

CUESTIONES DE INTERCULTURALIDAD

Nuestro paisaje contemporáneo muestra perfiles cambiantes e inciertos. Por un lado, hay una tendencia a reconocer la pluralidad de las culturas y sus rasgos peculiares. Por el otro, la globalización enarbola la bandera de la civilización universal. Pero ésta reconoce fracturas internas, propias de un mundo que ha llegado a ser multipolar, que se ha reordenado por el agrupamiento de culturas afines en bloques civilizatorios. Así, según Huntington, hoy podríamos hablar de siete u ocho civilizaciones, aunque los diferentes estadios de configuración permiten sólo una identificación provisional de siete: la china, la japonesa, la hindú, la islámica, la occidental, la latinoamericana (próxima a la anterior) y la africana. La pluralidad se reintroduce en la medida en que civilización se emplea para designar las grandes culturas, y formas de identidad cultural más abarcadora. Pero la pérdida de precisión conceptual resulta evidente y provoca la necesidad de repensar la relación entre culturas y civilización (es).

Además, tanto cultura como civilización han recibido el troquelado moderno (sobre todo esta última que se acuña en el siglo XVIII, mientras la cultura tiene un origen clásico cf. Cicerón). Esto quiere decir que se piensan desde la metafísica de la subjetividad. A partir de Nietzsche, el sujeto no pasa de ser una mera ficción, una X apuntada por el desplazamiento de fuerzas. Cabe preguntarse, si la posmoderna muerte del sujeto arrastra también consigo la muerte tanto de la cultura como de la civilización en su versión moderna. Ya no sería practicable la superación (Aufhebung) hegeliana, con lo cual se reducirían a momentos de una historia más elevada. Más adecuado resulta pensar, al modo heideggeriano, en una Überwindung y Verwindung (sobre- y re-torsión) en el tópos mismo de la cultura y la civilización. El núcleo está en el verwinden, o sea, en un olvido saludable que permite sobreponerse a, restablecerse de, resarcirse de. Pero incluye en tanto winden la experiencia del virar, dar vuelta, entrelazar y entretejer. Supone un êthos de una sensibilidad nueva y más fina. Lyotard entiende como tarea de nuestra época posmoderna la elaboración de un olvido, la elaboración de la despedida respecto de la modernidad.

A nuestro juicio, se trata de un verdadero giro del pensar que abandona categorías momificadoras, auténticas "ideas fijas" como las de sustancia, sujeto, realidad, totalidad, Absoluto, para liberarse de sus adherencias de violencia. Las actuales preferencias ponen, en cambio, el énfasis en la relación, la red, la vincularidad, la diferencia, la alteridad, la posibilidad, la perspectiva, la interpretación. "El pensar se desplaza de los extremos a las mediaciones (en sentido suave y sin la filiación patriarcal que puede ser sospechada en la Versöhnung hegeliana) a los campos de encuentro y libertad" .

En este marco teórico, nos volvemos a preguntar acerca de la esencia de la cultura y su relación y diferencia con respecto a la civilización.

1.- Caracterización tridimensional de la cultura

Nuestra propuesta pone de manifiesto la tridimensionalidad estructural, sincrónica y diacrónica, de la cultura. Estructural, porque los elementos esenciales en juego están ligados a los otros elementos del todo, y las modificaciones en uno de ellos conlleva también cambios en los otros. De más está decir que se trata -por esa susceptibilidad al cambio- de un todo abierto. La cultura implica un traspaso de la violencia al cuidado de los vínculos, traspaso que sólo es posible como movimiento de liberación existencial y como transformación del mundo. A continuación explicitamos las tres dimensiones aludidas.

Nos dejamos señalar el camino por lo que el mismo lenguaje nos da que pensar. Éste nos indica ya desde la etimología las dos primeras dimensiones: la del cultivo y la del culto.

1.1.- La cultura como cultivo, generadora del mundo como obra

La cultura como cultivo consiste en el esfuerzo y la astucia desplegados por el hombre para enfrentar la violencia de la naturaleza y establecer entre el hombre y la naturaleza un vínculo más libre. Aquí la libertad humana como poder-ser se concreta en el poder-trabajar -con la técnica como mediación e instaurar así la perspectiva en la cual el mundo se manifiesta en la arquitectónica de las obras.

