



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

**Facultad de Derecho
Facultad de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**

**“Diálogo intercultural entre el Buddhadharma y
la Filosofía de la Liberación, en torno a la praxis
de los derechos humanos”.**

T E S I S

para obtener el grado de

MAESTRO EN DERECHOS HUMANOS

presenta

DIEGO CORREA LÓPEZ

Director de tesis

Dr. Alejandro Rosillo Martínez



Generación 2015-2017

San Luis Potosí, S.L.P., a diciembre de 2017

Agradecimientos:

Quiero agradecer a mi familia por el apoyo que me han dado, por su paciencia, por su escucha y por todo lo que me han ayudado. También quiero agradecer a tod@s l@s profesores de la maestría, a mi director de tesis el Dr. Alejandro Rosillo y a la maestra Urenda Navarro.

Especialmente quiero agradecer a todas las personas que me ayudaron con este trabajo, ya sea directamente o indirectamente, a Gueshe Lobsang Dawa, Alan Murillo, Tony Karam, Manjubodhi, a Venerable Damchö y la comunidad Dharmadatta (Ven. Dapel, Ven. Nangpel y Ven. Lodrö), que todas sus enseñanzas han inspirado este trabajo. A mis amigos y amigas.

Muchas gracias a tod@s!!!

Índice

INTRODUCCIÓN.....	1
1 Capítulo Uno. Hermenéutica del diálogo intercultural.....	4
1.1 El problema del pluralismo	4
1.2 Pluralismo como comprensión del otro.....	8
1.3 El problema de la interculturalidad	10
1.4 La interculturalidad crítica de Catherine Walsh.....	13
1.5 La interculturalidad en Fernet Betancourt	17
1.6 Hacia una hermenéutica diatópica	22
2 Capítulo Dos. Filosofías latinoamericanas de liberación.....	34
2.1 Inicios	34
2.2 Filosofía de la liberación de Enrique Dussel.....	37
2.2.1 Totalidad, comprensión, alteridad: inicio de la filosofía de la liberación	42
2.2.2 La alteridad.....	47
2.2.3 Proximidad – exterioridad - liberación.....	47
2.3 Ética de la liberación	54
2.3.1 El campo de la ética	54
2.3.2 Principio material de la ética.....	56
2.3.3 Principio formal de la ética	57
2.3.4 Principio de factibilidad.....	58
2.3.5 Pretensión de bondad	60
2.3.6 Crítica moral como ética de la liberación: de lo material-formal a lo positivo-negativo 62	
2.3.7 Principio material crítico	64
2.3.8 Principio formal crítico	65
2.3.9 Principio de factibilidad crítico.....	66
2.4 Filosofía de Ignacio Ellacuría	67
2.4.1 Realismo materialista abierto	69
2.4.2 Logos y razón sentiente	72

2.4.3	Filosofía de la realidad histórica.....	74
2.4.4	Praxis y liberación	79
2.4.5	Historización como praxis de liberación	83
2.5	Fundamentación de los derechos humanos desde las filosofías de liberación	84
2.5.1	Distintas posturas de fundamentación	84
2.5.2	Crítica a los fundamentos de los derechos humanos hegemónicos.....	85
2.5.3	Giro radical en la fundamentación.....	91
2.5.4	Fundamentación desde la filosofía de la liberación.....	94
3	Capítulo tres. Fundamentos del Buddhadharma.....	101
3.1	Advertencia sobre la traducción.	101
3.2	Buddhadharma, sus inicios.	105
3.3	Fundamentos del Buddhadharma.	109
3.3.1	Las cuatro nobles verdades.....	109
3.3.2	Los Ocho Intereses Mundanos.....	123
3.4	El Buddhadharma y los derechos humanos, puntos de convergencia y disparidades.	124
3.4.1	El principio de vida como criterio de entrada a los derechos humanos.....	131
4	Capítulo Cuarto. La dimensión emocional de los derechos humanos, una aproximación, dialogando entre el Dharma y las Filosofías de Liberación.....	135
4.1	El deseo como potencia del sujeto de derecho	135
4.2	Las emociones en las Filosofías de Liberación.	141
4.3	Las emociones en el Buddhadharma	147
5	Conclusiones	155
5.1	Los derechos humanos interculturales	155
5.2	La dimensión afectiva-emocional de los derechos humanos, un campo para el diálogo intercultural.	157
6	Bibliografía	162

INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo trata sobre dos formas de pensamiento y de praxis, surgidas en distintos tiempos y espacios, puestas frente a frente en diálogo. Las filosofías a las que nos referimos son las Filosofías de Liberación y el Buddhadharma, entendido en occidente como “budismo”. Cada una ha llevado su particular proceso en el cual ha configurado, por una parte, su postura ante la realidad, sea esta la que sea, y por otro lado, una praxis, no en el sentido de mera práctica, sino en el sentido de la acción de realidad, como postura y práctica en las complejas y variables dimensiones de lo humano.

Cuando decimos esto de “las variables dimensiones de lo humano” queremos decir que los pensamiento/praxis que estamos poniendo en diálogo, no son meramente posturas intelectuales, teóricas y/o racionales. Ambas, y es la primera característica en común, refieren a diferentes aspectos de lo que somos como humanos, como seres que sienten, experimentan, piensan, que afectan y son afectados. Estas posturas tratan de ver la realidad como algo integral, y en esa misma integralidad es donde estamos inmersos. Su fin no refiere a la mera explicación de algo, o a pensar sobre algo ni a la mera comprensión de algo, sino a la búsqueda de liberación. Pero ¿liberación de qué? Este es un punto que tienen en común del cual debemos partir para comprenderlas a ambas, y con ello observar la pertinencia de este diálogo.

Si no es solamente para la comprensión de ambas posturas, entonces el diálogo ¿para qué serviría? Como hemos dicho ambas buscan la liberación, y esta se logra haciendo íntegra la praxis que proponen. Si bien sabemos que parten de tiempos y espacios distintos, comparten este punto central, como un equivalente homeomórfico (de cual hablaremos y profundizaremos a lo que nos referimos con este término en el capítulo uno). Cada una trata la liberación desde diferentes aspectos, algunos más políticos, otros más mentales. Sin

embargo, justamente por esta cuestión es que se complementan. Este trabajo argumentará el porqué de esta complementariedad. Además para facilitar este diálogo, hemos incluido una variable transversal, en el sentido que atraviesa a ambas, como elemento a analizar que cruza ambas posturas, de la cual nos hemos auxiliado para generar el diálogo. Esta variable son los derechos humanos. Y más específicamente, tomaremos a los derechos humanos en su parte medular, es decir en sus diversos fundamentos filosóficos. Entonces analizando los fundamentos de los derechos humanos como eje transversal podemos exponer las filosofías en diálogo en este trabajo.

El pensador Raimon Panikkar ha trabajado en un diálogo entre las filosofías occidentales y las filosofías índicas. En ellas van incluidas una variedad de pensamientos como el hindú, los Vedas y el Buddhadharma. Su trabajo nos ha servido para comprender en qué puntos se acercan y trabajan en el mismo sentido las filosofías que han nacido en contextos, tiempos y espacios muy diferentes, y sin embargo, comparten cosas en común, y ver a qué se debe.

En el capítulo uno, antes de entrar de lleno a la explicación y diálogo de las filosofías en cuestión, debemos definir qué tipo de diálogo estamos proponiendo. Para ello definimos en este capítulo nuestra postura y premisas epistemológicas sobre el diálogo de pretensión intercultural. Aquí veremos la problemática que lo exige, a qué nos referimos con intercultural y cómo se diferencia de otras posturas.

Como herramienta interpretativa, en sentido hermenéutico, hemos decidido usar la hermenéutica diatópica de Panikkar, ya que metodológicamente es la más pertinente para nuestro objetivo. También explicaremos porqué su pertinencia. Entonces, en síntesis, veremos las premisas y posturas del diálogo intercultural y cómo lo llevaremos a cabo a través de la hermenéutica diatópica.

El capítulo dos entra de lleno a la explicación de una de las partes puestas

en diálogo, que sería la Filosofía de la Liberación. Primero veremos de dónde surge, cómo y quiénes son sus representantes principales. Después profundizaremos en dos filósofos clave, Enrique Dussel e Ignacio Ellacuría, para entender la Filosofía de la Liberación.

Una vez que hayamos expuesto esta primera parte, en el capítulo tres expondremos la otra parte del diálogo, la cual es el Buddhadharma. Como hemos mencionado al utilizar la hermenéutica diatópica, para exponer una filosofía primero tenemos que ver de dónde surge, por qué y para qué. A la vez debemos explicar los fundamentos centrales que nos permita ver el sentido. El capítulo tres está dedicado a esta explicación del Buddhadharma.

