

Reconocimiento e Identidad. Diálogo Intercultural

Recognition and Identity. Intercultural Dialog

Flor María Ávila Hernández; Luz María Martínez de Correa

Instituto de Filosofía del Derecho Dr. José Manuel Delgado Ocando. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

RESUMEN

Taylor y Honneth han enfatizado la importancia del reconocimiento intersubjetivo de la identidad cultural como parte integrante del desarrollo de la autoconciencia moral de los individuos en las sociedades actuales. El multiculturalismo, a través de la categoría clave del «reconocimiento», ha buscado la fundamentación de la nueva legitimación política basándose en el reconocimiento de los derechos culturales. De este modo, el multiculturalismo ha alcanzado dos importantes objetivos: por una parte, la universal e igual dignidad sociocultural de las culturas, y por otro lado el reconocimiento y la tutela de la identidad única de los particulares grupos étnico-culturales. Sin embargo, la filosofía intercultural ha superado los límites del multiculturalismo, y esto ha llevado a Panikkar a definir el diálogo como el arte de conocerse a sí mismo y al otro, como conciencia que ambos conocimientos son incompletos. Nuestra cultura occidental ha estado dominada por diversos mitos, los cuales son más difíciles de cambiar que las ideas. Panikkar indica que el *mythos* tiene una vida más larga, tiene raíces más profundas y sutiles que el *logos* en los individuos. Y enseña cómo algunos mitos colectivos han sido peligrosos, en formas de racismo o de nacionalismo (ariano, hebreo, japonés, blanco, negro) o de antiterrorismo, entre otros. Según Panikkar, ningún hombre está por encima de su propia cultura, siendo imposible un «contrato cultural» a semejanza del «contrato social». De manera tal que existen confines horizontales y verticales entre las culturas. De esta manera, según Panikkar el diálogo nos lleva a la trascendencia y a la superación de nuestros límites culturales y horizontales. Evidentemente, desde su perspectiva, este diálogo sobrentiende el diálogo interreligioso, por cuanto el alma de la cultura es la religión.

Palabras clave: Diálogo intercultural, multiculturalismo, cultura, contrato social, diálogo interreligioso.

ABSTRACT

Taylor and Honneth have emphasized the importance of the inter-subjective recognition of cultural identity as an integrating part of the development of moral conscience in individuals in current societies. Multiculturalism, through the key category of «recognition», has sought foundations in the new political legitimation, based on the recognition of cultural rights. In this way,

multiculturalism has reached two important objectives: on the one hand, the universal and equal socio-cultural dignity of cultures, and on the other, recognition of the tutelage of the sole identity of a particular ethnic-cultural group. Nevertheless, intercultural philosophy has overcome the limits of multiculturalism, and this has led Panikkar to define dialog as the art of knowing one's self and the other, as awareness that both knowings are incomplete. Our western culture has been dominated by diverse myths, which are more difficult to change than ideas. Panikkar indicates that *mythos* has a longer life and deeper, more subtle roots than *logos* in individuals. He teaches how some collective myths have been dangerous in the forms of racism or nationalism (Aryan, Hebrew, Japanese, white, black) or anti-terrorism, among others. According to Panikkar, no man is above his own culture and a «cultural contract» similar to a «social contract» is impossible. Horizontal and vertical confines exist among cultures. According to Panikkar, dialog leads us to transcendence and the overcoming of our cultural and horizontal limits. Evidently, from his perspective, this dialog includes inter-religious dialog, because the soul of culture is religion.

Key words: intercultural dialog, multiculturalism, culture, social contract, interreligious dialog.

LA IDENTIDAD CULTURAL DEL INDIVIDUO ES UN BIEN A PROTEGER. MULTICULTURALISMO Y LIBERALISMO

La crítica al paradigma liberal ha sido la pretensión de la indiferencia o neutralidad por parte del Estado con respecto a todas las culturas¹. Tal pretensión se ha fundado sobre la falsa concepción liberal que las culturas pueden ser tratadas de la misma manera en que son tratadas las religiones o las preferencias sexuales, es decir, como una elección privada desprovista de tutela de parte del Estado.

La filosofía liberal se ha preocupado principalmente por defender la tradición del reconocimiento del derecho a la cultura, antes que la idea misma de los derechos culturales.

El bien social que protegen los derechos culturales son la autonomía de aquellos que son beneficiados, tampoco siendo una autonomía exclusiva de la esfera particular de los individuos. Esta autonomía presupone el derecho de los propios individuos a participar plenamente de la vida pública, reconocidos en su identidad cultural.

También el sociólogo canadiense Charles Taylor se adhiere a esta tesis, sosteniendo que el liberalismo ha ignorado que la identidad cultural del individuo es un bien o valor fundamental que el Estado tiene que proteger, bajo la premisa de la primacía de la autonomía individual. “La neutralidad liberal se ha entendido así como una defensa de la autonomía individual y de la privacidad en cuanto reducciones de las identificaciones culturales”².

A pesar de esto, Taylor ha hecho una distinción entre dos posibilidades de ser liberal: a) «el modelo procedimental o el liberalismo de los derechos». En este modelo, que es la versión

dominante del liberalismo, fundado sobre la igual dignidad de todos los hombres, tienen prioridad los derechos individuales sobre los objetivos colectivos. Según Taylor, es un modelo que mira con desconfianza los fines colectivos y es hostil hacia las diferencias ³.

Al mismo tiempo, es un modelo rígido que puede hacerse impracticable en el futuro⁴, por cuanto descuida el hecho que los diversos horizontes culturales representan las líneas guías para la formación de los consensos en torno a los programas de vida en común en las sociedades multiculturales; b) «el modelo sustancialista del liberalismo», que protege y garantiza la supervivencia de una determinada forma de cultura y la proyecta como un legítimo objetivo colectivo, salvaguarda los derechos fundamentales de los individuos.

EL RECONOCIMIENTO COMO PARTE DE LA DIGNIDAD HUMANA

Autores como Taylor y Honneth han enfatizado la importancia del reconocimiento intersubjetivo de la identidad cultural como parte integrante del desarrollo de la autoconciencia moral de los individuos en las sociedades actuales. Consecuencia de este hecho es que el reconocimiento no puede constituir un bien ni accesorio ni indiferente a la identidad de las personas, dado que su ausencia, o simplemente el desconocimiento, incide negativamente sobre la auto representación de las personas. Además, el rechazo del reconocimiento o el simple desconocimiento, pueden transformarse en formas de opresión⁵.

Taylor ubica la necesidad de reconocimiento en el proyecto de la modernidad, especialmente en la articulación del ideal romántico de la autenticidad y, más recientemente, en la integración de los individuos en las sociedades multiculturales.

En efecto, Taylor considera el reconocimiento como un proceso clave para la auto comprensión de los seres humanos. En otras palabras, el reconocimiento en clave cultural, como necesidad humana, forma parte de la dignidad. “Un reconocimiento adecuado no es tan sólo una cortesía que debemos a nuestros prójimos: es una necesidad humana vital”⁶.

Bajo la perspectiva de Taylor, la formación de la identidad individual es una construcción social y ésta se define esencialmente a través del diálogo. “Mi identidad depende en modo crucial de mis relaciones dialógicas con otros”⁷.

De esta manera, la identidad individual se va descubriendo y modelando a través del diálogo con los demás, mediante la adquisición de un “rico lenguaje expresivo humano”⁸ que el mismo Taylor interpreta en sentido amplio⁹. En este paradigma, en la dinámica de la identidad individual, hay dos motores propulsores: uno interior, del sí, y el otro, la comunicación y la interacción con los «otros significativos»¹⁰.