El abandono de la caverna y de sus miedos y el pasaje a la edificación de la casa y la ciudad con sus monumentos se pliega a las transformaciones que las diferentes modalidades del trabajo operaran sobre la inhospitabilidad primitiva de la naturaleza. El trabajo introduce una diferencia en su contrapunto con la naturaleza: pretende diferir el cierre del círculo trágico por el cual todo lo que nace de la naturaleza como madre inicia ya su retorno, por el perecer, hacia la naturaleza como sepulcro. Adherimos a la breve caracterización hegeliana del trabajo: "es deseo inhibido, desaparecer contenido, o forma culturalmente (bildet)". La inhibición del deseo niega y supera la mera necesidad animal y abre el espacio de tiempo de la acción humana transformadora. De esta manera, se logra un doble resultado: el rito de las desapariciones naturales se conjura con la mayor permanencia de la obra (que la hýbris exagera a ambición monumental) y, por rebote, se culturiza el trabajador, o sea, adquiere una autoconciencia universal que, de aquí en más, busca el reconocimiento social.

La misma técnica se ve modificada por tales transformaciones y los destinos epocales que acentúan determinados vínculos: es instrumental (herramienta), maquinista o electrónica, y cumple de este modo su función mediadora. Asistimos también a un trastrocamiento en la lógica de medios-fin. A despecho de los fines pasajeros y afectados de particularidad, los instrumentos y las técnicas aparecen como el "lenguaje real-efectivo", apreciados como medio que vinculan.

1.2.- La cultura como culto, creadora del mundo como texto

La violencia ritual, síntoma de una relación aún in-justa entre el hombre y lo sagrado, busca elevarse a configuraciones más libres por medio de los gestos

consagratorios que demarcan el espacio propicio y fasto (templum) respecto del salvaje o nefasto. La libertad como poder-hablar implica la cración renovada de sentidos y valoraciones para dar respuesta a la necesidad de comprender el mundo. Al entramado de tales sentidos y valoraciones -responsables de nuestra orientación y veneración- lo hemos llamado el mundo como texto. La instancia simbólica permite la articulación mundana de la existencia en términos de habitabilidad. Forman parte del texto, en un sentido amplio, tanto la mímica de los gestos, la coreografía de danzas consagratorias como la sólida gramática. Se instauran sentidos y apreciaciones en lo gestual, en el lenguaje oral y escrito, en las secuencias de imágenes en la pantalla. Interpretar este nuestro ser-en-el-mundo ha sido la tarea de los diferentes discursos y sus ensayos de sistematización: del mito y de la religión, del arte, de la filosofía y de la ciencia.

Aquí la mediación es, sin lugar a dudas, el lenguaje. Las formas del pensamiento, sus categorías están implícitas en lenguaje. Éste le otorga a toda actividad y relación humana representaciones y fines, es lo propiamente humanizante.

La lógica como interpenetración de lo racional y lo real, habita las entrañas del lenguaje, cuyas articulaciones lo son también del pensar. Esta copertenencia fue experimentada por los griegos a través de la palabra-clave "lógos".

1.3.- La educación fundada en el mundo como comunidad

Ahora los vínculos amenazados por la violencia son el vínculo del hombre consigo mismo y el vínculo hombre-hombre. La cultura-educación permite la perelaboración del páthos en êthos según un doble movimiento: de apropiación (constituyente del yo: "Wo es war, soll ich werden") y de socialización cuando comprende que la verdad del deseo humano es ser "deseo de otro deseo". Según Freud, la "aptitud para la cultura" depende de nuestra posibilidad de transmutar -gracias a las fuerzas eróticas- las "pulsiones egoístas" en "pulsiones sociales".

En este nivel, la praxis ético-política cumple la libertad como poder-desear y poder-amar. En definitiva, una libertad sólo se alimenta e incentiva con otra libertad, y la humanización que pretende la tarea educativa sólo es posible en un mundo como comunidad. Y ello por la "acción de todos y cada uno" y, de este modo, su fórmula más acabada es "un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo".