El capítulo cuatro surge a partir de los dos anteriores. Al inicio de este trabajo, no se tenía pensado un cuarto capítulo, pero vimos pertinente ya que discute y expone cuestiones que surgieron al momento de poner en diálogo a las dos partes. También este apartado discute un elemento que es raro verlo al momento de discutir los derechos humanos, que en las filosofías puestas en diálogo es algo central, con ello nos referimos a las emociones. Aquí iniciaremos esta discusión ya que el tema da para mucho más.

1 Capítulo Uno. Hermenéutica del diálogo intercultural

2 El problema del pluralismo

El siguiente apartado consiste en poner sobre la mesa los presupuestos hermenéuticos del diálogo intercultural. Pero antes veremos las bases fundamentales de lo que es un diálogo, y por qué se vuelve pertinente en nuestras realidades. Pero más allá de un diálogo cualquiera, se necesita tener conciencia de la pluralidad de posturas, de cosmovisiones, de culturas, que en interacción constante en nuestras sociedades diversas, requieren de un enfoque intercultural. Es por ello que el diálogo es intercultural. Por lo que estableceremos en este trabajo las bases para poder construir e interpretar un diálogo intercultural. Explicaremos los parámetros generales de un tipo especial de hermenéutica que nos permiten construir un diálogo de características interculturales, lo cual explicaremos más adelante.

Por lo tanto, antes de describir y plantear la problemática sobre lo que es un diálogo intercultural, debemos ver qué es en sí, por qué la intención de hablar de él, de dónde surge esta problemática, por qué es importante tomarlo en cuenta. Ya que una cuestión es el diálogo intercultural y otra la hermenéutica que hace posible este diálogo. Raimon Panikkar para ello propone la hermenéutica diatópica, la cual será nuestra base. Con este tipo de hermenéutica es cómo se va proponiendo este tipo de diálogo que se va a diferenciar de posturas objetivistas, subjetivistas, universalistas, relativistas e inclusive dialécticas.

Hemos elegido al pensador español-hindú Raimon Panikkar, porque se ha especializado y ha trabajado en una hermenéutica del diálogo, es decir en construir una postura que nos posibilite interpretar el problema del pluralismo, y con ello poder generar un diálogo intercultural a diferencia de un diálogo unívoco, equívoco o multicultural¹. A su vez, Panikkar, ha tenido un amplio conocimiento de culturas distintas, desde lo cristiano, hasta lo hinduista. Su postura parte desde una realidad plural, donde la diversidad se manifiesta cotidianamente, y todo lo que acontece en esta pluralidad es su punto de atención, sobre todo el cómo hemos ido afrontando, interpretando y practicando la problemática de la pluralidad, que hasta el siglo XX, para él se ha afrontado de manera errónea. Por ello primero estudia la problemática del pluralismo y a partir de ahí las premisas del diálogo de carácter intercultural.

Para nuestro problema, el pluralismo se encuentra a la hora de pensar y hacer los

¹ Veremos más adelante otros autores que diferencian la noción de interculturalidad con la multicultural.

derechos humanos. Partimos de una pluralidad de posturas sobre lo que son y qué están fundamentados los derechos humanos. Si nos quedamos en una sola postura pensando que es la única, ya estamos sesgados y cerrados a un pluralismo, ya estamos negando la diferencia de prácticas y posturas, de culturas y cosmovisiones.

Aquí hay un detalle importante en Panikkar. El pluralismo lejos de ser una problemática teórica, es antes que nada, un problema de praxis de los diferentes sistemas y cosmovisiones sociales². Entonces nos preguntamos: ¿Qué pasa cuando dos o más creencias se contraponen? ¿Cuándo, por ejemplo, los sistemas religiosos no concuerdan? ¿Qué pasa cuando conviven en los mismos espacios diferentes subjetividades? Por eso Panikkar nos dice que el problema del pluralismo es problema del “otro”³. Pero ¿Cómo podemos tratar estas problemáticas, si bajo un solo esquema pretendemos “comprender” a todo aquel que no esté en nuestro esquema?

Panikkar nos habla de cuatro etapas, por así decirlo, para entender la problemática del pluralismo y cómo se va desarrollando hasta llegar a ser un problema que capte nuestra atención⁴.

En primer lugar el pluralismo no tiene sólo un significado, es decir, no es algo uniforme. Tampoco se nace pluralista desde un principio. No tiene un sentido a priori. Sólo se da conforme a la sociedad en la que se vive.

El pluralismo implica diferencia. Se vive existencialmente cuando se reconoce que no todo es lo que uno es. Es cuando uno se da cuenta de la multiplicidad. Esto es un problema de praxis cotidiana como nos lo menciona frecuentemente Panikkar⁵.

De la multiplicidad se pasa a la pluriformidad, en donde se toma conciencia de la variedad de formas de pensar. Sin embargo, todavía no es un problema en sí porque se mantiene el mito de la unidad en uno. Todavía no hay conflicto en la postura unitaria por el otro, solamente se tiene conciencia de que hay otros pero no nos han interpelado.

De la pluriformidad se toma conciencia de la diversidad en donde la unidad se rompe. El otro nos interpela. Aquí es donde la pluralidad toma importancia en nuestra postura porque

² Raimon Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, ed. San Esteban, Salamanca, España, 1990, p. 19.

³ *Ibidem.* p. 21.

⁴ *Ibidem.* pp. 25-27.

⁵ Cfr.: Raimon Panikkar “Tres interpelaciones sobre la interculturalidad” en Fonet Betancourt, *Interculturalitat, gender und bildung*, IKO, Frankfurt/London, 2004.

la convivencia entre diferentes se torna inevitable, lo que en consecuencia genera una serie de problemas que llegan hasta guerras mundiales.

Entonces ¿qué pasa cuando los derechos humanos son interpelados? ¿Qué pasa cuando de una posición universalista de los derechos humanos, la cotidianidad nos hace preguntar su sentido, su práctica, sus fundamentos? Es decir ¿qué pasa cuando reconocemos una multiplicidad de posturas y pasamos a una pluriformidad, en dónde nos pone en conflicto, nos hace cuestionar?

Para profundizar más en el problema del pluralismo, Panikkar lo analiza dentro de tres grandes áreas: la filosófica, la fenomenológica y la antropológica. En cada una podemos ver las posturas de cómo se le ha estudiado.

En la parte filosófica hay tres posturas generales. 1) La primera es la perspectiva monista la cual subordina la diversidad hacia un punto de vista. Toda diversidad queda como algo secundario porque esta perspectiva cree que la realidad es una. Como vemos puede llevar a peligros inminentes, ya que todo lo diferente a esa única verdad, se le tolera hasta que se le pueda convencer, aniquilar, conquistar, etcétera.⁶

2) La segunda perspectiva es la dualista. La pluralidad no sólo se tolera sino que, como dice Panikkar, se le domestica⁷. En el dualismo se utiliza una dialéctica en donde entran en un campo de batalla las diferentes posiciones, se canalizan hasta llegar a un punto en donde gane una posición por ciertas razones, que pueden ser cuestiones de poder, o donde se acuerde algo tercero, y las posiciones en cuestión dejen de asumirse como eran. Panikkar nos advierte que en este enfoque se puede ocultar el monismo, pero a fin de cuentas, muchos conflictos tendrían que resolverse de manera dialéctica porque es lo más acorde al momento, más no el ideal.

La tercera perspectiva filosófica de abordar el pluralismo es la no dualidad. Difiere en el aspecto monista porque no depende de un poder que se crea y sienta superior y subordine al diferente; también difiere del dualismo porque no pretende un equilibrio impuesto ni negación de una postura por llegar a un acuerdo, sino que ve la diversidad como positiva y como característica natural de la realidad. Trata el problema del pluralismo desde su raíz, en donde en una unidad hay conflicto de partes irresolubles. Cuando la persona o sociedad se encuentra en un punto no negociable. Y vemos que lo interesante que menciona Panikkar es que ese

⁶ *Ibidem.* p. 29.

⁷ *Ibidem.* p.30.

punto no negociable se da cuando la persona siente que tiene unos derechos inalienables que se obliga a mantenerlos sí o sí, sin opción. Cuando se enfrenta a otras versiones, a otras formas de vida y de sentido, surge el conflicto y la conciencia de la pluralidad. Bajo esta postura no dual, vamos acercándonos a lo que nos referimos con intercultural.