Por otra parte, Taylor indica dos condiciones en las sociedades modernas que han propuesto nuevamente el problema de la identidad, y por consiguiente, del reconocimiento. Por una parte, el derrumbamiento de las jerarquías sociales¹¹ como base del honor en las sociedades occidentales,

que constituía el criterio por el cual los individuos se reconocían. Y por la otra, la afirmación de una nueva visión de la identidad individual a partir del siglo XVIII¹², junto al ideal de «autenticidad», es decir, de fidelidad a sí mismo. En efecto, desde esta fecha comienzan las reflexiones sobre el ser, se piensa el individuo como ser dotado de un mundo y de profundidad interior.

Bajo esta perspectiva, la conciencia de la necesidad de reconocimiento nace con la modernidad.

LA NECESIDAD DE RECONOCIMIENTO EN LA BASE DE LOS MOVIMIENTOS DE EMANCIPACIÓN Y DE LA POLÍTICA DEL MULTICULTURALISMO

Taylor pone en evidencia que la exigencia de reconocimiento se encuentra en la base de los diversos movimientos sociales, como el feminismo, los diversos movimientos políticos, el nacionalismo y la política propia del multiculturalismo¹³.

Además, el reconocimiento, en la reflexión de Taylor, se desarrolla en dos niveles: uno, en el nivel de la esfera íntima, privada, que implica el diálogo del sí con los otros significativos, el segundo, el de la esfera pública, en el cual revisten particular relieve las políticas del igual reconocimiento¹⁴. En otras palabras, la subjetividad se apertura tanto a la esfera particular como a la pública.

En este escenario, afirma Taylor, la democracia ha introducido una política del igual reconocimiento. Por este motivo, la esfera pública no puede ser indiferente o neutral con respecto a la diversidad cultural.

En efecto, nuestro autor evidencia la existencia de dos políticas que forman parte de la política del igual reconocimiento y que tienen que estar presentes en la esfera pública, a pesar de que puedan entrar en conflicto:¹⁵

- la «política de la igualdad», basada en el supuesto de una igual dignidad de los individuos y que implica una igualdad a nivel de derechos y de sus titulares;
- la «política de la diferencia», que comprende una política de reconocimiento de la identidad irrepetible del individuo y de los grupos, que cuestiona y justifica un tratamiento diferenciado de categorías de persona o grupos a riesgo
- La primera política, es decir aquella de la igualdad, se funda sobre el respeto de la «potencialidad humana universal»,¹⁶ bajo el presupuesto ilustrado kantiano del respeto debido a nuestro *status* de agentes racionales y capaces de gobernar la vida por medio de principios¹⁷. Este caso, según Habermas implica una política de universalización de los derechos subjetivos.

La segunda política, es decir, aquella de la diferencia, comprende la exigencia de asignar a todas las culturas un igual valor. Puede también prever una redefinición del principio de no discriminación, que justifique un tratamiento diferenciado a favor de grupos en posición de desventaja.

CRÍTICAS A TAYLOR

Como fuentes reconstitutivas de la adquisición moderna del «reconocimiento», Taylor escoge las meditaciones de Rousseau sobre «*le sentiment de l'existence*», es decir, sobre el contacto íntimo con el sí, como fuente de gozo y de salvación moral¹⁸ y el romanticismo de Herder, con la tesis de la singularidad del individuo (cada hombre tiene su modo original de ser) y el deber de fidelidad al propio ser y al propio pueblo (*Volk*) y por consiguiente, a la propia cultura.

No obstante, la propuesta de Taylor que tiene el mérito de llamar la atención sobre un argumento que para muchos exponentes posee una importancia significativa en el discurso actual sobre los derechos humanos en las sociedades multiculturales, ha sido criticada a causa de su pretensión de suministrar una perspectiva integral reconstitutiva filosófico-histórica del reconocimiento, tomando en consideración solamente algunos autores como Agostino, Herder, Rousseau y Hegel, y también por cuanto, la continuación de la idea herderiana de fidelidad de los pueblos a sí mismos, habría podido conducir a una interpretación autoritaria de la Nación.

Otra crítica a esta aproximación, siguiendo a Colom González, está dada por el hecho de que los conflictos del multiculturalismo en su esencia son verdaderos y propiamente conflictos políticos, en la cual la retórica de la cultura tiene una función preponderante. Precisamente, en el discurso político, la cultura sirve para un propósito fundamental en virtud de la profunda carga emocional que comporta. También Habermas sostiene la idea de que, en la lucha entre las identidades colectivas para el reconocimiento, el primer momento de esta confrontación tiene que ser interpretado en clave cultural, en cuanto la lucha tiene que dirigirse a la relación en la esfera pública entre los diversos discursos de autocomprensión de los grupos en igualdad de condiciones.

Además, no todos los movimientos sociales que exigen una «política de la identidad», corresponden a verdaderas y propias reivindicaciones en el plano cultural¹⁹.

Por otra parte, es importante resaltar una aguda reflexión de Habermas, con respecto al modelo de los derechos colectivos promovido por Taylor. En efecto, los derechos colectivos concebidos como derechos subjetivos, no son la solución a la problemática de la necesidad de reconocimiento en las sociedades actuales, ni a la supervivencia de las culturas, por una parte, porque su reconocimiento no considera el procedimiento dinámico y evolutivo de las culturas, al contrario se les fosiliza, siendo ellos mismos sujetos a continuas revisiones, y del otro porque podría lesionar el derecho de criticar y de reflexionar que tiene que tener cada individuo respecto a la propia cultura de pertenencia.

La otra crítica formulada a la política del multiculturalismo, la cual contiene en sí la categoría del reconocimiento, ha sido formulada por los sostenedores de la interculturalidad.

Según esta dirección filosófica, el multiculturalismo, a través de la categoría clave del «reconocimiento», ha buscado la fundamentación de la nueva legitimación política basándose en el reconocimiento de los derechos culturales. De este modo, el multiculturalismo ha alcanzado dos

importantes objetivos: por una parte, la universal e igual dignidad sociocultural de las culturas, y por otro lado el reconocimiento y la tutela de la identidad única de los particulares grupos étnico-culturales²⁰.

A pesar de esto, el reconocimiento se convierte en clave personalista, esto es, entendida en forma subjetivista. De este modo, se afrontan las diversidades étnico-culturales “estableciendo la analogía entre la percepción que los individuos tienen de sí y de los demás, y aquella de las culturas a su interior y en la interacción con el otro”²¹.

Del mismo modo, el multiculturalismo ha buscado una calle intermedia entre “un reconocimiento homogenizante, que apetece a todos en el gris uniforme y un reconocimiento aislante, que simplemente acepta y tutela varios colores, pero teniéndolos separados”²², relegados dentro de criterios etnocéntricos.

Lo que el multiculturalismo ignora es la perspectiva del cruce entre las diversas identidades y la posibilidad de mutua fecundación de los individuos y grupos, es decir, el momento comunicativo-transformativo de los individuos y de los grupos, tomando en consideración el mismo dinamismo de las culturas. En este sentido, el multiculturalismo permanece en la primera fase descriptiva de una realidad donde tienen que convivir forzosamente diversas culturas, de modo tal que se detienen en la contemplación de una realidad ya no homogénea, ofreciendo un modelo de coexistencia pacífico entre culturas a través de las políticas del igual y del diferenciado reconocimiento.