En rigor, no es posible ser autodidacta. Lo muestra el fracaso en la humanización de los niños lobos o ferales, los desgarrantes casos de marasmo y hasta la muerte de los niños afectados de hospitalismo. Por otra parte, en general se denomina erróneamente autodidacta al que no se ha sometido a una educación formal, aunque esté empapado de la cultura ambiente, socializado y hasta lea muchos escritos de otros, incluidos los otros culturales. Si bien no desestimamos los esfuerzos de la búsqueda de un consenso racional en la ética discursiva y su polo utópico, la comunidad ideal de comunicación, creemos que -indefectiblemente- debe ir acompañada por una educación y cultura de la afectividad. Sería muy fecundo resignificar y recrear modelos históricos tales como: la amistad como modelo de la polis griega, la alianza hebrea, la hermandad universal cristiana, el ayllu inca como comunidad

de circulación de dones mutuos. Porque el que es amigo, es forzosamente justo, pero no a la inversa.

Finalmente, cabe consignar que, junto a las instancias articuladoras del primer y segundo nivel -la técnica y el lenguaje-, surge ahora la institución como mediación social.

Esta consideración tridimensional y sincrónica de la cultura, está atravesada por un dinamismo diacrónico: la historia de lo que P.Ricoeur llama la identidad narrativa. Ella se instituye por acontecimientos fundacionales, las más de las veces aureoleados por el relato referido a un pasado mítico, se rememora, decide y recrea en el presente según expectativas acerca del futuro de una comunidad cultural.

2.- Civilización planetaria y culturas peculiares

Si bien para algunos el debate lingüístico y conceptual acerca de la tensión entre civilización y cultura es ya una cuestión cerrada en beneficio de la adhesión a uno de los dos polos, eliminando el opuesto, resurge incansablemente como todo lo mal resuelto. Los juegos y los conflictos en el lenguaje tienen sus raíces profundas en los juegos y conflictos del mundo de la vida. Traicionan el poder de la libertad o el poder de dominio.

Las dificultades de llegar a un acuerdo en el lenguaje persisten. Es llamativa la resistencia que el área anglosajona opusiera al término "cultura". A pesar de que uno de sus antropólogos más significativos, Tylor, empleara ya en 1871 "civilización" y "cultura" como sinónimos, prefiriendo luego la expresión "cultura", el diccionario de Oxford recién introduce la palabra "cultura" en 1931, sesenta años después.

Ahora bien, la palabra "civilización" hace referencia al ámbito ético-político de la ciudad (civitas) y a lo propio del ciudadano (civilis), vale decir a su condición de libre. Ya para Aristóteles es la polis el espacio posibilitante del afianzamiento de la libertad como autarquía. En cambio, la cultura señala en principio el espacio del culto, o sea, de nuestras veneraciones, pero en tanto agri-cultura conserva el arraigo en lo natural. En la medida en que, históricamente, se ha dado un predominio de lo ciudadano sobre lo agrario, se debilitó la circulación simbólica, se vació la universalización y la globalización. Sin embargo, gracias a su universalidad abstracta, nuestra actual civilización tecnológica y planetaria se expandió con una celeridad asombrosa. Ha instaurado la uniformidad propia de la técnica, cuya esencia -según Heidegger- es el Ge-stell : la imposición de la reducción de todo ente a lo disponible. Frente a la tridimensionalidad que hemos destacado en la cultura, la civilización planetaria exhibe la unidimensionalidad tecno-lógica y tecno-crática. El lenguaje es llevado coercitivamente a abandonar su polisemia en favor de la univocidad. La tendencia se perfila como la marcha hacia una única civilización mundial. Así es como Ricoeur a mediados de los 50, destaca el carácter universal en la ciencia, la técnica, la política racional, la economía racional y hasta un género de vida uniformado por la cultura del consumo. Sin embargo, el elemento creador de las civilizaciones remite al núcleo ético-mítico de las culturas. Su vida depende de las actividades artísticas, espirituales y

pensantes. Porque: "la civilización desarrolla cierto sentido del tiempo que se basa en la acumulación y el progreso, mientras que la en que un pueblo desarrolla su cultura se apoya en la ley de fidelidad y de creación: una cultura muere tan pronto no es más renovada, recreada /.../".