En la perspectiva fenomenológica el problema del pluralismo surge cuando se llega a un punto crítico que ya no se sabe qué hacer. Panikkar nos dice “[...] el pluralismo surge como problema cuando cualquier otro medio de solucionar la diversidad, falla.”⁸ Él explica tres fallos principales. Uno es el fallo histórico político, en donde los regímenes en la historia de la humanidad han optado más por la imposición del poder. El segundo es el fallo filosófico dialéctico porque “[...] un problema pluralista surge cuando un asunto no puede ser tratado dialécticamente, porque cuestiona los fundamentos mismos de la dialéctica.”⁹ Es decir aunque se haya argumentado lógicamente, dialécticamente, científicamente, hay creencias y vivencias en las sociedades plurales que siguen teniendo más peso. La razón moderna, como nos dice Panikkar, no ha podido establecer una unidad unitaria, una torre de Babel. El tercer fallo es el fallo religioso cultural en donde el problema de la pluralidad surge cuando la violencia y el poder no pueden imponerse ante la diversidad. Siempre existe algo que no puede ser sometido, la cuestión está en que los diferentes sistemas han pretendido una universalidad.

La aproximación antropológica implica tres puntos básicos cada uno con su pregunta central. El primero es preguntarse ¿qué es el ser humano? El segundo es preguntarse si yo soy un ser humano ¿Quién soy yo? Y el tercero, después de auto reconocerse uno mismo preguntándose por uno mismo, de la pretensión objetivista a la subjetivista existe otra dimensión distinta, la pregunta por el ¿Quién eres tú? Y no se puede saber sin uno mismo. Esto implica ambas partes, una interacción de ambas partes. El problema del pluralismo parte en esta aproximación con esta pregunta sobre ¿Quién eres tú? El conocimiento del yo no puede ser individual, requerimos del otro. Esta premisa filosófica antropológica es central para entender la interculturalidad.

Para complementar esta aproximación antropológica, Panikkar nos habla de tres reduccionismos a evitar cuando nos preguntamos sobre lo que es, lo que soy y lo que eres.¹⁰ Ya que abordar el pluralismo contiene estas tres preguntas y se puede caer en reduccionismos

⁸ *Ibidem.* p. 34.

⁹ *Ibidem.* p. 37.

¹⁰ *Ibidem.* pp. 42-45.

establecidos por la modernidad. El primer reduccionismo es pensar que la razón es el logos. Como si la razón abarcará todo lo que implica el logos. Cuando hay una diversidad de formas de inteligibilidad que forman parte de este logos. El segundo reduccionismo es creer que el logos es todo el ser humano. Aunque lo que posibilita ver más allá del logos es el logos mismo. Sin embargo, el ser humano no es meramente definido por el logos, así como no lo es por la razón solamente. El tercer reduccionismo es pensar que el ser humano es todo el ser, o decir que la humanidad es toda la realidad. Nos hace cuestionarnos el antropocentrismo y el sentimiento de superioridad.¹¹

2.1 Pluralismo como comprensión del otro

Como hemos visto el pluralismo es tener una conciencia de “lo otro”. Pero lo otro no es un asunto meramente “estar consciente de lo otro” de manera simplista como reconocimiento de la diferencia sino que implica también tener en cuenta a lo otro más allá de lo que tomamos en cuenta.¹² Es “la conciencia de que el logos es más que simple razón, el hombre, más que logos y el ser más que el hombre”¹³. Es una especie de descentramiento, donde el yo no es el centro, donde lo mío y lo que soy no agota la existencia. Esta lo otro más allá de lo que puedo concebir sobre lo que soy y puedo definir. Esto tiene una importancia central, no es lo mismo concebir lo otro que el otro. La comprensión del otro no es permitir que sea otro bajo los derechos que yo tengo y sin compartir lo que soy.¹⁴ Es como querer construir al otro según mis parámetros y que no se mezcle conmigo, sino que lo tolero siempre y cuando lo mantenga alejado. Y aquí es importante señalar el lenguaje que se utiliza. Este vicio de ver el otro sin su alteridad¹⁵, sino como nosotros lo queremos ver, es una cosificación del tú al ello, ver lo que eres tú como el ello. Nos dice Panikkar: “Desde el momento que el otro se vuelve tú, todo cambia. La conciencia del otro como el otro (*alius*) y no simplemente como lo otro, lo convierte en igual, en un compañero, su sujeto (y no un objeto), una fuente de conocimiento,

¹¹ Estos reduccionismo Panikkar los analiza también en su obra “Experiencia filosófica de la India” (1997), en donde nos ejemplifica al momento de comparar la filosofía occidental con la filosofía índica, que el logos así no tenga que ver con otros conceptos utilizados en el hinduismo o el budismo, no se reduce a la razón pero tiene el mismo sentido que otras formas de conocimiento no occidentales.

¹² *Ibidem*. p.47.

¹³ *Ídem*.

¹⁴ *Ibidem*. p. 48-49. Aquí vemos justamente el problema cuando se quiere aplicar un fundamento de derechos humanos sin estar consciente que puede haber más, o de que ese fundamento puede violentar al otro.

¹⁵ En el capítulo dos veremos más a detalle este aspecto de la alteridad.

un principio de iniciativas, lo mismo que yo. Esto, exclusivamente, es lo que me permite escuchar al otro, ser conocido por él, y no sólo conocerle. No puede haber autentico pluralismo hasta que el otro no sea descubierto. Quiero decir el otro (*alius*), como fuente de (yo) comprensión y no solamente como término (*aliud*) de inteligibilidad.”¹⁶ Pero cabe aclarar que esta relación yo-tú no es siempre pacífica, muchas veces es conflictiva.

En este punto del conflicto es dónde entra la noción de diálogo. En vez de un método dialéctico-dualista, al cual no se le quiere restar importancia, no da respuestas al pluralismo como se le ha descrito, porque las partes muchas veces están en condiciones asimétricas, no en igualdad de condiciones, entonces termina imponiéndose la de mayor poder.

Entonces la hermenéutica que queremos aplicar, desde sus fundamentos y presupuestos para interpretar el pluralismo es la dialógica. El mismo Panikkar pone unas consideraciones sobre el modo dialógico de asumir las problemáticas de la pluralidad.

La primera consideración es que el centro no está en ninguna parte como dado, sino que debemos tener ese espacio abierto de posibilidad, un punto trascendente incomprendible¹⁷, es decir, que hay algo más allá de la razón de cada uno. El segundo punto es que este centro lo que reconoce es que hay un espacio no figurado en el espacio-tiempo, en que se posibilita la diversidad como tal, sin que una parte quiera imponer su visión. En el tercer punto se avanza hacia una postura del diálogo dialógico, en donde la apertura es mutua, se comparte ese “entre” que hay que resolver, observar, reconocer, criticar, etcétera. Pero en el punto cuatro la postura pluralista conlleva no sólo discusión y análisis sino también momentos de silencio, de prudencia. El quinto punto trata de ver que lo pluriforme puede guiar al pluralismo y viceversa, dependiendo del contexto. El sexto punto nos dice que un problema del pluralismo es cuando se quiere llegar a un punto unitario, cuando no siempre tiene que ser así. Y el punto siete nos dice que este proceso de la pluralidad a lo pluriforme y de ahí al pluralismo es el dinamismo del universo por siempre va a ser manifiesto y no una mera postura teórica.

Lo que nos dicen estos siete puntos es lo que nos exige el pluralismo, ir más allá del modo dialéctico de confrontación. Tampoco se trata de la tolerancia pasiva. Sino a ese punto medio más profundo de comprensión que va más allá de la variedad de opiniones, sino que lo

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Ibídem. p. 50.

real es más que la suma de sus partes.¹⁸

2.2 El problema de la interculturalidad

Empezando con el problema del pluralismo, puede verse desde diferentes perspectivas, como hemos visto, pero hay una en específico que lo complementa y lo incluye. Esta es la perspectiva de la interculturalidad. El pluralismo como comprensión del otro se complementa con la postura de la interculturalidad. Veamos como lo hace.

Pero antes de hablar lo que implica la interculturalidad debemos definir, o por lo menos, acotar el término cultura.

