8	Lo que mantienen es que los «procesos son mixtos». Así como rechazan a	En realidad lo que mantiene es que los «procesos son mixtos»; y el rechazo a
75	cita 9	3	fundamentos. Y la vinculó	fundamentos; y la vinculó
76	2	3	nos una esquematización	nos ofrece una esquematización
77	3	3	Y específicamente	Específicamente
77	3	9	tipo», y en ellas	tipo»; y en ellos
78	nota 15	4-5	Aquí subraya	Ahí subraya
80	2	3	Y que ninguna cultura puede	Asimismo, ninguna cultura puede
80	2	5	de una teorización sobre dicha lógica desde un contexto multidisciplinar.	de una teorización sobre dicha lógica a partir de un contexto multidisciplinar.
80	3	5	más o menos delimitadas. Y nos exige	más o menos delimitadas; y nos exige
80	nota 19	1	WIEDENHOFER, S. (1998).	Cf. WIEDENHOFER, S. (1998).
81	2	5	sino más bien incluyen	sino que más bien incluyen
81	3	2	y el comportamiento. Y hay	y el comportamiento; pero hay también una
82	2	2	la experiencia y la comprensión. Y contra	la experiencia y la comprensión. Contra todo
82	3	7	exasperamos y nos dejan	exasperamos y dejarnos
82	5	1-2	Y se considera	Se considera
83	5	2	Pero, precisamente, que la tradición	Pero, precisamente, la tradición
83	5	6	<i>un orden social.</i> Y en función	<i>un orden social;</i> y en función
84	2	1	pero con mayro	pero con mayor
86	nota 33	2	visualizar sus repercusiones en	visualizar sus repercusiones en
87	2	6	a lo general. Y mantendremos	a lo general; y mantendremos
87	5	9	acerca de ella. Y nos impide (...); tampoco está exenta	acerca de ella. Así a veces nos impide (...); aunque tampoco ha de estar exenta
90	5	7	más compleja . Y tendríamos	más compleja; y tendríamos
90	nota 39	5-6	Y a modo de ejemplo (...) nos basta con ésta indicación.	A modo de ejemplo (...) pero a nos basta con ésta indicación.
92	2	2	los modelos [0, 1a, 1b, 1c]	los modelos [0, 1, 1a, 1b, 1c]
93	subtítulo		3.4.1. Punto de partida: los seres humanos en la cultura.	3.3.1 Punto de partida: los seres humanos en la cultura.

93	1	6	pueda darnos cuenta de las culturas vivas	pueda darnos cuenta de la existencia de las culturas vivas
93	5	3	Y reconoce	Reconoce
94	2	2	medio natural. Y las distintas	medio natural; y sus distintas
94	2	5	Y todavía más	Todavía más
94	5	4	Pero hay también los que de verse obligados	Pero también hay quienes de verse obligados
94	nota 46	6	el monoteísmo. Y los modelos	el monoteísmo; y los modelos
95	2	6-7	que unida con el comparativismo se trazó una	que, unida al comparativismo, trazó una
95	3	4	Y fue legitimada	Fue legitimada
95	5	4	a las culturas. Y se asume	a las culturas; y se asume
95	nota 49	4	diferente. Y hay áreas	diferente; y existen áreas
96	3	2	Y se necesitaba	Por eso necesitábamos
99	nota 59		no aparece – se insertó manualmente –.	Cf. KRAFT, C. H. 1990: 54.
100	4	3-4	unida al logro (...). Y es alcanzada	unida al logro (...). La que se alcanza
103	4	1	que respecto a algunos – si no todos- aspectos de la cultura	que respecto a algunos aspectos – si no todos- de la cultura
103	3	3	Y la propia cultura	La propia cultura
104	2	3-4	en ese sentido, ese patrón	en ese sentido, tal patrón
104	2	5-6	Y se afirma también	También se afirma que
106	4	9-11	Y no suele importar mucho lo que la realidad pueda llegar a ser, sino que la retroalimentación es interpretada de tal manera que confirma, o al menos no desconfirma, la cosmovisión.	; y no suele importar mucho lo que la realidad pueda llegar a ser. Ya que la reatoolimentación es interpretada en términos que puede confirmar o bien, desconfirmar, la propia cosmovisión.
108	1	9-11	Y esto aún en el caso de que el fin del cambio y su visión no fuera acertada, o si se quiere haya sido pobremente entendida.	Esto aún en el caso de que el fin del cambio y su visión no sea la acertada, o haya sido pobremente comprendida.
108	nota 71	3	Y puede plantearse	Puede plantearse
109	1	5	Y suelen reaccionar	Además suelen reaccionar
109	3	7	Y concluye una negociación	Concluye con una negociación
109	3	9	y aporta pistas	que aporta pistas
109	nota 72	1	KRAFT, C.H. (1990).	Cf. KRAFT, C.H. (1990).
110	4	3	Y este cuidado	Este cuidado
111	sub-inciso 1	3	Y de haber	De haber
111	sub-inciso 2	2	de intimidad, de pertenencia	de intimidad y de pertenencia.
112	3	6	Y subrayando	subrayando

113	2	1	Por tanto, la sociedad sería	Por tanto, así la sociedad sería
113	2	5-6	ofrece la ocasión para hablar sobre el diseño acerca del diseño	ofrece la ocasión para hablar acerca del diseño
113	3	5	taanto	tanto
113	3	6-8	Y en nuestro intento (...) entre la forma cultural y aquella función a la que intenta servir.	; en nuestro intento (...) entre la forma cultural y aquella función a la que pretende servir.
115	3	8	Y suelen	; y suelen
116	2	3	Y esto nos llevaría	Esto nos llevaría
116	4	3-4	hemos sintetizar y rescatar aquellas observaciones (...), y con el objetivo	hemos de sintetizar y rescatar aquellas observaciones (...), con el objetivo
117	4	9	y es expresada	y es expresada

CAPÍTULO 3.