Habría que agregar que la pretendida universalidad de la civilización no ha sido hasta ahora sino la hegemonía de un modelo cultural, identificado como Occidente, y la concreción de su voluntad de dominio que coloniza a las otras culturas por medio de la lengua imperial. Sin lugar a dudas el hablar una lengua común abre posibilidades elementales de entendimiento, pero ignora y desprecia precisamente que una identidad que no se confronta con la alteridad, se ve privada de su riqueza y condenada a la esterilidad. La civilización excreta así siempre una barbarie, a la que se trata de combatir y desarraigar de su patria cultural, que -según Dante- es la lengua propia. Contamos con varios ejemplos históricos de lenguas imperiales. En el Imperio fundado por Alejandro lo fue la koiné griega, luego se impone el latín durante y más allá del Imperio Romano (pervive hasta este siglo en la jurisprudencia, administración y dentro de la Iglesia Católica), más tarde el francés como lengua diplomática universal y, finalmente, hoy es el inglés la lengua oficial del novísimo imperio tecnológico. Sin embargo, es justo reconocer la complejidad de la situación actual que afronta la quiebra del paradigma moderno de universalidad. Como vimos, Huntington habla ya de una pluralidad, limitada a siete u ocho civilizaciones. Es necesario reconocer con él y Ricoeur el esfuerzo de universalización que propone toda civilización, e incluso que esto es altamente positivo en la medida en que evita la tendencia a la cerrazón sobre lo meramente tradicional en las culturas. De modo tal que podríamos concluir diciendo que una identidad que no atraviesa la alteridad cultural y no acoge el misterio de lo extraño, es una identidad pobre y vacía; pero si no recoge el reto civilizatorio de la construcción de la unidad humana, se asfixia en su propia estrechez.

Pero no se trata de un proyecto voluntarista y de planificar más y mejor. Lo extraño debe ser reconocido, al modo de Waldenfels, como insuprimible e insustituible núcleo de los individuos tanto como de las culturas, fuente de toda verdadera novedad y creación. Waldenfels apunta por medio del lenguaje a una rica fenomenología de lo extraño: el Fremdeln o la timidez del niño, la extrañeza (Fremdheit) experimentada en el encuentro de culturas diferentes, el extrañamiento (Verfremdung) como recurso artístico (pensemos, por ejemplo, en el teatro de Brecht), el devenir extraño (Fremdwerden) clínico del propio cuerpo y la enajenación (Entfremdung) social del hombre (ya sea en su modalidad hegeliana o marxiana. Lo extraño se muestra en el modo del sustraerse, de la inaccesibilidad. Provoca, según Rimbaud, el "desarreglo de los sentidos" (dérèglement des sens) y, en consecuencia, también distorsiona la prolija gramática. Así acuña Rimbaud su "Je est un autre" ("Yo es un otro"). Y si en lugar del yo mentamos la cultura, lo inhóspito despliega toda su ambigüedad amenazando y seduciendo al mismo tiempo. Es como el "hostis" latino que ora significa hospitalidad, ora enemistad. Descentra y sobrepuja cualquier orden establecido y, por ende, toda comparación."/.../ provoca sentido al hacer saltar nexos de sentido y sistemas de reglas existentes."

A la luz de su filosofía de la responsividad, Waldenfels apunta a un sentido que se instaura en y desde el responder mismo.

"Entonces nos topamos con la paradoja de una respuesta creadora en la que

damos lo que no tenemos. /.../ El acontecimiento del responder no se define por el yo del hablante, sino que, a la inversa, el yo se determina por el responder como respondiente. Allí donde surgen pensamientos de nueva índole, ellos no me pertenecen ni a mí ni al otro. Ellos surgen entre nosotros". Dicho "entre" es también lo vinculante de la inter-culturalidad.

3.- Identidad cultural en tiempos de interculturalidad

A partir del reconocimiento de lo extraño, el desafío para la filosofía es pensar modelos que posibiliten la integración de la identidad y alteridad en términos culturales. Ricoeur propone -en *Quel éthos nouveau pour l'Europe?*- tres modelos en referencia mutua, pero de manera tal que el último implica a los primeros, sobrepasándolos. Ellos son: el modelo de la traducción, el modelo de intercambio narrativo de memorias y, finalmente, el plus ético que en dicho intercambio de lenguas e historias opera el modelo del perdón.