La cultura puede verse como un concepto polisémico, que ha sido enmarcado en una naturaleza distinta a los demás ámbitos de la vida humana. Pero esta noción tiende hacia una especie de positivismo mono cultural, como si las áreas en las que se desempeña el ser humano estuvieran separadas. Salas Astrain nos indica que el concepto usado comúnmente de cultura es este:

“[...] grupo de representaciones que los individuos tienen del mundo y de sí mismos, de los valores desde los que son apreciadas las acciones, de las modalidades materiales y formales a partir de las cuales las representaciones y valores encuentran sus proyecciones concretas.”¹⁹

Todo parece bien con esta concepción, el problema está desde dónde se construyó. Salas Astrain crítica que es un concepto desarrollado por académicos para uso académico más que para uso reflexivo de las mismas sociedades. Las formas existenciales de los pueblos con todo y sus fines prácticos quedan limitados a lo que se entiende por cultura, en vez de que se puedan enriquecer el entendimiento sobre ellos. Entonces para enriquecer el mismo término de cultura es necesario pasar a la perspectiva intercultural.

La interculturalidad parte de la crítica a la perspectiva mono cultural, de la mirada hegemónica de unos sobre otros, para dar paso a un descentramiento. Quiere decir que la

¹⁸ Ibídem. p. 62.

¹⁹ Ricardo Salas Astrain, *Ética intercultural. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, ed. Abya Yala, Quito, 2006, p. 56.

interculturalidad es un modo de mirada donde no se tenga que interpretar al otro bajo el sistema de interpretación propio, sino donde haya un diálogo que enriquezca a los involucrados. Es por eso el prefijo “inter” que refiere al “contacto entre”, en este caso culturas-sociedades. En esa interacción están todas la problemáticas que hemos visto con el pluralismo.

Hay también una noción que debe poner atención para no caer en su sesgo y no confundir. Se usa el término intercultural como una forma de justificar espacios de poder del conocimiento, en el sentido de que para implementar ciertas estrategias geopolíticas se usa el término que justifique la integración a la diferencia, cuando la intención oculta es imponer. Lo vemos claramente en los discursos de los gobiernos.

Entonces la interculturalidad como diálogo dialógico, es donde hay un auto-reconocimiento pero también un hetero-reconocimiento. Como vimos en el pluralismo, no se trata de un enfoque *mío* sino de vernos *yo-tú*. Si a esto le agregamos que son las culturas diversas las que están interaccionando, en relaciones asimétricas, bajo esquemas autoritarios algunos, otros bajo esquemas liberales, cargados de etnocentrismo, etcétera, la interculturalidad viene a ser una exigencia ética.

Salas Astrain por eso propone una ética intercultural, porque “[...] el espacio intercultural remite a un mundo ‘abierto’ que se debe construir para poder con-vivir [...]”²⁰. La categoría de la interculturalidad es una categoría ética en el sentido que permite darnos las pistas y los principios de una convivencia que es plural y se quiere justa. Y se quiere justa porque se vive en la experiencia la negación y opresión de uno sobre otros, en la injusticia. La interculturalidad sería una forma de replantear los principios entre la relaciones, de replantear intersubjetivamente las normas que rigen las sociedades, grupos, etnias, naciones, y demás. Pero lo intersubjetivo no desde una mera formalidad sino desde una praxis. Después veremos en los fundamentos de la filosofía de la liberación semejanzas con la postura intercultural.

La forma como la interculturalidad lleva a cabo su objetivo es por medio del diálogo. Para que exista reflexión entre las partes, debió haber habido comunicación mutua donde las posturas se contrapongan y se cuestionen.

Bajo el estudio de cuatro autores (Kusch, Morande, Scannone y Roig), Salas Astrain sintetiza los aspectos hermenéuticos de una ética intercultural enfocada en Latinoamérica²¹: 1)

²⁰ *Ibidem.* pp. 60-61.

²¹ *Ibidem.* p 101.

Los valores se comprenden en cada contexto propio, no en valores universales. 2) El ethos latinoamericano se refleja por sus actividades generadas por necesidades específicas. 3) Los valores que se toman sobre la propia identidad y la comunitaria son la base ética. 4) Esta ética es comunitaria y axiológica. 5) El problema de esta ética es la resolución de conflictos internos y la diversidad en la modernidad.

Vemos que estos aspectos están generados por el contexto especial de América latina, de donde nace la necesidad de establecer lo que llamamos un diálogo con la postura intercultural. Es por ello que se hace énfasis en cómo se valoriza lo propio con lo demás.

Para complementar la categoría de interculturalidad con lo ya dicho, Edwin Cruz, politólogo colombiano, basándose en Catherine Walsh, nos menciona que la interculturalidad lo que pretende es una igualdad entre culturas pero no igualdad en el sentido liberal donde se niegan las diferencias, sino igualdad en el sentido que las partes se relacionen en condiciones de igualdad y con todas sus diferencias de por medio. Como ha sucedido, las relaciones han sido asimétricas, unos dominan a otros. La interculturalidad busca quitar esa desigualdad y por eso añade la necesidad de diálogo, tal como lo plantea Panikkar y Salas Astrain, que hemos mencionado anteriormente, es decir, la interculturalidad como postura parte del pluralismo como problema y ante ello es una postura abierta al diálogo con el otro como alteridad.

También este autor nos dice que este enfoque intercultural no pretende que uno tenga la perspectiva del otro, sino que en la diferencia se aprenda, y así se logren nuevas formas de con-vivir.²² Fornet Betancourt lo llama como “dejarse tocar, afectar, impresionar, por el otro en la praxis de la cotidianidad.” Y al igual que Panikkar, la interculturalidad es una experiencia y no un problema teórico.²³ Y como es una experiencia, es un saber práctico, la cuestión es hacer ese saber práctico algo reflexivo que aporte al mejoramiento de la vida según cada contexto decida.

Y ya que es una praxis, no se pueden establecer criterios a priori, universales sobre las relaciones entre culturas, sino caeríamos en lo que Panikkar llamó monismo y el modo dialéctico.

Edwin Cruz ahora basándose en Tubino, pone tres características de un diálogo

²² Edwin Cruz, *Pluralismo Cultural y derechos humanos: la crítica intercultural*, Revista Justicia Juris, vol. 8, Núm. 2, Julio-Diciembre 2012, Universidad Autónoma del Caribe, Colombia, p. 44.

²³ Véase <http://www.olimon.org/uan/08-intercultural-fornet.pdf>

intercultural, estos son la igualdad, reciprocidad y rechazo de coacción.²⁴ Esto hace que el diálogo sea abierto y un proceso constante, que puede haber disenso y/o acuerdo, un horizonte abierto para el aprendizaje y una ética en el sentido que le da Salas Astrain como exigencia de la realidad ante la pluralidad.

2.3 La interculturalidad crítica de Catherine Walsh

Hemos visto a qué nos referimos con interculturalidad y cómo se relaciona con el pluralismo. Vimos que son enfoques complementarios que parten de un horizonte en común que sería la relación dialógica con el otro. Ahora veamos a otros pensadores que han profundizado en la postura intercultural. En este apartado veremos sintéticamente la visión de Catherine Walsh.

El concepto de interculturalidad por su propio despliegue histórico conlleva múltiples confusiones, diferentes perspectivas, ambigüedades de definición. Para esto Catherine Walsh aglutina en tres las diversas posiciones sobre lo intercultural.

La primera perspectiva es la relacional, la cual se refiere al mero intercambio e interacción entre culturas. Es decir, este tipo de perspectiva nos habla de que la interculturalidad es algo ya dado, que siempre ha estado ahí, que las culturas siempre han estado en interacción constante, lo cual es cierto. Sin embargo, el problema con ello es que no cuestiona y naturaliza las relaciones asimétricas de poder que se han y se pueden llevar a cabo en estas interacciones, lo que implica una ocultación de todos estos conflictos y se limita a una visión de mero contacto y relación.²⁵ Por ello la autora complementa esta visión primaria de la interculturalidad con dos más.

La segunda es la perspectiva funcional en la cual se reconoce la diversidad y diferencia cultural para después integrarla a la estructura social establecida²⁶. Para ello se requiere implementar políticas desde el aparato de poder en turno, dígase el Estado y sus instituciones, o incluso una empresa, que fomenten la tolerancia y la convivencia. Pero como vemos también tiene el mismo problema de la perspectiva relacional, la diversidad se “adapta” al sistema hegemónico, le es “funcional”, no cuestiona las estructuras fundamentales

²⁴ Edwin Cruz, Óp. cit. p. 49.

²⁵ C. Walsh, “*Interculturalidad crítica y educación intercultural*”, ponencia en el simposio “Interculturalidad y educación intercultural”, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009, p. 3.