RECONOCIMIENTO, IDENTIDADES COLECTIVAS Y GLOBALIZACIÓN

La coexistencia de una pluralidad de identidades culturales, no sólo a nivel de los diversos grupos en las sociedades actuales, sino al mismo tiempo en el individuo, representa una conciencia adquirida por la antropología cultural contemporánea²³.

La teoría política actual evidencia el cambio de la fuente de legitimidad del poder y del ordenamiento jurídico en las sociedades multiculturales. En este sentido, poder y ordenamiento jurídico no son más legitimados sobre la base de la identidad nacional, sino sobre el reconocimiento del valor y autenticidad de las formas particulares de ser de los grupos, a través del procedimiento democrático y la producción jurídica. Esta última incluye la formación del sistema de los derechos humanos y su efectiva aplicación.

Además, han sido los sociólogos a resaltar la importancia de la identidad para el individuo, y han sido analizadas las importantes contribuciones de Taylor y Habermas. Queremos añadir igualmente que la identidad implica estabilidad, fidelidad, rigidez, un horizonte de previsibilidad²⁴, en la cual los individuos pueden prever aproximadamente el resultado de sus acciones, frente a las amenazas exteriores.

Bajo esta perspectiva, las identidades colectivas representan el vínculo de pertenencia del individuo al grupo, de cohesión vital entre seres humanos, un vínculo que define un sistema de valores que orientan la acción de los individuos²⁵.

Sin embargo, las identidades se enfrentan a desafíos internos y externos. Frente a estos desafíos, ellas pueden reaccionar en múltiples direcciones: pueden asimilarse, conquistar o transformarse.

Entre los desafíos exteriores de las identidades, podemos señalar la globalización.

La globalización, si por una parte ha unido al mundo en una red gigantesca de comunicaciones, mercados comunes y organizaciones, a través de lenguajes naturales o códigos especiales, como dinero y derechos²⁶, principalmente, por la otra, hasta ahora, no ha comportado la creación de esferas públicas políticas y de conjunción intersubjetiva de mundos.

A pesar de la expansión del mundo comunicativo humano, que ha extendido su potencialidad a través de los intercambios de información y de ideas en forma amplísima y veloz, la globalización no tiende a crear espacios significativos de comunicación entre hombres.

La lógica de la globalización es la red anónima, los actores son los mercados y los individuos en masa, sin identidad, sin particularidad, donde sólo hay la posibilidad para los individuos de reconocerse recíprocamente como agentes de mercado o de consumo.

Bajo esta perspectiva, los derechos de reconocimiento de las «formas particulares y peculiares del ser» de las personas, como individuo y comunidad, pretenden satisfacer la necesidad de autoconservación de individuos y grupos y de supervivencia de las culturas, como mecanismo defensivo, frente a la amenaza de la potencia homogeneizante de la globalización de la vida humana. Por otra parte, es interesante la idea propuesta por el mismo Habermas a partir de la cual la globalización ha incrementado la expansión de la conciencia de los actores sociales²⁷ y esta misma expansión ha llevado también a la conciencia del valor de la propia identidad cultural en una sociedad fragmentada.

Esta explosión por las reivindicaciones de la identidad, ha llevado a algunos sociólogos del derecho a identificar esta etapa histórica como «la fase de los derechos a la identidad» “caracterizada precisamente por la carrera hacia la especificación: no más seres humanos, sino hombres y mujeres; jóvenes y viejos; niños, adolescentes, jóvenes, adultos, sanos y enfermos; sanos pero inclinados a escogencias personales, ideológicas y culturales cualitativamente diferenciadas; enfermos afectados por enfermedades crónicas o incapacitados igualmente cualitativamente diferenciadas; etcétera”.²⁸

Esta fase incluye en la misma tendencia el proceso de especificación de los derechos humanos.

RECONOCIMIENTO Y DIÁLOGO INTERCULTURAL

La aproximación de la filosofía intercultural nos ofrece algunos instrumentos metodológicos adecuados para comprender la categoría del reconocimiento en las sociedades de hoy, sobre la propuesta del «diálogo intercultural».

Bajo esta perspectiva, la interculturalidad constituye una superación del multiculturalismo, entendido como “descriptiva de la experiencia de las culturas en las sociedades actuales”, a través del encuentro amoroso entre hombres de diversas experiencias y tradiciones culturales. El encuentro no es más lucha, dominio, asimilación o exclusión, sino diálogo. Lo universal es la experiencia comunicativa humana.

En efecto, el diálogo intercultural es una propuesta encuadrada en la filosofía intercultural, hoy ampliamente difundida y en plena evolución.²⁹ La filosofía intercultural forma parte de las transformaciones que se verifican en la actividad filosófica, especialmente con respecto al desafío de la convivencia pacífica y solidaria.

Esta filosofía propone la búsqueda de orientaciones culturales que permitan una manifestación polifónica de la filosofía a través del universo de las culturas. Al mismo tiempo, promueve una relectura de la filosofía tomando en consideración y revalorizando los diversos contextos culturales como universos específicos de lo humano.

La revalorización de los rasgos identificadores de las culturas implica el reconocimiento de la tradición como historia que condiciona el modo de ser del hombre y su interpretación del mundo, y al mismo tiempo, permite evidenciar las huellas culturales a las cuales el hombre puede renunciar sin perderse a sí mismo.

La filosofía intercultural, como afirma Panikkar, es constructiva y postula el aprendizaje del mundo a partir de los saberes ancestrales y prácticos de los diversos contextos culturales. En tal modo, la filosofía intercultural concibe el contexto cultural como un horizonte hermenéutico y no simplemente como un lugar o región geográfica³⁰. Además, la universalidad es propuesta no más como confrontación dialéctica entre universalidad y particularidad, es decir, como polo en oposición, sino a través de la conciencia sobre la «universalidad del diálogo», entendido éste último como esfuerzo de traducción y de interpretación de las experiencias fundadoras de las culturas. En este sentido, la universalidad no es *a priori* dialéctica, sino proceso comunicativo polifónico entre hombres.

Así lo ilustra Fornet-Betancourt: “La filosofía intercultural prefiere replantear la cuestión de la universalidad sustituyendo la dialéctica de la tensión entre lo universal y lo particular por el cultivo del diálogo entre universos contextuales que testimonian su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación, por ser justo ejercicio contextual que busca transmitir las experiencias y referencias fundantes de sus universos específicos, es ante todo un esfuerzo de traducción. Los universos culturales se traducen y traduciéndose unos a otros van generando universalidad”³¹.

Además, la razón filosófica, el *logos* viene propuesto nuevamente a partir del diálogo entre los diversos universos culturales y las prácticas culturales de la humanidad, de hoy y del pasado. En este sentido, el *logos* es enriquecido no solamente con la dimensión del *ethos* sino del *pathos*³².

Para la filosofía intercultural, la globalización es concebida no como un contexto de nuestras vidas actuales o como un contexto de contextos, sino que es interpretada como un estadio de vida que conduce y condiciona al individuo a una forma particular de vida. De este modo, la globalización promueve un individuo sistémico en una sociedad funcional, sin proximidad, sin historia y sin comunidad, sumergido en una realidad virtual artificiosa³³.