Pasamos ahora a su correspondiente análisis:

3.1.- El modelo de la traducción

Ricoeur recurre a este modelo desde sus primeras incursiones en la problemática de la relación entre las culturas, así en el artículo ya mencionado de *Civilización universal y culturas nacionales* (cf. nota 20). El lenguaje, constitutivo de la condición humana y nervio de la identidad cultural aparece en múltiples lenguas, o sea, sistemas fonológica, lexical, sintáctica y estilísticamente diferenciados. Pero "Si no hay más que una especie humana, es particularmente porque son posibles las tranferencias de sentido de una lengua a otra, brevemente, porque se puede traducir". Ricoeur habla de un "principio de universal traductibilidad" que sería el a priori de la comunicación. Requiere de mediadores de carne y hueso, traductores bilingües capaces de habitar según un biligüismo cultural. Esto supone respetar el "genio" de cada lengua con sus núcleos de extrañeza inasibles y que suscitan el debido respeto cultural. Supone también disponerse a habitar en otra lengua y, a su vez, conducirla hacia la propia como a un huésped. Por eso habla Ricoeur de la "hospitalidad lingüística".

3.2.- El modelo del intercambio narrativo de memorias

El principio de hospitalidad se amplía al extenderse a la acogida de la memoria cultural extraña con sus sistemas de costumbres, normas, creencias y estilos de vida. Se trata de la memoria que tiene status público y cuya temporalidad es el entramado de los relatos acerca de los otros y de nosotros mismos. El resultado es una identidad cultural móvil en la que el entrecruzamiento de memorias busca la concordancia por medio de peripecias discordantes. La identidad narrativa desplegada en un contexto familiar se expone a la intersección con historias múltiples de los otros, que desafían a nuestra imaginación y simpatía, y, sobre todo, a nuestro reconocimiento. "La identidad de un grupo, de una cultura, de un pueblo, de una nación, no es

la de una sustancia inmutable, ni la de una estructura fija, sino más bien la de la historia contada". Esta condición móvil de la identidad cultural incluye la posibilidad de revisar críticamente la historia transmitida y ya encontrada, vale decir, la posibilidad de conquistar la libertad para contar de otra manera en beneficio de la inagotable riqueza de los acontecimientos, en especial de los fundacionales. Dichos acontecimientos convocan a la participación simbólica y la conmemoración respetuosa, tanto si configuran la identidad de la mayoría como de la minoría. Pero lo que garantiza su pervivencia son las fuerzas innovadoras, la capacidad de reinterpretar de un modo tal de actualizar las promesas no cumplidas del pasado histórico y restituirles su futuro.

3.3.- El modelo del perdón

Para Ricoeur es el perdón una vía regia para la resurrección de las mencionadas promesas incumplidas de la historia pasada. Lo presenta como una "forma específica de la revisión del pasado" como asimismo de la identidad narrativa propia de cada cultura. Incluye ese intercambio de memorias sometido a la revisión mutua de las respectivas narraciones.

Aquí la revisión apunta sobre todo a la memoria del sufrimiento provocado por los horrores de la historia, desde la doble perspectiva de la víctima y del victimario. Sería tramposo confundir el perdón con el olvido, porque naufragaría en la injusticia. Por el contrario, se requiere una especial atención hacia los afectados. El relato histórico de los vencedores, en lugar de demonizar a los vencidos, sería más fecundo para la identidad narrativa al entrecruzarse precisamente con la perspectiva del otro humillado. Por otro lado, si bien el perdón es obra de la caridad y como tal es un exceso respecto de la mera justicia, ha de cuidarse de caer en la tentación de sustituirla. "La caridad si que siendo un plus, un plus de compasión y ternura susceptible de darle al intercambio de memorias su motivación profunda, su audacia y su impulso".

Se podría quizás imaginar otros modelos. Se podría preguntar por dónde empezar su aplicación. Huntington enfatiza la importancia de las religiones en los nucleamientos que él denomina "civilizatorios". Se podría pensar que el encuentro entre religiones sería posible y deseable al contar cada una de ellas con promesas, muchas veces incumplidas, de amor y de paz.

Una última, aunque lamentablemente breve referencia al pensamiento de Franz Wimmer. Su propuesta incluye algunas reglas de juego para la concreción de lo que él ha llamado el polílogo, ese lógos que "se dice de muchas maneras", pero siempre diferentes, extrañas y también cercanas. Se trata de pensar en la posibilidad de una filosofía intercultural. Quizás la regla de oro sea: "nunca aceptar una tesis filosófica como bien fundamentada si ha sido formulada por personas de una sola tradición cultural".