Página n.	Párrafo	Línea	Dice:	Debe decir:
119	2	2	el estar constituido	que está constituido
119	2	3	y la manera concreta intentalo	y la manera concreta de intentarlo
121	nota 6	1	RIVIÈRE, C. (1990).	Cf. RIVIÈRE, C. (1990).
125	6	2	sino el poder referimos a él en un sentido puramente formal, sino también la construcción de algún tipo de herramienta conceptual, que pudiera facilitarnos su visualización.	sino el poder referirnos a él en un sentido puramente formal, mediante la construcción del algún tipo de herramienta conceptual, que pudiera facilitarnos su visualización.
125	nota 18	5	Desarrollando la (...); pero no se sigue el atribuírsele ese éxito, ni confundir la implantación con el consenso.	Desarrolla la (...); por eso no cabe atribuírsele ese éxito, ni confundir su implantación con el consenso.
126	nota 20	1	LUCAS, J. DE (1996).	Cf. LUCAS, J. DE (1996).
127	4	4	Y entran tambiénn	Entran también
127	5	3	Se subraya	Subraya
128	2	13	hecho social, y vinculado	hecho social, vinculado
128	2	4	Y denomina con (...) representativo del <i>credo económico-liberal- planterario</i>	; y denomina con (...) al <i>credo</i> representativo del pensamiento <i>económico- liberal-planetario</i>
129	3	5	Y sí creemos	o sí creemos
130	2	4	que manejamos, y que entran en	que manejamos, y conjuntamente entran en
130	2	5	Sus pretensiones de	En sus pretensiones de
130	3	3	claves éticas de articulación y ser objetiva y crítica.	claves éticas de articulación, ser objetiva y crítica.
131	5	4	y se intento plasmar	y su intento de plasmarla

132	3	6	eurocentrada. Y en general el conjunto el conjunto	eurocentrada; y en general, el conjunto
132	4	9	relaciones de género y el machismo, eurocentrismo, etc.	relaciones de género, el machismo, el eurocentrismo, etc.
132	nota 40	2	Y subraya	Subraya
134	4	4	Y se profundiza en	Profundiza en
134	nota 46	1	LUCAS, J. DE	Cf. LUCAS, J. DE
136	6	inciso a,1	(encimadas las letras de) oposición	oposición
137	2	2	hecho social. Y el concepto	hecho social; y el concepto
139	cita 56	4	internacianl	internacional
140	2	8	la sociedad norteamericana. En el que subraya	la sociedad norteamericana, donde subraya
140	5	5	y sociales norteamericanos. A partir	y sociales norteamericanos, a partir
143	2	3	Y parece que comparten	Parece que éstas comparten
143	2	5-6	tejidos de relaciones. Estos representan	tejidos de relaciones, que representan
143	nota 68	5	Y otro estudio (b)	; y el otro estudio (b)
145	2	4-6	mediante la producción y dando origen (...) Lo cual se extendió (...) transgrediendo normas y tabúes, hasta desembocar (...). Originando	mediante la producción, dando origen (...). Lo cual se extendió (...) transgrediendo sus normas y tabúes, hasta desembocar (...) Esto originó
145	3	2	Y en la medida en que sus	En la medida que sus
146	1	9	Y advertir que hay una constante recorre	, y advertir sobre la existencia de una constante que recorre
147	1	8	los valores, los símbolos, los significados, pertenecientes a	los valores, los símbolos y los significados, pertenecientes a
147	nota 80	4	Y se propone	Se propone
148	inciso 2	6	sus resultan muy variadas.	sus metas resultan muy variadas.
149	1	4	Y proponen	Proponen
150	cita 91	6	la acción política en estos criterios	la acción política con estos criterios
150	5	2-5	Y son propiamente (...) proponiendo alcanzar un modo(...) consideradas	; y son propiamente (...) con su propuesta de alcanzar un modo (...) que son consideradas
151	3	2	rescatados	rescatadas
151	3	5	la «fuerza de la cultura» inscrita en algunos específicamente en algunos de ellos.	la «fuerza de la cultura» inscrita específicamente en algunos de ellos.
151	5	1	desarrollada	desarrolladas
152	5	4	ideología	ideología