Por otro lado, las estrategias de la globalización arrojan al hombre en una red, donde se convierte en destinatario indiferenciado de una serie de mensajes que no necesariamente logran comunicarle con los demás hombres en el sentido de sujetos que se reconocen recíprocamente.

Otros defensores de la interculturalidad, ponen en evidencia que el proceso en acto de mundialización en las sociedades actuales, acentúa la relación contrapuesta entre lo global y lo local, entre el universalismo y el particularismo. En este ámbito, los derechos humanos son percibidos como universalidades en términos alternativos y casi opuestos a lo particular, local o específico³⁴.

Por otra parte, la mundialización como proceso ha ampliado el horizonte de referencia de los individuos, arrojándolos en una realidad multimedial y tecnológica que modifica, como afirma De Cristofaro, las percepciones de proximidad/lejanía, pertinencia/aferencia, posibilidad/imposibilidad, intimidad/extrañeza, creando la urgencia y necesidad de una educación intercultural. Experimentamos, en consecuencia, una «*transición cultural acelerada*»³⁵ que es la base de conflictos, contradicciones e incertidumbres³⁶.

Al mismo tiempo, la interculturalidad evidencia la necesidad perentoria de redefinir términos como cultura, raza, ciudadanía, comunidad y pueblo.

LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL COMO SUPERACIÓN DEL MULTICULTURALISMO

La interculturalidad permite superar el dato descriptivo del multiculturalismo, de coexistencia y tensión entre diversas culturas que se perciben en oposición, antagónicas, en lucha, donde una cultura se constituye como la dominante y la otra resulta dominada. En efecto, en el moderno lenguaje de la globalización, el *localismo global* refleja la victoria de una cultura sobre otra, dado que implica un proceso cultural por medio del cual una cultura local hegemónica come y domina a otras culturas subordinadas.

LA INTERCULTURALIDAD COMO “ANTROPOLOGÍA DE LA RECIPROCIDAD”

La propuesta de la interculturalidad es «la antropología de la reciprocidad», que implica la comunicación-transformación de los sujetos agentes dialogantes y la gestión de las culturas a través de compromisos recíprocos³⁷ y relaciones dialógicas si bien diversas, pero interdependientes.

La interculturalidad reivindica la dimensión de la reciprocidad, entendiendo por ésta el respeto de los respectivos puntos de vista de los sujetos del diálogo, de su diversidad y la conciencia de su interdependencia.

Se señala como ejemplo histórico de la interculturalidad el «mestizaje cultural» que apareció con el encuentro de los dos mundos (España y América), es decir, la formación de una nueva identidad emanada del diálogo entre las culturas.

Como afirma Vanzan en el multiculturalismo no se produce una verdadera transformación de los protagonistas, “más bien el afirmarse o el sucumbir de las respectivas posiciones”³⁸. Mientras que en el mestizaje, en cambio, la relación es una y trina: el uno, el otro y aquel que nace del encuentro³⁹.

Al mismo tiempo, la antropología intercultural resalta y enfatiza la vocación intercultural del hombre al recordarle su naturaleza de peregrino de la humanidad, que encuentra el ejemplo más importante en la figura del inmigrante.

En este sentido, la antropología intercultural es una antropología de la convivencia y de la hospitalidad, en el sentido de voluntad de apertura. El diálogo es en esta forma, práctica de acogida y de justicia⁴⁰. El diálogo se transforma en ejercicio de proximidad, dimensión del amor o del espíritu.

“La interculturalidad se convierte, en efecto, en un terreno de negociaciones, de percepciones de realidades tomadas en su diversidad, experiencia como riqueza de flujos comunicativos a través de los cuales establecer relaciones, intercambios y procesos de crecimiento y de cooperación, en una palabra, enriquecer más de significados la palabra que a todos nos une: humanidad”⁴¹.

EL «DIÁLOGO DIALOGAL». EL «PENSAMIENTO SIMBÓLICO»

Según Panikkar, es posible afrontar la interculturalidad, a través de tres diversas aproximaciones:

1) La interculturalidad basándose en una «verdad absoluta» que sirva de criterio para juzgar las diversas culturas. “Existe una Verdad, una Realidad, un Absoluto que nos proporciona la norma y el criterio para valorar todas las culturas”⁴². Éste es el criterio sostenido por D’Agostino, en el sentido de la posibilidad de llegar a un pensamiento revelador, esto es, de una filosofía que sea capaz de sustraerse al condicionamiento cultural⁴³. En efecto, este autor hace sus reflexiones tomando en consideración la propuesta de Chiavacci⁴⁴: “Existe una apelación a un valor, al valor

del hombre como valor radical, que se transforma en juicio moral sobre la cultura. Que exista una experiencia moral profunda, presente en cada hombre, anterior a todo condicionamiento cultural, raíz de cada reacción a ello, que permite hablar todavía de ideales humanitarios, de derechos del hombre, de justicia, de paz, es algo que tiene que ser asumido si no se quiere perder toda originalidad del individuo". Esta perspectiva implica renunciar a la absolutización de las culturas. Pero el mismo Panikkar aclara que esta Verdad puede proceder bien sea de la teología (como por ejemplo, la teología del cumplimiento), de la filosofía (como *opus rationis*) analizado anteriormente, del ámbito científico (por ejemplo, de la teoría de la evolución), de la política (con la globalización o con el criterio de la mayoría), pero siempre constituyen criterios supraculturales⁴⁵.

2) La interculturalidad basándose en la identificación de un canon supracultural, descubierto por la razón y útil al fin de valorar las diversas culturas⁴⁶. "Hay una Verdad metafísica, pero este Absoluto, asume aspectos diferentes en las diversas culturas". Según esta perspectiva, cada cultura ofrece diversas respuestas a problemáticas comunes de los hombres, a las grandes preguntas sobre la existencia, sobre la felicidad y sobre la realidad. El problema se presenta, según Panikkar, en cómo coordinar todas estas respuestas si, al mismo tiempo, cada cultura tiene la pretensión de la verdad. Por otro lado, la filosofía se presenta inadecuada, en el sentido de reducirse a una especie de axiomática o álgebra, por cuanto de lo que se trata es de proponer nuevamente su sentido originario de « *philosophia* » o amor por el conocimiento.

3) La interculturalidad, basándose en la relatividad cultural, es un punto intermedio entre el absolutismo cultural, y el relativismo⁴⁷. Ésta es la posición propuesta por Panikkar, esto es, de la filosofía intercultural. De este modo, rechaza la búsqueda de criterios absolutos o supraculturales y se propone «el diálogo dialogal», entendido como apertura al otro. El instrumento para este diálogo es «el pensamiento simbólico» y no el conceptual predominante en Occidente. "No tenemos un criterio absoluto y la interculturalidad nos vuelve escépticos en cuanto a la posibilidad de un consentimiento, una especie de «contracto cultural» paralelo al social, porque tal consentimiento es posible sólo dentro de un mito y cada cultura vive en su mito"⁴⁸.

De esta manera, partiendo de la base de la plena conciencia con respecto a las incomprendiones y a la dificultad de comunicación entre las diversas culturas, el teólogo español sugiere el *diálogo dialogal* como un encuentro fecundo entre hombres⁴⁹ y no exclusivamente entre culturas. Este diálogo tiene como objeto los dogmas, los mitos y las opiniones de fondo de las culturas⁵⁰.

Este diálogo dialogal, en el cual "las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente, ni se dan por descontadas a priori sin haberlas establecidos en el diálogo mismo"⁵¹.