NOTAS

- 1.- Cf. Samuel HUNTINGTON, El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, trad. J.P. Tosaus Abadía, Buenos Aires - Barcelona -México: Paidós 1997, pp. 39, 50-54
- 2.- María Gabriela REBOK, "La transmutación de las categorías en el pensar contemporáneo", en Discurso y realidad, Vol. I, nº 1-2, 2a.ép. (Tucumán, abril-oct. 1999), p. 58
- 3.- Parte de nuestra hermenéutica de la cultura y su referencia a la civilización se basa en trabajos anteriores. Cf. María Gabriela REBOK, "Civilización planetaria y culturas peculiares: un vínculo bajo la amenaza de los neoconflictos", en Escritos de Filosofía (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 1987-88), nº 19-20, pp. 39-47; "Civilization and Cultural Identity in Postmodernity", en Topoi. An International Review of Philosophy (Dodrecht - Boston - London, March 1998) Vol. 17, nº 1, pp. 29-36
- 4.- Cf. M.G. REBOK, "Propuesta de una antropología desde la vincularidad", en Actas III Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires 1982, T. II, pp. 47-58
- 5.- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Phänomenologie des Geistes, hg. J.Hoffmeister, Hamburg: Meiner 1952, cap. IV, p. 149
- 6.- Cf. G.W.F. HEGEL, Wissenschaft der Logik, hg. G.Lasson, Hamburg: Meiner reimpr. 2a.ed. 1975, L.III, 2a.secc., cap. 3
- 7.- Del i.-e., teks-, tek-: tejido, trama, arquitectónica. R. GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, Dictionnaire des racines des langues européennes, Paris: Larousse 1948, s.v. teks-, tek-
- 8.- G.W.F. HEGEL, Wissenschaft der Logik, pról. 2a.ed., p. 9
- 9.- Sigmund FREUD, El yo y el ello, en Obras Completas, ed. J. Strachey y A.Freud, trad. J.L.Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu 1979, T. XIX
- 10.- G.W.F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, cap. IV
- 11.- S. FREUD, De la guerra y muerte. Temas de actualidad, en O.C., T. IV, p.284
- 12.- Cf. G.W.F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, cap. VI, p. 314
- 13.- Ib., cap. IV, p.140
- 14.- Cf. Karl Otto APEL, Estudios éticos, trad. C. de Santiago, Barcelona: Alfa 1986; Jürgen HABERMAS, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983
- 15.- Cf. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, reimpr. ed. bilingüe y trad. M.Araujo y J.Marías, Madrid: Instituto de Estudios Políticos 1970, L.VIII, 1155 a; Política, reimpr. ed. bilingüe y trad. J. Marías y M.Araujo, Madrid: Instituto de Estudios Políticos 1970, 1280 b
- 16.- SAN PABLO, Rom. 8, 14-25; 8,29
- 17.- Cf. Paul RICOEUR, Soi-même comme un autre, Paris: du Seuil 1990, étude V et VI; La función narrativa y el tiempo, trad. J.E.Suárez, Buenos Aires: Almagesto 1992
- 18.- Cf. E.B. TYLOR, Primitive Culture, Boston: 1871
- 19.- Cf. Martin HEIDEGGER, Überwindung der Metaphysik, en Vorträge und Aufsätze, Tübingen: Neske 1967, p. 79; Identität und Differenz, Pfullingen: Neske 1957, p.27

20.- Cf. Paul RICOEUR, *Civilización universal y culturas nacionales*, en *Ética y cultura*, trad. M.M. Prelooker, Buenos Aires: Docencia 1986, pp. 43-46

21.- *Ib.*, p.53

22.- Cf. Bernhard WALDENFELS, "Lo propio y lo extraño", en *Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, (Buenos Aires, 1995), nº 13, p.167; *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990

23.- Cf. B. WALDENFELS, "Lo propio y lo extraño", pp. 176 s.

24.- *Ib.*, p.179

25.- P.RICOEUR, *Quel éthos nouveau pour l'Europe*, en *Imaginer l'Europe*, Paris: Éd. du Cerf 1992, p.108

26.- *Ib.*, pp. 108 s.

27.- *Ib.*, p. 111

28.- *Ib.*, 115

29.- Franz WIMMER, *Filosofía intercultural. ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?*