²⁶ Ídem.

asimétricas, desiguales, de coerción, opresión, etcétera, del sistema. Este enfoque funcional es lo que se le ha llamado el multiculturalismo del capitalismo, ya que el reconocimiento de la diversidad en todos sus ámbitos sólo se da bajo cierto orden dominante, quitándole su propio contenido, vaciándolo. Por lo tanto el nuevo “reconocimiento” es una forma de dominación²⁷. Esta perspectiva se ha construido en dos contextos. Uno a través de las demandas de grupos excluidos por medio de políticas y programas, que se integren en un proyecto de nación, y así el discurso sirve como legitimación. En el otro, a través de un Estado Liberal, se parte de una igualdad abstracta, en donde la diversidad cultural se atiende solamente con un cambio de actitud hacia la tolerancia. Ya no solamente se les da espacio limitado, sino que se les reconoce a través de la tolerancia. Pero es una tolerancia solamente hacia lo que le conviene al Estado liberal. Los problemas que sufren estas diversidades culturales se ocultan bajo el manto de la tolerancia. Teniendo en cuenta estos dos contextos, el multiculturalismo se basa en universales. Siempre hay un espacio abstracto universal encarnado en el Estado liberal, que agrupa a la diversidad. Por ello las políticas expansionistas del capital neoliberal están totalmente integradas a las políticas y prácticas multiculturales.²⁸

Podemos hacer una comparación con Panikkar y su análisis del pluralismo. La postura relacional y funcional de la que nos habla Walsh, tiene que ver con la postura monista y luego dialéctica que critica Panikkar. En ambas la diferencia es subsumida por la postura dominante. En una (la relacional y la conciencia de la multiplicidad) hay conciencia del otro pero sin que este nos interpele, en la segunda (la funcional y la dialéctica) existe reconocimiento del otro pero se le adecua a los parámetros de dominante, sin que el otro pueda ser algo más de esos parámetros, al momento de “salirse” de ellos, es eliminado.

La tercera perspectiva que nos propone Walsh es la interculturalidad crítica. Tiene un punto crucial desde donde se parte. En vez de partir de la diversidad en sí, se parte del problema estructural de quienes interactúan, como el ejemplo de América Latina, que tiene una problemática colonial-racial. Esto se debe a que antes de meramente reconocer diversidades, se debe tener en cuenta bajo qué parámetro se están haciendo estos reconocimientos, así no se cae en la perspectiva relacional y funcional. Entonces la interculturalidad crítica no parte de la jerarquización colonial racial de las relaciones sociales,

²⁷ *Ibidem.* p. 3-4.

²⁸ C. Walsh, *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas decoloniales de nuestra época*, Ed. Abya Yala, Quito, 2009, pp. 42-44.

del reconocimiento “desde arriba” de la diversidad (como el ejemplo de la “tolerancia), sino desde la construcción de proyectos de abajo, de la gente que sufre las asimetrías, desigualdades y opresiones. Lo que se buscaría es que la interculturalidad sea una postura ética como herramienta para re interpretar y cambiar no sólo las relaciones sino las estructuras donde se dan éstas.²⁹ Esto incluye la interacción entre racionalidades, prácticas, políticas, lógicas, principios distintos. Con la advertencia de no caer tampoco en esencializar las identidades, que las interacciones no se dan entre culturas estáticas, inamovibles, monolíticas, sino que los procesos de cambio están entre pero también dentro de las culturas.³⁰

Como vemos esta perspectiva de Walsh es más que mero reconocer, sino de transformar de raíz, de un “irnos transformando”. Por eso Panikkar, nos habla de ir de una pluralidad a una pluriformidad, en donde nos vamos dando forma constantemente, pero también criticando en dónde nos estamos formando.

Para Catherine Walsh la interacción simétrica entre culturas que la interculturalidad crítica propone requiere:

“[...] de un autoconocimiento de los elementos que se forman y destacan, tanto a nivel de lo propio como de lo diferente. Eso no implica “rescatar” hábitos o costumbres “tradicionales” o replegarse al pasado sino abrirse a los elementos presentes –que para muchas comunidades indígenas y afro incluyen la revitalización de elementos ancestrales y nociones integradas del tiempo pasado-presente-futuro–, que contribuyen a formar seres individuales y colectivos; cuyo reconocimiento puede contribuir al fortalecimiento de autoestima y autenticidad, y a impulsar y no “salvar” culturas (Tubino, s.f.).”³¹

Es importante mencionarlo a la par del problema de la esencialización de las culturas que mencionamos anteriormente, el conocimiento entre las partes es fundamental, a diferencia del multiculturalismo donde las partes están separadas, conviviendo con todas sus asimetrías, en una supuesta tolerancia, pero no se conocen realmente. Las culturas que se integren a un proceso intercultural crítico se reconocen para conocerse, para dialogar, no con el fin de crear nuevas identidades (que se pueden dar), ni mucho menos para erradicar

²⁹ C. Walsh, *“Interculturalidad crítica y educación intercultural”*, op.cit. p. 4.

³⁰ C. Walsh, *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas decoloniales de nuestra época*, op. cit. p. 45.

³¹ *Ibidem*. p. 46.

diferencias, como nos menciona la autora, sino para “propiciar una interacción dialógica entre pertenencia y diferencia, pasado y presente, inclusión y exclusión, y control y resistencia, siempre reconociendo además las propias formas de identificación que tiene la gente, la hegemonía, el poder y la autoridad colonial-cultural que intenta imponerse social y políticamente.”³²

Cabe entender que la perspectiva intercultural de Catherine Walsh se adscribe a los movimientos indígenas en Ecuador, en especial en las experiencias de la Confederación de Nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE), que retoman la noción intercultural crítica de manera que se opone al multiculturalismo pero también como proyecto hegemónico en el sentido gramsciano³³. Por lo tanto, la interculturalidad crítica parte de experiencias concretas, y más que sea un concepto descriptivo, es una perspectiva propositiva, como proyecto a construir. Es pertinente decirlo ya que, como nos menciona también Catherine Walsh, la interacción entre culturas nos devela diferencias en todos los ámbitos, pero esas diferencias no son naturales ni parten de las etnicidades, sino que son:

“[...] fenómenos contruidos y reproducidos como parte de una subjetividad y locus de enunciación definidos por la experiencia de colonización y subalternización social, política y cultural, tanto del pasado como del presente”.³⁴

Es decir el problema intercultural es también un problema de diferencias coloniales-colonizadas que se utiliza estratégicamente. Las relaciones sociales diversas no se fueron construyendo por simple diferencia cultural sino también por relaciones de poder colonial, que fue configurando justamente las diferencias culturales que vivimos. Aquí estamos hablando justamente de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano³⁵. Es por ello que Walsh

³² Ídem.

³³ C. Walsh, *(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador*, ed. Lima, Red de apoyo de las Ciencias Sociales, 2002, p. 3.

³⁴ *Ibíd.* P. 4.

³⁵ La colonialidad a diferencia del colonialismo, es toda una variedad de fenómenos en donde la forma de dominación se reproduce bajo aspectos psicológicos, existenciales, culturales, políticos o económicos. Es decir es un patrón de poder que se queda instaurado en la forma de vida de los colonizados. Es por ello que Catherine Walsh nos dice que puede haber una “interculturalidad” como multiculturalidad que no ha salido de

critica la política multicultural del Estado porque reduce a otorgamientos de derechos específicos a etnicidades como totalidades aisladas, es decir ocultan las relaciones de poder coloniales de sus procesos identitarios, por lo tanto “limita la esfera de cambio a la particularidad étnica”³⁶ y no a cambios estructurales de fondo. Entonces se parte de la diferencia colonial, de la desigualdad vivida y no de la diversidad étnico-cultural. No se trata de construir “ghettos étnicos”, como nos menciona, sino de construir colectividades y plataformas en común para acciones dirigidas³⁷.

2.4 La interculturalidad en Fonet Betancourt

Para comprender la perspectiva de este pensador cubano, debemos situarlo en la filosofía latinoamericana desde lo intercultural. Pero a lo que se refiere este autor con intercultural no es a un eje descriptivo, ni a evidenciar la pluralidad cultural en sí. Fonet Betancourt nos advierte que la perspectiva intercultural la centra en su “[...] carácter o configuración cultural con el fin justamente de ver si en su articulación hace justicia o no a la pluralidad cultural de América Latina.”³⁸ Esto para conocer si ha sido el llamado diálogo intercultural una herramienta benéfica, es decir que no homogenice, ni niegue la diversidad, sino que la reapropie y reafirme. Para él, ésta tarea ha quedado pendiente, que las filosofías latinoamericanas aún no ha podido abordar adecuadamente el complejo intercultural que se vive en Latinoamérica. Y por ello, la interculturalidad es un llamado de justicia³⁹.

Fonet Betancourt primero nos da las pautas para entender antes que nada lo “cultural”, como también lo mencionamos en Salas Astrain, ya que sin saber que es la cultura no podemos hablar ni reflexionar sobre los procesos interculturales.