Del mismo modo, implica renunciar a la lógica parmenidea según la cual el pensamiento es superior⁵² al Ser y liberarse de los límites de las estructuras conceptuales, para llevar el diálogo al ámbito más fecundo del espíritu. Las reglas son, más que reglamentos de procedimiento, actitudes existenciales.

De este modo, el ritmo del diálogo no es dialéctico, en el sentido de una lucha entre ideas o conceptos, si no que se desarrolla en la “ágora espiritual del encuentro de dos seres que hablan, escuchan y que, se espera, están conscientes de ser más que «máquinas pensantes» o res cogitans”⁵³.

El diálogo entendido no como lucha entre argumentos, evidencia que su objetivo no es convencer con argumentos al interlocutor, sino el intercambio de experiencias auténticas de vida.

Sobre el diálogo dialogal, expresa con sabiduría Panikkar, “el diálogo dialogal entre los hombres, porque ningún hombre es una mónada autosuficiente. No es un diálogo para llegar a una solución, sino un diálogo para ser, porque yo no soy sin el otro. Esse est co-esse”⁵⁴.

En el diálogo, el hombre experimenta la propia existencia humana de ser para el otro.

El diálogo dialogal tiene como objeto «las palabras», sobre todo aquellas que puedan tener una validez transcultural. Y en este sentido, las palabras son entendidas como símbolos, como una realidad pluridimensional. Sabiamente afirma Panikkar “la palabra es la cuaternidad formada del hablante, de aquel sobre el cual se habla, de aquello que se dice y del sonido material”⁵⁵.

“La palabra no es tan solo un instrumento de comunicación, sino algo que pertenece a la misma naturaleza del hombre. La palabra misma es el mediador, como nos dicen los Veda y el evangelio de Juan”⁵⁶.

Basándose en el presupuesto que cada interlocutor es un mundo, el diálogo implica la apertura al otro así como el reconocimiento de sus propios límites. Comprende en sí conocer al otro como *Alter*⁵⁷, como sí mismo, como mi complemento, a través del amor⁵⁸. Pero el encuentro con el otro nos hace revelar también nuestro *propio mythos, l’altera pars* de nosotros mismos⁵⁹.

Esto ha llevado a Panikkar a definir el diálogo como el arte de conocerse a sí mismo y al otro, como conciencia que ambos conocimientos son incompletos⁶⁰.

Las ideas son más sencillas de cambiar que los mitos. Nuestro autor indica que el *mythos* tiene una vida más larga, tiene raíces más profundas y sutiles que el *logos* en los individuos. Y enseña como algunos mitos colectivos han sido peligrosos, en formas de racismo o de nacionalismo (ariano, hebreo, japonés, blanco, negro) o de antiterrorismo, entre otros.

De esta manera, el diálogo nos lleva a la trascendencia y a la superación de nuestros límites. Evidentemente, desde la perspectiva de Panikkar, este diálogo sobrentiende el diálogo interreligioso, por cuanto el alma de la cultura es la religión.

La filosofía intercultural de Panikkar es una filosofía basada en la naturaleza pluralista de la humanidad⁶¹, que permite identificar los límites horizontales y verticales de las culturas, por lo que nos enseña la tolerancia y a comprender la contingencia humana⁶².

EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Los derechos tienen un lenguaje jurídico y los derechos humanos existen y se manifiestan con un lenguaje específico.

Se ha ilustrado en los capítulos precedentes, gracias a las contribuciones del praxeologismo, que los derechos humanos resultan ser en su estructura derechos subjetivos y constituyen parte del sistema de las Instituciones. En consecuencia, sin lugar a dudas, los derechos humanos no se pueden identificar con el lenguaje, sin embargo esto no descuida el hecho de que éstos poseen un lenguaje natural propio y la comprensión adecuada de éste, es decir, un estudio pormenorizado del lenguaje, de una «lingüística» de los derechos, puede ser útil para la comprensión de los diversos universos de sentido de los derechos humanos.

Bajo esta perspectiva, el análisis lingüístico, que tendría como horizonte el establecimiento de las diversas relaciones semánticas de las palabras, es decir, la identificación de una esfera semántica de las palabras más utilizadas por los derechos así como el análisis estructural de un eventual «sistema lingüístico» de los derechos humanos⁶³ o de los diversos sistemas lingüísticos. Ha sido el filósofo del derecho español Pérez Luño quien advirtió el desarrollo de una *lingüística de los derechos*, actualmente en estado embrionario⁶⁴. Por otra parte, más que estar frente a una doctrina con premisas conclusivas y exhaustivas sobre la relación entre lenguaje y derecho, en lo particular, lenguaje y derechos humanos, estamos frente a la formulación de hipótesis de trabajo para ulteriores desarrollos.

El investigador francés Jean-Bernard Marie ha expresado la idea que, al apoyarse los derechos humanos en un particular lenguaje, las palabras de este lenguaje pueden ser de ayuda para la comprensión de su naturaleza. “Los derechos humanos no constituyen realidades inmediatamente palpables y directamente perceptibles como los objetos del mundo físico: los derechos humanos «se conciben», «se reivindican», «se respetan», «se violan» o se «sancionan», pero no se encuentran nunca, porque no son objetos materiales. Esto no significa que no existan, prueba de ello es que se expresan continuamente en el lenguaje”⁶⁵.

Al mismo tiempo, a juicio del filósofo Pérez Luño, un análisis lingüístico de los derechos humanos tendría que ser emprendido de manera complementaria con el análisis estructural, la informática y la filosofía analítica.

En este mismo orden de ideas, la filosofía analítica ha fundado las bases para el estudio de la relación entre el lenguaje y la realidad. También en el ámbito de la filosofía del derecho, la relación entre derecho y lenguaje no ha sido entendida en forma unívoca por la doctrina.

Por otra parte, tenemos los autores nominalistas que han identificado el derecho con una forma particular del lenguaje. Se recuerda en caso a David Hume en el *Treatise on human nature* que identifica la entidad jurídica con la entidad lingüística. Al respecto, señala Kaufmann, en su libro *Filosofía del derecho y hermenéutica*, “el derecho es un sistema de signos, gracias a los cuales nosotros entendemos la competencia y la dislocación más eficaz para determinar cualidades no

reales consideradas por las comunidades como importantes...Las normas del derecho serían las propuestas para la constitución de un lenguaje pragmático, útil, una técnica comunicativa para superar las divergencias y para la comprensión de quienes, también enemigos, viven en el mismo grupo social”⁶⁶.

Es el mismo Kauffmann a rechazar la posición de Hume, considerando solamente útil para la comprensión del lenguaje jurídico, el presupuesto que “el derecho se da en el y con el lenguaje”⁶⁷.

También Kaufmann enfatiza en las dos tendencias presentes en la filosofía del lenguaje: ambos representantes de Wittgenstein: el Wittgenstein del *Tractatus...* y aquel del *Philosophische Untersuchungen*⁶⁸.

La primera tendencia está comprometida con la construcción de una lengua ideal, de un lenguaje formal, artificial, “en el cual puedan usarse sólo símbolos unívocos”. Bajo esta perspectiva, para Wittgenstein, “el lenguaje es una representación proyectiva de la realidad”⁶⁹, siendo la representación un modelo de la realidad.

La segunda tendencia tiene como objetivo purificar el lenguaje de las oscuridades conceptuales, de manera que las palabras puedan ser entendidas en su verdadero significado original. La tarea del lenguaje es purificar *la filosofía, ésta es concebida como “una batalla contra el encantamiento de nuestro intelecto, a través de nuestro lenguaje”*⁷⁰.