152	5	8	Y nuevamente	Nuevamente
152	cita 99	1	SHARMA, S.P.	Cf. SHARMA, S.P.
154	2	2	; representantes	; ambos representantes
154	4	4	que pudiera ser vinculante y unificadora, y hallarse situada por encima	que pudiera ser vinculante y unificadora, así como hallarse por encima
154	cita 104	1	HABERMAS, J. (1989).	Cf. HABERMAS, J. (1989).
155	2	5	y representada	y es representada
155	3	3	Y exponer (...) entre los que podríamos distinguir los siguientes aspectos:	y también exponer (...) entre los que podríamos señalar los siguientes aspectos:
155	5	8	expresividad concedida a los	expresividad concedida por los
156	inciso b	4	Además, con la intención	Además, tiene la intención
156	inciso d	6	ético-políticas con las que enfrentar	ético-políticas mediante las cuales poder enfrentar
156	nota 109	6	con Kant que se planteó (...) – fueron los primeros (...)-	Kant se planteó específicamente (...) – esos fueron los primeros (...)-
157	nota 113	1	TAYLOR, C. (1989).	Cf. TAYLOR, C. (1989).
157	nota 115	1	HABERMAS, J.	Cf. HABERMAS, J.
158	3	1-2	le sirve (...) y el lugar que le corresponde	le sirve (...) y el lugar que realmente le corresponde
158	3	3	atribuye Taylor- y su intento de	atribuye Taylor, en su intento de(...)-.
158	sub-inciso 3	2	que pudiera llegar a ser establecida. La que debiera	que pudiera llegar a establecerse. Ésta debería
158	cita 117	1	HABERMAS, J. (1994).	Cf. HABERMAS, J. (1994).
159	2	5	el derecho positivo, las normas ¹¹⁹ .	el derecho positivo y las normas ¹¹⁹ .
159	inciso c	3	su alcance; esto es	su alcance. Esto es,
159	nota 118	1	HABERMAS, J. (1994).	Cf. HABERMAS, J. (1994).
160	3	5-6	sin los cuales no puede haber un derecho legítimo en general; esto es	sin los cuales, en general, no puede haber un derecho legítimo. Esto es
161	2	2	Y desde ésta	Desde ésta
161	cita 123	2	«Justicia y legislación», 311-361.	«Justicia y legislación», pp. 311-361.
163	3	11	Y si garantizara	Si garantizara
163	6	2	y la imposibilidad de la defensa	y la imposibilidad de su defensa
164	1	1	Y por eso,	Por eso,
164	3	5	cultural, y además, (...) apoyadas como estan	cultural, y además, (...) ya que se apoyan en
164	3	7	filosóficasque	filosóficas que

164	5	5	esto implica que no se requiera abandonar	lo que implica que no requiere abandonar
164	6	2	Y frente	Frente
165	3	7	Por eso las sociedades multiculturales	Por eso en las sociedades multiculturales
166	1	3	Y subraya que, las posibles tensiones generadas por esto,	Subraya que, las posibles tensiones que esto pudiera generar
166	2	8	y que respresentan su <i>corpus</i>	y que representan el <i>corpus</i>
166	5	4	Y de no	De no ser satisfecha
166	5	8	se confirma en relación a los	se confirma igualmente en relación a los
167	2	3	Al afirmar que (...) cuando la gente empieza	Cuando él afirma que (...) entonces la gente empieza a desear
167	2	6	utilizada en sentido universalista e igualitaria, y que es	utilizada en sentido universalista e igualitaria, que es
167	4	1	El cual es utilizado por Taylor (...) en una <i>política del reconocimiento igualitario</i>	Esto es utilizado por Taylor (...) en una <i>política del reconocimiento diferenciado</i> ;
167	5	5-6	Y significaba en el plano moral, que ésta poseía «una voz interior». La autenticidad entonces emergió	Significaba en el plano moral, que la persona poseía «una voz interior». Así la autenticidad emergió
167	5	10	con nosotros.	con nosotros mismos.
167	cita 167	1	COMMETI, J. P.	Cf. COMMETI, J. P.
168	2	6	La concepción de Taylor es mediante la «creación dialógica interna»:	Taylor mantiene que es mediante la «creación dialógica interna»:
168	1	4	Y por eso, somos capaces	Esto hace que seamos capaces
168	inciso a	3	Y así, mientras unos	Así, mientras unos
170	2	12-13	Paradójicamente, subraya Taylor en la actualidad observamos que aquélla smedidas también han servido para preservar distinciones.	Paradójicamente, Taylor subraya, que en la actualidad podemos observar cómo aquéllas medidas también han servido para preservar distinciones.
170	6	3	Y se constituirán en ideas	Entonces se constituyen como ideas
171	3	6-8	y pone por ejemplo el caso de que una minoría disidente tuviese que asumir una concepción de vida asumida por una mayoría, con lo cual aquélla no estaría siendo tratada con igual respeto.	y pone por ejemplo, el caso de una minoría disidente que se viera obligada a asumir una concepción de vida buena predominante para una mayoría. Por eso aquélla no estaría siendo tratada con igual respeto.
171	5	9	y que tampoco difiera mucho	y tampoco que difiere mucho
171	6	5-6	<política del univesalismo>	<política del universalismo >
172	3	6	Y agrega	Agrega