La cultura es en primer lugar una tradición, nos dice Fonet Betancourt, es decir las memorias y experiencias que han tenido con cierta estabilidad un grupo humano, pero la

la colonialidad. Para un análisis mayor sobre la colonialidad se puede consultar: Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000; Eduardo Restrepo & Axel Rojas, *Inflexión decolonial*, Colección políticas de alteridad, Universidad del Cauca, Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Colombia, 2010.

³⁶ *Ibíd.* P. 5.

³⁷ *Ibíd.* P.9.

³⁸ Raúl Fonet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 12.

³⁹ *Ídem.*

cultura se limita a eso. Esta perspectiva de entender la cultura como tradición nos puede llevar a una definición esencialista, fuera del tiempo, en donde los grupos humanos parecen ser algo ya dado que no cambia, como algo abstracto ahistórica. Por ello Fonet Betancourt nos advierte que lo intercultural no se define meramente como diálogo entre culturas, como si fueran islas que se ponen en contacto. Esta perspectiva viene del error de creer que las culturas son meramente tradiciones.⁴⁰ Entonces la cultura no se hereda sino que se transmite. Esta transmisión no es lineal sino que al interior de cada cultura también hay luchas por crear “lo propio” diferente a lo mismo. Y esto a su vez se da en la situacionalidad de cada grupo, es decir, un estar-en-el-mundo y en un tiempo, que va configurando los procesos culturales, y a partir de ahí se posicionan. Sin ver la situación particular no sabremos como la tradición va relacionándose con la innovación en cada cultura, “el acceso a la tradición está mediado siempre por la situación en la que se encuentra la cultura”⁴¹.

Entonces la interculturalidad para él no es un diálogo entre posturas distintas ni una posición teórica, y aquí él da un giro que merece la pena poner atención, ya que la interculturalidad “[...] quiere designar más bien aquella posición o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir ‘sus’ referencias identitarias en relación con los llamados ‘otros’, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos”.⁴² La relación con el “otro” es envolvente, no solamente una comunicación racional entre partes sino un “dejarse tocar”, afectar, impresionar por el otro. Al igual que Panikkar, la interculturalidad es más una experiencia, un sentido práctico cotidiano⁴³. La cuestión está en hacer de manera reflexiva ese saber práctico. Es una actitud de apertura que nos permita reaprender y darnos cuenta de la incompletud de nuestra propia cultura.

Fonet Betancourt, refuerza esta idea de la interculturalidad como posibilidad de un diálogo con pretensión intercultural ya que supone diversidad y diferencia, apertura, indefinición e incluso contradicción. Bajo once tesis propone una práctica de la interculturalidad, como serie de pistas que nos auxilien. Estas son:

1-Hacer práctica la interculturalidad no es hacer evidente y comprobar algo (como en este caso sería la pluralidad). Cuando algo se hace “evidente” ya no hay lugar para la crítica

⁴⁰ Raúl Fonet-Betancourt, Tareas y propuestas de la filosofía intercultural, Reihe Monographien, Aachen 2009, pp. 33-34

⁴¹ Ibídem. Pp. 35-36.

⁴² Fonet Betancourt, Op Cit. Crítica intercultural... pp. 14-15.

⁴³ Raúl Fonet-Betancourt, La Filosofía intercultural, disponible en url: <http://www.olimon.org/uan/08-intercultural-fonet.pdf> p. 2.

ni la diferencia porque se cree que se “descubre” algo, es decir se legitima y justifica a través de “evidencias”. Es el vicio de la filosofía occidental que aunque empieza siendo contestataria, termina por regirse por la cultura dominante, la diferencia termina subsumida por un horizonte interpretativo dominante. No se deja hablar al otro, sino que lo hacemos hablar con las categorías dominantes. Entonces la interculturalidad más que evidenciar, busca la crítica de lo evidente y lo estructural como lo posible. Des evidenciar la cultura y des evidenciar nuestra conciencia personal sobre lo que pensamos que somos. Esto nos hace cuestionar nuestra propia posición, lo que ayuda a pensar interculturalmente⁴⁴. Por eso en este trabajo no podemos hacer un diálogo de carácter intercultural desde un solo lado, desde una sola postura hacia otra, sino des centrando justamente nuestra posición para ir a otra y viceversa. Por eso es el carácter “diatópico” de Panikkar que concuerda con esta primera tesis. Incluso Fonet-Betancourt sugiere la práctica de la meditación oriental para hacer práctico esto. Dussel, como veremos en el capítulo 2, lo llama “proximidad”.

2-Como segunda tesis, se debe cuestionar el lenguaje abstracto universalista, y aquí cabe mencionar a los derechos humanos. Lo que se pretende es hacer utilizar los conceptos bajo los contextos reales. Es decir lo que dialoga no es la abstracción como tal, sino el concepto surgido de la realidad, de la vivencia de la realidad. Sin contextualidades no hay diálogo de pretensión intercultural⁴⁵. Esto es otro vicio de la tendencia moderna de “elevar” los conceptos a un mundo ahistórico, cuando lo necesario es “bajar” los conceptos al “sabor” de las culturas. Veremos que la Filosofía de la Liberación así como el Buddhadharma hacen hincapié en este sentido. Tanto uno como el otro parten de la realidad práctica, y que todo concepto abstracto es para uso concreto.

3-La tercera tesis habla de que no es nada más ver un lenguaje contextualizado sino de traer a la luz las estructuras que lo han ocultado en aras de una objetividad y/o universalidad. Esto nos lleva a ver cómo se han construido las subjetividades siempre situadas.

4-La cuarta tesis nos dice que en consecuencia de las anteriores tres, se ha llegado a la creación de una razón única como criterio. Esta razón en vez de ver las diferencias, las subordina a una sola lógica. Este punto se refiere a la interculturalidad funcional que habla

⁴⁴ Raúl Fonet-Betancourt, La interculturalidad a prueba, disponible en url: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf> p. 12.

⁴⁵ Ibídem. p. 14.

Catherine Walsh o al aspecto monista del problema pluralista que nos habla Panikkar. Bajo este principio de razón única la interculturalidad no es posible. Con un criterio a priori que subordine el diálogo, no habría interculturalidad. Quienes nos auxilian a criticar esta razón totalitaria, Fonet-Betancourt nos sugiere la Filosofía de la Liberación, así como el pensamiento de Merlau Ponty o Lévinas, entre otros⁴⁶.

5-La quinta tesis expresa que la interculturalidad tiene como exigencia la crítica al horizonte moderno. Esta crítica como proceso abierto “[...] de consulta y de comunicación entre las maneras en que la humanidad articula situacionalmente lo que le preocupa o desea, lo que sabe y quiere saber, lo que debe hacer o no hacer, etc.”.⁴⁷ Y éstas se están dando en los contextos donde la modernidad ha negado, como lo es Asia, África y América Latina.

6-La sexta tesis nos dice que la interculturalidad no es un mero poner en diálogo diferentes *logos*, sino más bien poner en diálogo situaciones humana, prácticas culturales concretas. Como nos dice Fonet Betancourt:

“Un diálogo intercultural como diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del *estado* real de su condición humana en una situación contextual específica, se presenta, por último, como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad.”⁴⁸

Hay que tomar en cuenta que lo que ponemos en diálogo son las praxis de las filosofías, desde sus realidades, no la conceptualización formal. Claro está que este es un ejercicio filosófico analítico, pero que está basado sobre las praxis, en donde la abstracción es siempre bajo una concreción y vivencia, es decir está situada, y ahí mismo en la relaciones que se den de los sujetos situados, está el diálogo que construye nuevas subjetividades.

7-La séptima tesis dice que sabiendo que si existe una cultura o filosofía dominante, oculta una opresión ya que se vende como a única posible. Para ello la interculturalidad debe denunciar tanto la cultura dominante y sus formas, así como también sus medios que usa. Es lo que llama Ellacuría como ideologización y su antídoto, la historización. La

⁴⁶ *Ibidem*. p. 16.

⁴⁷ *Ídem*.

⁴⁸ Raúl Fonet Betancourt, La interculturalidad a prueba, disponible en pdf en url: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>

interculturalidad entonces también se vale de la historización de Ellacuría para hacer la crítica y a la vez construir otra práctica.