Frente a estas dos corrientes, Kaufmann llega a la conclusión que el lenguaje, comprendido el jurídico, siempre es «bidimensional»⁷¹: -la dimensión «racional-categorica» del lenguaje, caracterizada por la exactitud y la univocidad-formal-lógica, y la dimensión «metafórico-intencional», caracterizada por el simbolismo y la plurivocidad.

“La lengua viva se mueve continuamente sobre dos planos, uno horizontal o lineal y uno vertical o trascendental. El primero está referido a la dimensión racional-categorica del lenguaje, con una lengua digital: aquella de la univocidad formal-lógica y de la exactitud, para obtenerse a través de la abstracción y del recurso a reglas lingüísticas, en determinadas circunstancias con la utilización de lenguajes artificiales (función operativa o designativa de la lengua)”⁷².

Kaufmann atribuye a la lengua digital el carácter de ser una lengua meramente reproductiva, con una función operacional y designativa, mientras que la lengua analógica, que se mueve en el plano vertical, es productiva e innovadora, con una función comunicativo-simbólica.

Estas dos dimensiones están presentes en el lenguaje natural de los individuos, pero puede prevalecer la una sobre la otra.

Profundizando sobre la naturaleza del lenguaje jurídico, Kaufmann llega a la conclusión que el lenguaje jurídico es una «lengua jurídica especializada», que presenta también el carácter bidimensional ⁷³ del lenguaje natural.

No obstante Kaufmann haya determinado el carácter bidimensional tanto del lenguaje natural como del lenguaje jurídico, establece las diferenciaciones entre estos dos: “El uno es, en la comparación, concreto, el otro abstracto; en uno de ellos está en primer plano la figura, la imagen, en el otro, el signo, el concepto; el uno es más rico de contenido y tiene en consecuencia mayor valor informativo, el otro es más exigente en la forma y tiene entonces mayor valor operacional”⁷⁴.

Seguidamente Kauffmann afirmará que estos dos mundos con sus dos lenguajes, se mueven siempre conjuntamente y no pueden ser concebidos como separados.

Kaufmann también observa la intencionalidad del lenguaje de las leyes de actuarse como abstracciones, conceptos, de manera unívoca y unidimensional, a pesar de esto, es en el momento creativo de la aplicación de la norma por parte del juez, entendido este último como el mediador entre el lenguaje común y el lenguaje jurídico-técnico de las normas, que la intencionalidad se revierte en la concreción del lenguaje natural, en su propia dimensión metafórico-categoría.

LA «DUCTILIDAD» Y LA «FLEXIBILIDAD» DEL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Es importante indicar que el lenguaje de los derechos humanos ha sido descrito como un lenguaje dúctil⁷⁵.

En efecto, Baccelli sostiene la tesis que, no obstante el lenguaje de los derechos humanos tenga un determinado origen y desarrollo histórico⁷⁶, no significa que no pueda desempeñar una función importante fuera de su contexto de origen.

“La afirmación activa de los derechos, su reivindicación, es una característica peculiar de la experiencia jurídica moderna, que la enriquece bien sea en el plano simbólico bien sea en el plano normativo”⁷⁷.

Por otra parte, el mismo autor atribuye al lenguaje de los derechos una «*fuera expansiva*»⁷⁸, es decir, una gran potencialidad de adaptarse a múltiples situaciones y lugares, constituyendo también ésta una característica locuaz de la flexibilidad del mismo lenguaje. Bacelli afirma como tesis central que, es particularmente en el elemento activista de los derechos humanos, donde se puede encontrar el carácter tendencialmente universal de los derechos⁷⁹.

FUNCIONES DEL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Al lenguaje natural le han sido atribuidas diversas funciones: expresiva, denotativa operativa, informativa y social⁸⁰.

En su función comunicativa, Kaufmann observa que el lenguaje sirve para intercambiar experiencias e informaciones⁸¹ entre los seres humanos, lo cual crea comunidad. Y las

comunidades son formadas, desarrolladas y consolidadas gracias al hecho comunicativo. “Las comunidades humanas nacen también, aunque no exclusivamente, sobre todo por la conjunción de enlaces comunicativos, son comunidades a través del lenguaje”⁸².

De este modo, Kaufmann trae a la luz la estrecha relación entre comunidad y lenguaje, relación intuida aguda y anteriormente en el siglo XVI, por uno de los máximos representantes de la escolástica española, Francisco de Vitoria. Ahora bien, el teólogo español ubica la comunicación humana en el contexto del derecho natural.

Para De Vitoria, la comunicación es un hecho natural así como lo es la sociedad. En consecuencia, es la comunicación, la condición fundadora de la sociabilidad humana, y ésta halla su expresión natural en el lenguaje.

“Desde la comunicación y en la comunicación hallan fundamento todas las formas de la sociabilidad en sus diversos grados y con sus propias finalidades, y en modo especial, se desarrolla la comunidad política, señalada por el autor como la más adecuada y conveniente al hombre: «Cum itaque humanae societates propter hunc finem constitutae sint, scilicet ut alter alterius onera portaret, et inter omnes societates societas civilis ea sit in qua commodius homines necessitatibus subveniant»”⁸³.

En el mundo de las diversas alternativas de encuentro entre los hombres, con la posibilidad de instauración de las relaciones de amistad-enemistad, De Vitoria defiende la amistad. “El hombre es para el otro no ya el lobo hobbesiano, ni el Dios espinoziano, sino su prójimo”⁸⁴.

Es esta esencia comunicativa, compartida por todos los hombres, es decir, este «*logos comunicativo*», la base del reconocimiento del otro como semejante comunicante, que, al mismo tiempo, implica la igual dignidad de los sujetos del diálogo. Este razonamiento conducirá a De Vitoria a defender la dignidad de las poblaciones americanas, de los indios, respecto a los conquistadores españoles. De esta manera, De Vitoria reconoce la humanidad de cada hombre y la misma libertad e independencia de todas las comunidades políticas.

Por otra parte, la comunicación se transforma en el «*logos*» del cual derivan los derechos a la inmigración, al comercio y a la evangelización.

La otra función que concierne al lenguaje, con especial relevancia para el derecho, es la «socialización» derivada del lenguaje⁸⁵. El lenguaje sirve no sólo para comunicar sino que es indispensable para comunicar las reglas de la sociedad, de la convivencia. Del mismo modo, se recuerda que el estructuralismo funcionalista (Parsons), identifica precisamente en el subsistema cultural, la función de transmitir el modelo social, a través de la cultura y los valores institucionalizados, comprendido el derecho. Y esta transmisión se produce precisamente a través del lenguaje natural.

LA FUNCIÓN EMANCIPADORA-LIBERADORA DEL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Otros autores, ya se ha indicado, vislumbran en el lenguaje de los derechos humanos, principalmente, el desempeño de una función emancipatoria-liberatoria (De Sousa, Sen y Bacelli). En efecto, Sen reivindica el significado liberador del lenguaje de los derechos para las culturas orientales.