172	5	6	Desarrollada	La que ha sido desarrollada
173	1	3-4	Y que mediante la exclusión <i>sistemática</i> de los demás grupos, se emitieron juicios de valor "corrompidos"	Además, mediante esa exclusión <i>sistemática</i> de los demás grupos, se emitieron juicios de valor "corrompidos"
173	3	2-3	a la nuestra, nuestra idea respecto a ella	a la nuestra, la idea que tenemos respecto a ella
173	4	1	que "todos pudieran disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor"	que <i>todos pudieran disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor</i>
173	4	4	Y requeriría en concreto «juicios de valor igualitario»	En concreto requeriría de «juicios de valor igualitario»
173	5	5	Y nos clarifica que los beneficiarios del reconocimiento lo que reclama básicamente	Esclarece que los beneficiarios del reconocimiento lo que parecen reclamar básicamente es
173	5	7	apreciación de otras culturas:	apreciación de otras culturas, por eso les pide:
175	1	6	raigambre multiculturalidad	raigambre multicultural
175	3	17	Y en cambio	En cambio
175	4	1	mantiene puntos de contacto con la de Habermas	mantiene puntos de contacto con la postura de Habermas
175	4	4	escarbar escarbar en la tradición	escarbar en la tradición liberal
176	5	6	siempre	siempre
177	1	4	unna	una
177	1	5	Y es que subraya	Dado que,
178	2	3	Y esto	Esto
178	2	12	Y esto debería	Esto debería
178	4	10	Apel mantiene que esto puede ser fundamentado	En este punto, Apel mantiene, que puede ser fundamentado
178	4	14	Al intentar conjugar	Si intenta conjugar
179	1	10	Y en estos casos	En estos casos
179	3	5-6	Y esa comunidad se reserva en exclusividad o el derecho	Esa comunidad se reserva en <i>exclusividad</i> el derecho
179	3	7	Y el único principio	; y el único principio
179	nota 167	1	SOCOLOVSKY, Y. (1996).	Cf. SOCOLOVSKY, Y. (1996).
180	1	2-4	Mantiene la que (...) para ser llevados a cabo.	Mantiene que (...) para poder ser realizados.
180	4	3	Y éste junto con	Éste junto con
180	4	10	Y en oposición	Por eso en oposición
180	cita 180	1	ZIZEK, S. (1998).	Cf. ZIZEK, S. (1998).
181	cita 171	1	Cf. ZIZEK, S. (1998).	ZIZEK, S. (1998).
181	cita 172	1	Cf. ZIZEK, S. (1998).	ZIZEK, S. (1998).

182	1	1	Dos últimas observaciones últimas	Dos observaciones últimas
182	cita 174	1	TORCAL, M. (1997).	Cf. TORCAL, M. (1997).

CAPÍTULO 4

Página n.	Párrafo	Línea	Dice:	Debe decir:
184	nota 6	1	PANIKKAR, R.	Cf. PANIKKAR, R.
185	2	3	publicaciones tratan	publicaciones que tratan
185	notas 8-11	1		Cada nota, al principio, precedida por la partícula Cf.
186	notas 16-19			Cada una, al principio, precedida por la partícula Cf.
187	3	3	Y tan perjudicial resulta	Además, tan perjudicial resulta
187	4	3	He preferido	Hemos preferido
188	3	9	y que se asocian a	asociados a
188	notas 24, 25,28	1		Todas las notas, al principio, precedidas por la partícula Cf.
189	1	7	Y una actitud	; y una actitud
190	3	5	Y nos ofrece	; y nos ofrece
190	32-34			Cada nota precedida por la partícula Cf.
191	notas 35 y 37	1		Cada nota precedida por la partícula Cf.
192	1	3	Y adopta	Adopta
192	5	3	en esa perspectiva	en variantes de esa perspectiva
192	nota 40	1	WIMMER, F.M. (1990).	Cf. WIMMER, F.M. (1990).
193	5	1	de cada tradición	procedentes de cada tradición
195	4	4	esto requeriría de	lo cual requeriría de
195	3	5	Y concibe	Concibe
195	sub-inciso 1	6	ni tampoco una vulgar	o una vulgar
198	7	2	consideraros	considerados
199	1	3	Y estos	Estos
199	2	15-16	Ni siquiera con la (...). Aunque distinguen la	Ni siquiera puede ser confundida con la (...) Aunque sí distingue la
199	4	10	Y por eso	por eso
200	4	5	Y todo esto	; y todo eso
201	2	6	en la cual quedará cristalizada su asimilación y reorientación vital	en la que cristaliza su asimilación y reorientación vital.
202	3	3	Y en esa medida	En esa medida
202	4	2	es extensiva	es extensivo

202	nota 58			Antecedida por Cit. en,
203	3	10	Hoptkins subraya entonces que Panikkar es	Él considera que Panikkar es
204	notas 66 y 69	1		Ambas precedidas por Cf.
205	notas 70-73	1		Cada una precedida por Cf.
206	2	4	la búsqueda. Y cuando	la búsqueda, y cuando
206	2	9-10	Y como tampoco la identidad	Ya que tampoco la identidad
206	nota 76	1	PANIKKAR, R. (1978).	Cf. PANIKKAR, R. (1978).
208	nota 81	1	PANIKKAR, R. (1979).	Cf. PANIKKAR, R. (1978).
209	1	3-4	y así terminó (...) y olvidó	y así terminó (...) olvidándose
209	inciso c	4	clarificar y criticar, probar, controlar	clarificar, criticar, probar y controlar.
210	sub-inciso 2	9	En ese sentido no es	Por eso no es
211	4	5-6	Y la idea de que	; y la idea de que
211	4	4	Y puede	Puede percibirse
212	4	6	y la destruyó como	destruyéndola como
212	3	3	Por eso, al final,	Pues, al final,
213	inciso c	6	Y al amar	; y al amar
214	sub-inciso 2	2	una ciencia. Y olvida	una ciencia; y olvida
215	2	8	logos. Y al hecho mismo	logos, y al mismo hecho
217	2	2	Esto son	Estas son
218	inciso a	5	en él. Y la considera	en él; y la considera
218	nota 104	1	PANIKKAR, R. SMET, R. (1985).	Cit. en: SMET, R. (1985).
220	3	3	sin poder ser identificados	sin que puedan ser identificados
220	nota 110	4	el primer y tercer mundo	el Primer y Tercer Mundo.
223	notas 117-118	1		Cada una precedida por Cf.
224	sub-inciso 2	33-5	Y se argumenta que (...). Y que <i>el ser</i>	Argumenta que (...); además de que <i>el ser</i>
224	2	3	Y acuñó	Por eso acuñó
224	3	4	Y precisamente ahí	Precisamente ahí
225	2	4	Y no podré hacerlo	Incluso, no podré hacerlo
225	4	5	Y esto, al final,	Esto, al final,
225	8	5	Y la considera	Además, la considera
226	2	1	Esto último	Lo anterior
226	cita 124		PANIKKAR, R. 1984: 208-209.	Cf. PANIKKAR, R. 1984: 208-209..
227	1	5	<i>reconocer y respetar; y ese algo no es sólo un mediador</i>	<i>reconocer y respetar, pues no es sólo un mediador</i>