8-La octava tesis relacionada con la anterior es que la crítica que promueve la interculturalidad hacia la cultura dominante debe ir también a las instituciones que reproducen a la cultura dominante. Desde el diálogo se cae en cuenta de qué tipo de conocimientos, de enunciado, de creencias, imaginarios, políticas, etcétera, se están fomentando y ocultando y/o negando las diferencias. Esto también nos hace cuestionar porque los diálogos entre filosofías en apariencia distintas como las que aquí ponemos en la mesa, son escasos y poco estudiados ¿Qué está impidiendo u obstaculizando estos diálogos?

9-La novena tesis propone una crítica al sistema neoliberal por obstaculizar la tarea de la interculturalidad, ya que uniformiza y desmemoriza. El neoliberalismo actualmente es el medio donde se ideologiza y se reproduce la cultura dominante que subsume las diferencias⁴⁹.

10-La décima tesis propone que el enfoque intercultural debe ir hacia las universidades porque es una de las instituciones que más fuerte mantienen y fortalecen la cultura dominante. Parte de la lucha por una sociedad intercultural es la crítica a este medio hegemónico de producción y transmisión de conocimientos que es la universidad pero no para negarla completamente sino reformularla bajos los principios de la interculturalidad, donde el diálogo plural crítico sea una constante.

11-La undécima tesis es un llamado a hacer la interculturalidad más que reflexionar en ella. Para ello se requiere de teoría y práctica en conjunto.

No hay que interpretar interculturalmente solamente sino que esa interpretación sea inspiración para la práctica y viceversa. Por eso reiterando, el dialogo que aquí se pretende, entre el Buddhadharma y la Filosofía de la Liberación, toma en cuenta las once tesis como guías. Así como también el horizonte de la interculturalidad crítica de Walsh y las observaciones de Salas Astrain.

Ahora una vez expuesto el sentido y carácter del diálogo que pretendemos, es decir la interculturalidad, pasamos a describir la forma como pretendemos hacer este diálogo, es decir, pasamos a describir la hermenéutica detrás del dialogo intercultural, que utilizaremos.

⁴⁹ *Ibidem.* p. 22.

2.5 Hacia una hermenéutica diatópica

Una hermenéutica de pretensión intercultural como la que se propone, es diatópica, como la nombra Raimon Panikkar. El presupuesto de ésta nos dice que para qué exista dialogo intercultural se requiere la pluralización del logos, más que su superación. Es decir el dialogo intercultural es polilógico.⁵⁰ Por ello debemos conocer antes cómo en las diferentes tradiciones hermenéutica se ha llevado el proceso de interpretación del otro.

La hermenéutica como sabemos tiene variantes. Nos parece necesario ir viendo en síntesis las variantes principales hasta llegar a la propuesta de Panikkar para ver cómo es que el proceso hermenéutico ha ido cambiando, por ende, la postura hermenéutica sobre el pluralismo y posteriormente sobre el problema intercultural que hemos expuesto en el apartado anterior.

Iniciando con la hermenéutica de Dilthey, lo que pretendía este pensador es comprender el texto de un autor a través de los signos lingüísticos que reflejaban su subjetividad. La cuestión era a partir de esos signos tratar de reconstruir esa subjetividad del autor por medio una inferencia analógica. Es decir por medio de la empatía del intérprete con lo que nos muestra el autor, encontrar el sentido del autor.

En la hermenéutica de Martin Heidegger hay un cambio importante en el proceso de la comprensión del otro. Basándose en Husserl, lo que él profundizó fue desde dónde el intérprete parte para comprender. Heidegger usa la fenomenología de Husserl pero agrega el análisis existencialista, es decir, la cuestión no es meramente la comprensión de un texto sino la comprensión de lo que existe por qué existe, y quien lo hace existir. Es decir sitúa al texto. Por eso Heidegger se enfoca en el problema del ser porque se cuestiona por qué está lo que es. La interpretación que se llevará a cabo no parte de los signos lingüísticos como para Dilthey, sino que parte de una pre-comprensión que la constituye un “ser-en-el-mundo”, es decir, desde un horizonte de sentido, un ser que le da sentido a su mundo porque está en él. Bajo este horizonte el ser descubre y encuentra sentido a su mundo. Por eso es un ser-en-el-mundo y no meramente un ser. Este horizonte tiene para Heidegger tres elementos. El primero es, antes que todo, una totalidad, un “haber previo”. El segundo elemento es que tiene un “punto

⁵⁰ Carlos Miguel Gómez, La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar, Franciscanum 164, Vol. LVII, Bogotá, 2015, p. 21.

de vista previo”, que se enfoca en alguna parte de la totalidad.⁵¹ El tercer elemento es que se tiene unos “conceptos previos”. Así se forma el círculo de la comprensión de la hermenéutica. En el proceso interpretativo se parte de un previo conocer, de opiniones, prejuicios e intenciones que entablan un diálogo con lo que se quiere comprender, así es como el horizonte que se tenía se enriquece y es capaz de darle sentido a lo nuevo. Este punto es importante recalcarlo porque todo lo que se quiera comprender no se comprende por el hecho de estar en contacto con él sino que ya viene condicionado por el que hemos sido históricamente. La interpretación de lo nuevo para que no sea algo arbitrario, requiere tener en cuenta la totalidad en la que se está inmerso y regresar al objeto que se quiere comprender, y así en un constante círculo, donde lo nuevo pasa a ser parte de la totalidad de sentido y se le puede reconocer y comprender, y esto a su vez es condición de posibilidad para nuevas interpretaciones.

Gadamer lo que hace es profundizar en este círculo hermenéutico de Heidegger. Para él la interpretación parte de una pre-comprensión, como lo veía Heidegger, pero que es configurada por una tradición. La condición de posibilidad de la comprensión es esta tradición generada históricamente, y da el marco de referencia sobre lo que se considera problemático, sobre lo que se considera debe ser comprendido e interpretado bajo ciertos intereses.

Así es como el prejuicio, desde donde se inicia el diálogo para la comprensión del otro, se forma desde una tradición que configura el horizonte desde el cual percibimos y damos valor a nuestro mundo. Veamos más a detalle esto.

Teniendo en cuenta esto, toda comprensión comienza con el prejuicio. El prejuicio es la opinión previa del sujeto cognoscente sobre algo. Así pues las opiniones previas son fundamentales para que la comprensión tenga verdaderas posibilidades, y sobretodo que no sean arbitrarias⁵². El prejuicio para que nos sea útil y que no nos controle sin que nos demos cuenta debe ser apropiado mediante la duda. Sólo así dejará de actuar sobre nosotros. Sin embargo, no significa dejar atrás los prejuicios sino experimentar los prejuicios mismos sobre uno, es decir, buscar en sí mismos su validez, su forma en que se legitima y a su vez el proceso que le dio origen⁵³. Para eso es requerimiento ver desde qué tradición estamos

⁵¹. Carlos Miguel Gómez, Op cit., p. 22.

⁵² Hans Georg Gadamer, Verdad y Método 2, ed. Sígueme, Salamanca, 2003, p. 333.

⁵³ Ibídem, p. 334.

hablando.

Entonces el proceso pre-comprensivo consiste en examinar las opiniones previas de uno hacia el otro. Después de esto el sujeto relaciona alguna opinión del otro con las suyas⁵⁴. La duda puesta en el prejuicio se estimula mediante la lógica de la pregunta, la cual permite abrir posibilidades⁵⁵.

Así como puede haber un horizonte en el presente también hay horizontes históricos, es decir, puntos de vista en el pasado que han formado procesos de lo que es el presente. Por eso el comprender “[...] es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos”⁵⁶.

El comprender se diferencia del entender en que no es una fiel explicación de lo otro, sino un interpretar, o sea, es entablar un acuerdo con el otro sobre algo. Gadamer explica esto con “el anticipo de compleción”.⁵⁷ Esto se refiere a los presupuestos que tenemos, que se contrastan y al ver que no hay congruencia se le pone en duda hasta llegar a una unidad de sentido. Pero esta unidad de sentido no fue guiada inmanentemente sino que fue guiada, en parte, por el contenido del otro y por la tradición desde donde se parte. Gadamer nos dice que “[...] comprender significa primariamente saber a qué atenerse sobre *la cosa*.”⁵⁸ Aquí se muestra la diferencia con el entender. El entender es obtener el sentido del otro ya dado, como ciertos conocimientos escolares que se memorizan, no hay un juego dialéctico entre el sujeto y el sujeto-otro. Por lo tanto el comprender es un proceso del sujeto que interacciona con el otro, llevándolo a contrastar sus prejuicios con los del otro, para que realmente entren en juego.