Boaventura de Sousa, como se ha señalado, enfatiza y propugna la capacidad emancipatoria del derecho, especialmente de los derechos humanos, que puedan canalizar proyectos alternativos sociales, culturales y políticos de resistencia a la globalización hegemónica para la construcción de sociedades más solidarias. Y esto es posible gracias al mismo lenguaje que permea a los derechos humanos. Desde esta perspectiva, la globalización implica del mismo modo un lenguaje unilateral, unidireccional, impuesto por aquellos que son y representan los verdaderos y únicos actores del proceso mismo, donde no hay diálogo y los individuos se constituyen en actores pasivos, sin voz, es decir, sujetos que sufren el impacto del proceso y sus consecuencias.

Por otra parte, los movimientos sociales que representan y agrupan el movimiento denominado de la «*globalización alternativa*», utilizan entre sus estrategias la comunicativa. Su propuesta es la creación de un espacio comunicativo común de articulación de los diversos discursos de individuos, grupos, entes y organizaciones de la sociedad civil mundial, a las fines de denunciar cualquier forma de dominación y opresión social, económica o política, organizar la resistencia social no violenta y proponer acciones emancipadoras.

Entre sus estrategias comunicativas, estos grupos buscan dar publicidad e introducir en el espacio de la opinión pública mundial, las diversas voces y discursos.

Probablemente han sido las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales las que han intuido e interpretado mejor la fuerza y el alcance funcional y de transformación del lenguaje de los derechos humanos, hasta convertirse en la actualidad en agentes especializados de su tutela y también en expertos del uso de este lenguaje. De modo tal que estas organizaciones han utilizado y continúan utilizando el lenguaje simbólico de los “*derechos humanos*” para canalizar los discursos contentivos de las más diversas exigencias al Estado y a los órganos especializados de tutela, así como para realizar campañas, movilizaciones de opinión pública, denuncias a los gobiernos considerados “violadores de los derechos humanos” y el impulso de los diversos programas de acciones a favor de su tutela⁸⁶.

En efecto, una de las características más notables de nuestra época es el creciente debate a nivel gubernamental, intergubernamental y civil, que han y continúan a crear diversas redes de circulación sobre los más variados discursos relativos a los derechos humanos, en los cuales se confrontan las distintas cosmovisiones y los ideales de vida en común de los pueblos.

Sin embargo es preciso hacer las siguientes puntualizaciones. Por una parte, la «reivindicación» en el lenguaje del derecho, implica al mismo tiempo, la idea de algo justo, necesario y debido. De aquí el enlace del lenguaje de los derechos humanos con la acción y la idea de justicia. Y hay la

convicción generalizada que los derechos humanos responden a aquel todo, a aquella universalidad que concentra y expresa las exigencias de justicia en una sociedad espacial e históricamente determinada. Este enlace ha sido bien explicado por los sociólogos del derecho. El vínculo entre la idea de la justicia y de los derechos humanos es muy intenso, más que en otros sectores del derecho.

CONCLUSIONES

Compartimos plenamente la universalidad propuesta por la filosofía intercultural, no más como una confrontación dialéctica entre universalidad y particularidad, es decir, como polos en oposición, sino a través de la conciencia sobre la «universalidad del diálogo», entendido éste último como esfuerzo de traducción y de interpretación de las experiencias fundadoras de las culturas. En este sentido, la universalidad no es *a priori* dialéctica, sino un proceso comunicativo polifónico entre hombres.

Notas

1 COLOM GONZÁLEZ, F. (1999). “Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento”, in: *Multiculturalismo. Los Derechos de las minorías culturales*. Res Pública, Instituto Filosofía Universidad, p. 45. En el análisis aquí formulado, se usará el término «cultura» entendido como la forma de ser de un determinado grupo o población, que comprende sus concepciones del mundo y las costumbres. No se utilizará ese término en su sentido clásico, de ascendencia griego-romana, como «*desarrollo del espíritu*». VANZAN, P. (2002). “La Multiculturalità”, in: *La Civiltà Cattolica*, 16 de febrero, quincenal, año 153, Volumen I, p. 368.

2 COLOM GONZÁLEZ, F. (1999). *Op. cit.*, p. 45.

3 TAYLOR, C. & HABERMAS, J. (2002). *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milán, p. 48.

4 *Ibid.*, p. 49.

5 *Ibid.*, p. 22.

6 *Ibid.*, p. 10.

7 *Ibid.*, p. 19.

8 *Ibid.*, p. 17.

9 El término lenguaje para C. Taylor comprende el universo expresivo humano, donde están incluidos el arte, el amor y la gestualidad.

10 Término utilizado por Geroge Herbert Mead en la obra *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934, trad. it. *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Florencia, 1972.

11 TAYLOR, C. & HABERMAS, J. (2002). *Op. cit.*, p. 11.

12 *Ibíd.*, p. 12. Taylor hace referencia a la adquisición moderna de la *identidad individualizada*, es decir, aquella identidad mía particular que yo descubro dentro de mí mismo. “Es una noción que nace junto a un ideal, aquel de la fidelidad a si mismo y a nuestro particular modo de ser, que yo llamaré, siguiendo el brillante ensayo de Lionel Trilling, ideal de la autenticidad”.

13 *Ibíd.*, p. 9.

14 *Ibídem.*

15 *Ibíd.*, p. 24.

16 *Ibíd.*, p. 28. Término utilizado por C. Taylor, referido a la capacidad común de todos los seres humanos.

17 KANT, I. (1968). *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Gruyter, Berlin, p. 434. citado por TAYLOR, C. & HABERMAS (2002). *Op. cit.*, p. 27.

18 Taylor hace referencia a la siguiente obra de Rousseau: “Les rêveries du promeneur solitarie”, in: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, I., que dice textualmente: “el sentimiento de la existencia, despojado de cualquier otro afecto, por si mismo entrega un precioso estado de desasosiego y de paz, que sería suficiente para que la existencia se feliz y dulce...” p. 104.

19 COLOM GONZÁLEZ, F. (1999). *Op. cit.*, p. 41.

20 Cfr. VANZAN P (2002). *Op. cit.*, p. 396.

21 *Ibídem.*

22 *Ibíd.*, p. 370.

23 Para profundizar, véase el artículo DI CRISTOFARO, G. (2002). “I Diritti Umani: Dalla dichiarazione ai processi di inculturazione dei diritti umani”, in: *Per una cultura dei diritti umani*. Francoangeli, Milán, p. 46.

24 WIEVIORKA, M. (2002). *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*. Editorial Laterza, p. 150.

25 *Ibíd.*, p. 133.

26 HABERMAS, J. *L'inclusione dell'altro*. Feltrinelli, Milán. p. 134.

27 El sociólogo del derecho, Vincenzo Ferrari, evidencia que la revolución tecnológica ha hecho casi mecánicas nuestras elecciones de vida, y aunque se multipliquen las *chances* al mismo tiempo

se produce una rápida estandarización de las costumbres y de los estilos de vida y en un mundo de imágenes intencionalmente seleccionadas originariamente. Cfr. FERRARI, V. (1995). *Giustizia e diritti umani*. Francoangeli, Milano, p. 147.

28 *Ibid*

29 El movimiento inspirado a la filosofía intercultural se introduce en el ámbito de la antropología, de la comunicación, del derecho, de la educación, de la filología, de la pedagogía, de la psicología y de la teología. Para profundizar, leer FORNET BETANCOURT, R. (s/f.a). “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”,

In:<http://www.filosofiapolitica.it/Testi/Ipotesi,%20limiti%20e%20portata%20della%20filosofia%20interculturale.pdf>.

30 Cfr. FORNET BETANCOURT, R. (s/f.b). “La inmigración en contexto de globalización como diálogo intercultural”, in: <http://www.filosofiapolitica.it/Testi/La%20inmigraci%C3%B3n.pdf,p.4>.