228	4	4	sus formas no predecibles	sus formas no son predecibles
230	nota 131	1	PANIKKAR, R.	Cf. PANIKKAR, R. (1998).
233	inciso 5	6	Y tendremos	Tendremos
233	inciso 7	4	Y también	; y también tendrá
235	2	2	Y la sugerencia	La sugerencia
235	5	3	Y adquiere todo su	Adquiere todo su
235	5	5	Y el ser humano	; y el ser humano
235	nota 141	1	PANIKKAR, R. 1990a: 18.	Cf. PANIKKAR, R. 1990 ^a : 18.
236	1	1	Y además	Además
236	3	6	etc.- Y la multiplicidad no es conflictiva.	etc. Aquí, la multiplicidad, no se manifiesta con carácter conflictivo.
236	4	2-3	no es la única. Y otra persona	no es la única. Y las otras personas del grupo pueden tener <i>opiniones diferentes</i>
236	5	2-3	Y esta variedad	Ésta variedad
237	2	3	humano. Y ha sido retomada	humano, que ha sido retomada
237	5	6	- distinto del teísmo -.Y el colonialismo e imperialismo	- distinto del teísmo-, el colonialismo y el imperialismo.
239	8	5	yo, tú y ello. Y ofrecer	yo, tú y ello, ofreciendo
240	1	2	Y por eso	Por eso
240	1	4	<i>Antropôlegein</i> . Y su objetivo sería la	<i>Antropôlegein</i> , cuyo objetivo sería la
240	3	3	Y supone	Supone
240	3	5	ya que resultan ambiguas	ya resultan ambiguas
243	inciso 6	3	Y aquí	Aquí
244	5	1	Tendremos que reconocer dos hechos	Todo lo anterior nos lleva a reconocer dos hechos
245	3	12	Y en el	En el
245	8	5	Y se mantiene que	manteniéndose que
246	5	1	Por tanto, el carácter	Es así, que el carácter
246	5	3	<i>nuestra mente</i> : Y simplemente por ser	<i>nuestra mente</i> y, simplemente por ser
246	6	2	Y si es posible	; y es posible
247	sub-inciso 1	3	Y menciona	Asimismo menciona
247	notas 179-180	1		Cada una precedida por Cf.
247	nota 180	2	siempre han habido	siempre han existido
248			hasta donde se puede. Y justamente (...) no puedan ser <i>neutrales</i> o son inseparables de su contexto o de la persona que las dice.	hasta donde puede llegar su alcance; y justamente (...) no puedan ser <i>neutrales</i> o ser <i>inseparables</i> de su contexto o la persona que las dice.

248	5	5	Y sólo	Únicamente <i>juntos</i>
249	3	1	Es oportuno observar que hasta aquí	Hasta aquí, es oportuno observar, que las
249	4	4	Y este impacto	Este impacto
253	5	4-5	Y pasa a contrastar con	Pasa a contrastar con
253	nota 196	1	PANIKKAR, R. 1990c: 77.	Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 77.
254	5	2	Y nuevamente	Nuevamente
254	7	3-5	Y de ahí nos (...). Y éste traducir es sinónimo de:	De ahí, nos (...), y ese traducir es sinónimo de:
254	3	3	Y la fenomenología	La fenomenología
257	subíndice 1	6	Y se reconoce	Y reconoce
257	subíndice 2	3	Ya que su propia y primera preocupación	Pues su <i>propia y primera</i> preocupación
258	3	3	Esto, nos indica, no es ajeno	Esto, nos indica, que no es ajeno
258	4	1	de los Upanishad	de las Upanishadas
259	4	1	Con ella pretende nuestro autor resaltar	Con ésta, nuestro autor, pretende resaltar
259	3	1	La cuestión central que planteada es	La cuestión central que plantea es
264	inciso a	6	Y esto sólo acontece	Esto sólo acontece
264	inciso c	3	cultural. Y la cultura	
265	sub-inciso 2	1	Y al igual	Al igual
265	nota 226	1	PANIKKAR, R. 1998c: 22-23.	Cf. PANIKKAR, R. 1998c: 22-23.
268	sub-inciso 1	3	Y dado que las palabras	Además, ya que las palabras
272	4	5	con refiriéndonos	refiriéndonos
273	4	10	editor de	es editor de
273	4	4	promover impulsar	promover e impulsar.
278	4	3	filosofía, aunque, reducida	filosofía, aunque, en su versión reducida
278	8	6	Es decir, ser	Es decir, que sea y rechace
279	4	4	americ	americano.
281	2	3	y aquella de la naturaleza	y aquella relacionada con su naturaleza
281	2	4	positivismo; filosofía que	positivismo; una filosofía que
281	3	3	Principalmente cuando dice	Esto se puede ver, principalmente, cuando dice
281	3	4	también eso es aplicable	dicha alusión es aplicable
281	6	5	sin lo que	sin los que
282	2	2	propio; que con la intención de cancelarla se levanta como un pensamiento comprometido, y	propio. Por eso se levanta con la intención de cancelarla mediante un pensamiento comprometido y

282	2	4	como se verificarse	como puede verificarse
282	2	6	que trata de un pensamiento que propone planes de acción.	que trata de un pensamiento capaz de proponer planes de acción.
282	2	5	Por eso él	Por eso él
282	4	4	ya que son expresiones todas del	ya que todas representan expresiones del
283	7	6	mexicano». Con el fin de responder a	mexicano», con el fin de responder a
284	4	5	Él puede ser considerado, incluso, su precursor;	Él puede ser considerado su precursor;
284	5	3	como el lugar donde considera queda	entendida como el lugar, donde considera que queda
284	5	4	Una cultura caracterizada como "producto malogrado", y que reproduce	Afirma que es una cultura, por lo general, caracterizada como "producto malogrado" y además es reproductora
286	4	4	- esto es, consulta a	- esto es, emprende la consulta a
287	Subtítulo		<i>3. Explicitación de su significación e implicaciones</i>	<i>3. La pregunta por la filosofía latinoamericana: explicitación de su significación e implicaciones.</i>
287	6	2	al cultura	la cultura
287	7	4	mantener	en mantener
288	1	3	reconocidas	que son reconocidas
288	5	5	inculturación, que busca hacer	inculturación, en su intento por hacer
289	1	5	<i>conciencia cultural</i> en la medida en que casi	<i>conciencia cultural</i> , en tanto que, casi
289	2	7	Precisamente esa dificultad se convirtió precisamente en el	Precisamente esa dificultad se convirtió en el
290	5	5	problemas últimos	problemas últimos
290	5	5	El reconocimiento	Además, tal reconocimiento
291	1	9	la cultura. Y colabora	la cultura, colaborando
291	3	8-9	esta cuestión.	dicha cuestión.
291	3	3	caracteriza	caracteriza
291	4	2	asumie	asume
292	2	3	Más bien, la interpreta	Él, más bien, lo interpreta
292	3	2	capacidad. La interpreta como un	capacidad. Pues lo considera
292	4	2	radical y asienta como una de sus consecuencias	radical, y afirma entre sus consecuencias
292	7	5	Al centrar la	Además, al centrar la
293	5	5	puesto que pondría	puesto que ya pondría
294	1	1-2	Esto le afecta de manera decisiva ya que no le permite: "liberar el logos" de toda estructura de	Así le afecta de manera decisiva ya que no le permite: "liberar el logos" de toda estructura de racionalidad

			racionalidad para que pudiera	para que pueda
295	1	6	culturas”, por descubrir y	culturas”, aún por descubrir y
295	2	1	Sumariamente la estructura formal de su libro, está	Sumariamente, la estructura formal de su obra principal, está
296	1	4	Y cabría la aplicación a	Esto cabría aplicarlo a
300	2	1-2	De modo que lo definamos y determinemos – es decir, lo asimilamos de manera reduccionista -	Es decir, que lo definamos y determinemos – asimilación reduccionista -
305	3	7	la totalización del en y el proceso de verdad,	la totalización del <i>en</i> y <i>el proceso</i> de verdad,
305	3	4	calificada	calificada
307	6	5-6	Aquí el desafío central es	Su desafío central es
308	5	3	que mediante sus	ya que mediante sus
308	5	6	nos ilustra sobre los	nos ilustra acerca de
308	5	8	mediados por la	todos esos aspectos mediados por la
310	2	4	Y que además	Ya que además
310	2	5	lo es sólo para una tradición	solamente lo es para una tradición
313	3	6	filosofía <i>oficial</i> . La cual se halla inscrita en un marco concreto y cultural determinado.	filosofía <i>oficial</i> , la que también se halla inscrita en un marco concreto y cultural específico.
313	3	7	Es decir, la filosofía que	Es decir, <i>esa</i> filosofía que
315	nota 406	2	monoculturales, que evidencia la	monoculturales, evidenciando la
316	2	4	filosofías proporcionales	filosofías proposicionales
316	5	2	Y es también	Es también
317	3	5	que implicaba <i>trabajarse</i> según	e implicaba <i>trabajarse</i> según
317	4	3-4-5	Ese <i>proceso</i> hace necesaria “ <i>la apertura a otras formas de conocimiento</i> y con el fin de (...) Así se facilita el acceso	Además de “ <i>la apertura – necesaria- a otras formas de conocimiento</i> con el fin de (...) Así facilita el acceso
317	5	5	y hace una apología	y suele hacer una apología
318	1	2	Entonces, podría elaborarse	Entonces, podría elaborar
318	1	4	Únicamente nos	Pues únicamente nos
319	1	2	constituido	que se constituye
319	5	5	el ser interpelada e impulsada	poder ser interpeladas e impulsadas
320	6	2-6	Esto provoca que, poco a poco, se vaya cobrando conciencia de la problemática indígena y afroamericana. Esto significa que, tendrá que partir de <i>ellos</i> y <i>sus propios valores y culturas</i> . Una idea en la cual están profundizando muchos autores e intentan desarrollarla con todas sus	Lo cual provoca una progresiva conciencia de la problemática indígena y afroamericana. Esto significa que, la Evangelización tendrá que partir de <i>ellos</i> y <i>sus propios valores y culturas</i> . Una en la que están profundizando muchos autores e intentando desarrollar con todas sus consecuencias.