31 FORNET BETANCOURT, R. (s/f.a). *Op. cit.*, p. 7.

32 FORNET BETANCOURT, R. (s/f.b). *Op. cit.*, p. 6.

33 *Ibid.*, p. 12.

34 El corpus de los derechos humanos se muestra “...es decir, como una realidad supranacional con escasos puntos de unión con personas, estados, comunidades *minando* la convicción de su eficacia.” Vid., DE CRISTOFARO, G. (2002). *Op. cit.*, p. 52. Esta contraposición entre el universal y el particular, ha sido destacada por los sostenedores del Asian values en la Conferencia de Bangkok, en el sentido de intentar la afirmación de sus valores culturales.

35 *Ibid.*, p. 46.

36 *Ibid.*, p. 47.

37 *Ibid.*, p. 46.

38 VANZAN, P (2002). *Op. cit.*, p. 374.

39 *Ibid.*

40 Cfr. FORNET-BETANCOURT, R. (s/f.b). *Op. cit.*, p. 25.

41 DE CRISTOFARO, G. (2002). *Op. cit.*, p. 50.

42 PANIKKAR, R. (2002). *Pace e Interculturalità. Una riflessione filosofica*. Jaca Book, p. 32.

43 D’AGOSTINO, F (1996). « Pluralità delle culture e universalità dei diritti », in: *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*. G. Giappichelli Editore, Recta Ratio, p. 37.

44 «Teología moral». Vol. II. *Complementi di morale generale*. Assisi 1980, p. 141.

45 Cfr. D'AGOSTINO, F. (1996). *Op. cit.*, p. 33.

46 PANIKKAR, R. (2002). *Op. cit.*, p. 34.

47 *Ibidem.*

48 *Ibidem.*

49 *Ibid.*, p. 57.

50 *Ibid.*, p. 23.

51 *Ibid.*, p. 41.

52 En la lógica parmenidea, el ser se identifica con el pensar. El ser es el eterno que se identifica con el todo idéntico. El ser, que es atemporal y estático, es el camino de la verdad, contrapuesta al camino de la apariencia plausible o *doxa* y al camino del error, este último caracterizado por sentidos y movimientos.

53 PANIKKAR, R. (2002). *Op. cit.*, p. 44.

54 PANIKKAR, R. (1993). *Paz y desarme cultural*. Editorial Sal Terrae, España.

55 PANIKKAR, R. (2002). *Op. cit.*, p. 54.

56 *Ibid.*, p. 56.

57 *Ibid.*, p. 62. Panikkar advierte la diferencia sustancial entre *Alter* y *Alius* a los fines de un enfoque adecuado por nuestro interlocutor del diálogo. "A causa del *mythos* del moderno individualismo occidental, muchos lenguajes europeos no hacen distinción entre las dos palabras latinas *alius-aud* y *alter-a-um* (*ali-teru*), traducidas ambas como «otro». Si Dios es un *Alter* y no un *Alius*, esto implica que Dios es el otro (parte, lado, aspecto, ser, creador...) de nosotros. Si el «*altro*» hombre es un extranjero, un «otro» debemos resignarnos a aquello que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer «el otro» como «otro» (*aliud*). Si otro hombre es mi prójimo, un otro (*alter*), entonces yo puedo conocer al otro como la otra parte de mi mismo y completar mi autoconocimiento".

58 *Ibid.*, p. 63.

59 *Ibid.*, p. 72.

60 PANIKKAR, R. (1993). *Op. cit.*, p. 174.

61 PANIKKAR, R. (2002). *Op. cit.*, p. 77.

62 *Ibid.*, p. 71.

63 PEREZ LUÑO, A. (1965). *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid, 5ª edición. Editorial Tecnos, p. 47.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*.

66 KAUFMANN, A. (2003). *Filosofía del diritto ed ermeneutica*. Bajo la dirección de G. Marino, Milán, Giuffrè, p.178.

67 *Ibid.*, p. 175.

68 *Ibid.*, p. 180.

69 REALE, G. & ANTISERI, D. (1988). *La filosofia nel suo sviluppo storico*. nº 3 «Dal Romanticismo ai giorni nostri», editoriale La Scuola, p. 398.

70 *Ibid.*, p. 402.

71 KAUFMANN, A. (2003). *Op. cit.*, p. 181.

72 *Ibidem*.

73 *Ibid*, p. 182. Kaufmann niega que el lenguaje jurídico sea un lenguaje científico por cuanto ni la semántica ni la sintaxis del derecho se fundan bajo reglas específicas. Por otro lado, el lenguaje jurídico tampoco es un lenguaje técnico.

74 *Ibidem*.

75 *Ibid.*, p. 148.

77 *Ibidem*.

78 *Ibid.*, p. 148.

79 *Ibid.*, p. 158.

80 KAUFMANN, A. (2003). *Op. cit.*, p. 183.

81 *Ibidem*.

82 *Ibidem*.

83 *Relectio de protestate civili*.

84 TRUJILLO, I. (1997). "Alle origini dei diritti dell'uomo: i diritti della comunicazione di Francisco de Vitoria", in: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*. Giuffrè editor, enero, marzo, IV serie, p. 91.

85 *Ibíd*, p. 184.

86 Con respecto a la función que las organizaciones no gubernamentales pueden tener en la tutela de los derechos humanos, se pueden destacar las siguientes: La función se refiere a la capacidad de la sociedad civil de influenciar en la formación y en el contenido de los programas de vida en común (dirección política), función que corresponde a los poderes públicos. La segunda función es relativa al hecho que estas organizaciones actúan como intermediarios entre la opinión pública y los estados, en defensa de la dignidad humana y de las comunidades, proyectando las necesidades sociales en los sistemas políticos nacionales y en la comunidad internacional. La tercera función, es decir el *soft control*, es aquella en que se evalúan las políticas públicas en conformidad con las obligaciones internacionales tomadas por los estados en materia de derechos humanos, recordándoles sus obligaciones o indicándolos como “responsables” en el caso de violaciones de derechos. Para esta función utilizan los medios y llaman la atención pública a tal propósito. Estas funciones han sido desarrolladas en: AVILA HERNANDEZ, F. (2001). “La sociedad civil en la praxeología de los derechos Humanos”, *Cuestiones Políticas*, nº 27, diciembre, Universidad del Zulia, Maracaibo, p. 85 ss.

Bibliografía

1. HABERMAS, J. *L'inclusione dell'altro*. Feltrinelli, Milán. p. 134.
2. PANIKKAR, R. (2002). *Pace e Interculturalità. Una riflessione filosofica*. Jaca Book, p. 32.
3. PANIKKAR, R. (1993). *Paz y desarme cultural*. Editorial Sal Terrae, España.
4. PEREZ LUÑO, A. (1965). *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid, 5ª edición. Editorial Tecnos, p. 47.
5. TAYLOR, C. & HABERMAS, J. (2002). *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milán, p. 48.
6. WIEVIORKA, M. (2002). *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*. Editorial Laterza, p. 150.

FUENTE:

AVILA HERNANDEZ, Flor María y MARTINEZ DE CORREA, Luz María. Reconocimiento e Identidad: Diálogo Intercultural. Utopía y Praxis Latinoamericana [online]. 2009, vol.14, n.45 [citado 2012-07-16], pp. 45-64 . Disponible en: <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162009000200005&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1315-5216.