			consecuencias.	
321	4	5	la función de la filosofía intercultural (...). Constituye la línea de orientación básica en ésta etapa.	la función específica de la filosofía intercultural (...) Además, esa constituye la línea de orientación básica de la presente etapa.
324	5	5	Legítima la universalidad	y legitima la universalidad
325	2	6	no sea una pregunta	no sea considerada una pregunta
329	4	6	proponie	propone
331	3	4	y que, subyace un <i>plan</i> a la globalización <i>uniformadora</i> .	y el plan subyacente a la globalización <i>uniformadora</i> .
334	3	9	Significa que reconocería que la filosofía en su esencia es <i>polifónica</i> , brota y se articula en sus distintas tradiciones	Significa que reconoce y asume la esencia polifónica de la filosofía, que brota y se articula en sus distintas tradiciones.

CAPÍTULO 5

336	9	inciso g	ambos aspectos poseen sus límites y van siendo modeladas	ambas poseedoras de sus límites y van siendo modeladas
336	10	inciso h	Nos ofrece	Ofrece
336	11	inciso i	Además, esto conlleva valorar	Lo que además conlleva valorar
337	2	3	Lo que en su conjunto	Aspectos que en su conjunto
337	2	6	con frecuencia hecho uso	con frecuencia ha hecho uso
337	2	12	y la misma vida cotidiana	y de la misma vida cotidiana
338	7	inciso 7	de la que ha de ser liberada, además de las externas, a las que ha de hacer frente.	de las que ha de ser liberada, además de aquellas externas a las que se enfrenta.
339	5	4	la antropología realizó una	la antropología pudo realizar una
340	3	12-13	Con con también	Con lo cual también
341	6	2	Mediante la cual podemos	A través de ella podemos
341	nota 8	6-7	manifestaciones, sin poder quedar identificada	sin que pueda quedar identificada
342	4	10-11	y nunca es neutral. Tampoco elimina sus profundas aspiraciones y la necesidad de verdad, sólo reconoce poder obtener únicamente una verdad con minúscula.	y tampoco es neutral. Lo que no elimina sus profundas aspiraciones y la necesidad de verdad. Sólo que reconoce poder alcanzar exclusivamente una verdad con minúscula.
343	nota 12	3	pare el que sólo	para el que sólo
344	1	1	Así nace su intento es recuperar	Así nace su intento de recuperar
344	2	9	Para lo que utiliza los instrumentos que han sido específicamente forjados para esa labor	Por eso utiliza aquellos instrumentos forjados específicamente para esa labor
344	3	5	planteadas	planteados

345	2	7-8	También es una racionalidad (...) asimismo con la responsabilidad	De ahí que sea una racionalidad (...) y con la responsabilidad
345	3	inciso 6	Ejercita la	El ejercicio de
346	2	1	desconectado, monoculturalismo;	desconectado ó el monoculturalismo;
346	3	10	Posee un alcance	Pues posee un alcance
346	5	1-2	es antes una experiencia que una teoría (...). Y, con frecuencia	es una experiencia previa a toda teoría (...); y, con frecuencia
349	1	5-6	Esto denota (...) educativo, cultural. Y su correlativo	Lo que denota correlación
349	1	6	educativo, cultural. Y su correlativo	educativo y cultural. Posee su correlativo en
350	6	1	Por último pensar	Por último, pensar
350	7	2	culturas. Y esto se encuentra expresado	culturas; y esto se encuentra expresado
351	2	3	Y tal irradiación (...)	Tal irradiación
351	2	4	La textura intercultural, aquí se ve como el trasfondo	La textura intercultural muestra el trasfondo
351	3	11	Y tampoco escatimaríamos	Así, tampoco escatimaríamos
351	4	2	Y no se contenta	No se contenta
351	4	6-10	Teniendo siempre como (...) Y manteniendo la centralidad del diálogo dialogal como medio por excelencia con el fin de ganar el acceso, una aproximación (...) desconocidos. Y como todo conocimiento dinámico	Mantiene siempre (...) y la centralidad del diálogo dialogal; considerado el medio por excelencia para ganar el acceso, una aproximación (...) fronteras y desconocidos. Como todo conocimiento dinámico
352	3	7	De ahí, esa necesidad	De ahí, nace esa necesidad
352	4	5	sin embargo	sin embargo
353	4	3	Así, podamos	Así, podríamos
353	4	4	Igualmente que todas	Saber de facto que todas
353	4	8	Igualmente tendrían que	También tendrían que
354	1	1	Y no está por demás	No está por demás
359	2	10	y la poesía ³⁹ . Y la India utiliza el símbolo, por consiguiente, muy unido a una labor de interpretación.	y la poesía ³⁹ ; mientras que la India utiliza el símbolo, muy unido a una labor de interpretación.
360	2	3	reduce todo a la inteligibilidad y a lo un.	reduce todo a la inteligibilidad y a lo uno.
360	2	21	y de reducción de todo a lo un.	y la reducción a lo uno.
361	4	1	Esto nos lleva	Lo anterior nos lleva
361	4	12	cabe señal	cabe señalar
361	5	18	donde no sólo	en donde no sólo

362	4	1	Todo que nos	Todo ello nos
363	3	5	en discriminación. Y condicionan todo	en discriminación; y éstas condicionan todo
364	4	1	antes que un conocimiento teórico. Y en el caso de	antes que un conocimiento teórico; y en el caso de
365	2	1-2	No sólo planteamos a un nivel teórico, sino poder ver y sentir el conflicto que general las relaciones interculturales – a los niveles intra-interpersonal o intergrupales como algo positivo ⁹⁹ .	Es imprescindible planteamos, no sólo a un nivel teórico, el conflicto que generan las relaciones interculturales – a los niveles intra-interpersonal o inter-grupal-, sino poderlo sentir y vivir como algo positivo ⁹⁹ ,
365	nota 61	1	para transmitimos, para ilustramos	para transmitimos, ilustramos
366	2	5-6	Y sí podemos contribuir (...). Y cultivar una serie de rasgos (...) etc., pueden constituir rasgos que	En cambio sí podemos contribuir (...); cultivar una serie de rasgos (...) etc., ya que pueden constituir aquéllos rasgos que
368	nota 70	1	METZ, J. B. (1997).	Cf. METZ, J. B. (1977).
369	nota 74	5	Y se trata según nuestra (...) y no sólo mejorar	Se trata según nuestra (...) y no sólo de mejorar
371	2	9	de éstas últimas; también se	de éstas últimas; y también se
371	3	1	Por eso podemos afirmar dependiendo la manera en que definamos qué es la filosofía	Por eso podemos afirmar dependiendo de la manera como definamos lo qué es la filosofía
371	3	4	Además, vivieron	Además han vivido
373	1	2	de esa problemática rebela un doble juego.	de esa problemática que revela un doble juego.
375	4	5	Y también nos	A la vez que nos
377	2	2	ancestral que hay que desmontar ⁹⁹ .	ancestral que aún está por ser desmontada ⁹⁹ .
378	2	4	y de derechos propios. Y articularse	y de derechos propios; además, ha de articularse
378	nota 105	1	CHRITTISTER, J. (1998).	Cf. CHRITTISTER, J. (1998).
379	2	7-8	a la simetría. Y sólo hasta después de	a la simetría; y sólo después de

TESIS

381	3	8	- equivaldría a una relación	- que equivaldría a una relación
386	17	9	Y distinguimos fácilmente	Además, distinguimos fácilmente
387-388	n. 4	2-3	porque se percibimos que,	porque percibimos que,
388	n. 3	3	A esto hay que agregar que él, muchas veces	A esto hay que agregar que el inmigrante , muchas veces
388	n. 3	8	causaando conflictos	causando conflictos
388	n. 6	9	son llevadas a la práctica	son practicadas

389	n. 10	2	una de las categorías fundamenta	una de las categorías fundamentales
389	n. 10	7	Por afirmamos	Por eso afirmamos
389	n. 10	10-11	<i>un espacio geográfico determinado.</i> Y trasladado	<i>un espacio geográfico determinado.</i> Traslado
389	n.11	7	hemos de agregar que, la afirmación de que existe	hemos de agregar que, la afirmación acerca de la existencia de una
391	inciso d	5-6	Y con ello, su derecho a (...). Esto también podría favorecer	Con ello mantiene su derecho a (...). Lo que también podría favorecer
392	inciso a	3	que nos permite autodefinimos	permitiéndonos autodefinimos.
392	inciso d	2	simbólico-. Y a subrayar	simbólico -; y , a subrayar
393	inciso e	3	sin eliminar que puede nunca ser eliminada una mirada	sin eliminar que nunca puede ser eliminada una mirada
394	inciso b	3	Y en concreto	En concreto
394	inciso c	3	Y en ambos casos,	Sin embargo, en ambos casos,
394	nota 16	3	constitución	Constitución
394-395	inciso e	3	Y una argumentación	Junto a una argumentación
395	inciso i	7	preocupadas por difundirlo	que están preocupadas por difundirlo.
396	inciso l	2	Y que, aún pesa mucho,	Asimismo, aún pesa mucho,
397	nota 22	1	CANDU VERA, MA.	Cf. CANDU VERA, MA.
400	n.13	1-2	de índole económica, política, social, etc.	de índole económico, político, social, etc.
400	n.14	2	Y en estos casos	En estos casos
401	n.17	2	Y Tampoco	Tampoco
402	n.23	3	diversas; y una concepción	diversas; así como una concepción
403	inciso c	2	Y por eso	Por eso
405	31	13	Ahora es este otro distinto, le ha llegado su momento, y quien se pone en pie y lo reivindica.	Ahora a éste otro distinto, le ha llegado su momento, y es quien se pone en pie y lo reivindica.
405	n.35	1	<i>dalógico</i>	<i>dialógico</i>
406	n.36	12	Lo cual supone su posibilidad	Lo cual supone la posibilidad
407	inciso c	7	distintivo. Y se asume la	distintivo, y se asume la
409	inciso k	8	Ejercitar la mística del diálogo	Ejercitarse en la mística del diálogo
410	n. 43	22-44	Pero tampoco se trata de (...). Es disponemos para	Pero no se trata de (...). Sino de disponemos para
412	n. 47	3	develen	desvelen
413	inciso f	2	y así decidir	así como decidir
414	1	3	de vida, y que le toca a	de vida, y le toca a