Entonces para establecer un diálogo con lo otro, en la hermenéutica de Gadamer se requiere partir desde el mismo prejuicio que se forma en una tradición históricamente configurada, y a su vez, la tradición se ve garantizada por una comunidad de sentido. A la vez que esta comunidad de sentido se va dando por el cuestionamiento y reconstrucción de la tradición por medio del cuestionamiento de los prejuicios con lo otro. En resumen este es básicamente el círculo hermenéutico. En palabras de Gadamer:

“La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un

⁵⁴ *Ibidem*, p. 335.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 369-377.

⁵⁶ *Ídem*.

⁵⁷ Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método*, ed. Sígueme, Salamanca, 1993, p. 183.

⁵⁸ *Ibidem*, pp.66-68.

acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos.”⁵⁹

Y bajo esta lógica gadameriana es cómo podríamos entablar un diálogo entre posturas totalmente distintas. Habría que establecerse desde un lado y reconstruir el sentido que teníamos desde nuestra tradición. La comprensión de lo otro se limita hasta que nuestro horizonte lo integra, hasta que haya sentido, por lo tanto no es un comprender del todo al otro. Aquí empezamos a encontrar un problema con esta postura.

Es por esto que se explica la hermenéutica de Gadamer porque, como nos dice Gómez, es donde está la diferencia con la hermenéutica de Panikkar, el cual observó este problema, cuando hay encuentro de posturas sin un horizonte de inteligibilidad común, sin un punto en común, ya sea por su posición geográfica, o por su formación histórica distante. Y este fenómeno donde conviven posturas diferentes y distantes, es lo que explicamos, basándonos en Panikkar, sobre el problema del pluralismo.

La preguntas que se hace Gómez que nos ayudan para ir hacia una hermenéutica diatópica son “¿Qué ocurre cuando la interpretación no se orienta hacia la reconstrucción de sentido de aquello que habla ya en la propia tradición, sino hacia a comprensión de otro con el cual no compartimos una comunidad de sentido garantizada por la pertenencia a un horizonte de inteligibilidad común? ¿Es posible comprender una obra, entendida en el sentido amplio del término, a la que no estamos vinculados mediante la historia efectual, y que no nos interpela desde la intemporalidad, a la vez lejana y familiar, de lo clásico?”⁶⁰

Para una hermenéutica diatópica, a diferencia de Gadamer, Panikkar parte de un supuesto ontológico distinto que el de toda la filosofía moderna. Bajo este presupuesto él propone esta pluralidad de verdades. Este presupuesto es la creencia de que el ser es racional, por lo tanto su pensamiento tiene leyes las cuales describen la realidad.⁶¹ El ser no es meramente su pensamiento, sino que va más allá de la racionalidad, y sobre todo de la

⁵⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁰ Carlos Miguel Gómez, *Op. cit.*, p. 25.

⁶¹ *Abide*. p. 27.

racionalidad moderna. Por ende todo pensamiento que intente ser totalmente abarcador de la realidad sería una falacia. Entonces el problema es ¿cómo conviven y cómo podrían comunicarse visiones del mundo distintas, diferentes, heterogéneas? ¿Cómo se podría dar un diálogo intercultural?

Hacia dónde nos lleva el problema del diálogo intercultural y cómo lo podemos comprender, es hacia un método que nos aclare el panorama. Bajo los presupuestos del pluralismo como ontología y a diferencia con la hermenéutica de Gadamer, Panikkar llamó como hermenéutica diatópica a la forma como él abordaba los problemas filosóficos, en especial la interculturalidad. Nos dice “Por hermenéutica diatópica entiendo una reflexión temática sobre el hecho de que el loci (topoi) de culturas históricamente ajenas hace problemático entender una tradición con las herramientas de otra, y el intento hermenéutico para superar esos golfos.”⁶²

Se diferencia de la hermenéutica clásica en donde para comprender algo y poder darle una interpretación se conoce desde un punto. Se diferencia también de la hermenéutica diacrónica que busca “acortar distancias” entre una obra y quien la interpreta bajo la tradición, en sentido que le da Gadamer, que es lo familiar que nos da sentido en nuestro mundo. Para Panikkar no se trata de comprender desde nuestra tradición, sino que va más allá en cuanto que la extrañeza de lo que se quiere comprender no es posible bajo la actualización de la tradición, sino que la hermenéutica diatópica comienza donde las posturas entran en tensión dialógica, es decir, cuando el otro “no comparte nuestros criterios de inteligibilidad”⁶³. En nuestro caso, cuando en la Filosofía de la Liberación nos topamos con nociones que no sabemos si son bajo el mismo sentido de las que dice el Buddhadharma, como la noción del sufrimiento. Ya no se amplía la perspectiva desde la pre comprensión por medio de la adquisición de horizontes y que hacen posible comprender bajo un círculo hermenéutico, sino que es necesario en la hermenéutica diatópica moverse entre dos partes heterogéneas.⁶⁴ Así nos cuestionamos cómo interpretar una filosofía de más de 2500 años frente a una que no tiene ni el siglo de existencia.

Pero ¿esto que implica? Vemos que el problema es ¿Cómo es posible que bajo la visión de una cultura se interprete otra, y precisamente es, cómo no caer en eso? sino ver las

⁶² Raimon Panikkar, *Is the notion of human rights a western concept?*, Diogenes, 30:75, p. 77.

⁶³ Carlos Miguel Gómez, *La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar*, Franciscanum 164, vol. LVII, 2015, p. 29.

⁶⁴ Ídem.

posibilidades de comprender las partes sin caer en alguna. O más específicamente, cómo conocer a otra cultura con herramientas de otra y viceversa, sin que tenga que estar sólo en un lado. Por eso es diatópica, que se está en dos lugares.

Esto aclara el asunto de que no se trata de ponerse en los zapatos del otro, ni asumir la cultura del otro por completo, que es imposible. Lo que sucede es que “el intento forja una empatía que modifica los valores y concepciones de ambos interlocutores y conlleva la formulación de acuerdos parciales de convivencia”.⁶⁵

Ayudándonos un poco para aclarar el problema, Boaventura de Sousa Santos nos propone cinco condiciones para el diálogo de carácter intercultural bajo la hermenéutica diatópica:⁶⁶

1-La primera nos dice que una condición para la interpretación en el dialogo intercultural es darse cuenta de la incompletud de la propia cultura, lo que conlleva a querer conocer otras culturas, esto posibilita el diálogo intercultural, una predisposición como apertura.⁶⁷ Así la hermenéutica diatópica lo que afianza es la incompletud cultural, el reconocerla bajo el diálogo.

2-La segunda condición es que dentro de una misma cultura existe una variedad de formas, la cuestión es irse haciendo consciente de ello, que la uniformidad no está ni en la aparente unidad.

3-La tercera condición es que no hay tiempos para entablar un diálogo intercultural. Cada sociedad sabe cuándo requiere, necesita o desea el diálogo. También se debe tomar en cuenta que el proceso del dialogo es reversible. Un dialogo intercultural, como ya hemos descrito anteriormente, es abierto.

4-La cuarta condición es que de lo que se trate el diálogo dependerá de las necesidades de cada cultura y será mutuamente acordado. La hermenéutica diatópica verá los deseos de cada parte que la mueven hacia el diálogo, lo que le hace ver su incompletud.

5-La quinta condición nos habla de que la igualdad y la diferencia pueden estar en armonía a la vez, sin que se niegue a uno por la otra. De Sousa nos explica: “las personas tienen el derecho a ser iguales cuando la diferencia las haga inferiores, pero también tienen el

⁶⁵ Edwin Cruz, *Pluralismo Cultural y derechos humanos: la crítica intercultural*, Revista Justicia Juris, vol. 8, Num. 2, Julio-Diciembre 2012, Universidad Autónoma del Caribe, Colombia, p. 51.

⁶⁶ Boaventura de Sousa Santos, *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*, disponible en url: http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf pp. 78-81. Visto 28 de mayo de 2016.

⁶⁷ *Ibidem*. p. 77.

derecho a ser diferentes cuando la igualdad ponga en peligro la identidad”.⁶⁸

La hermenéutica diatópica cuando compara, lo que está tratando de hacer es un diálogo intercultural, bajo las características que hemos visto anteriormente con Salas Astrain, Catherine Walsh y Fernet-Betancourt, es buscar los referentes en común de cada parte, y servir como especie de traductor a esos “equivalentes homeomórficos” como los llama Panikkar. No es hacer simplemente una analogía, sino que se trata de penetrar en cada lado para ver esos equivalentes, que se dan en las relaciones cotidianas, en las praxis. Aunque no sean de la misma cultura, ni tengan las mismas nociones, existe ese punto en común a lo que se refieren y dan sentido, es decir en su fundamento básico. La hermenéutica diatópica busca esos equivalentes en los que es posible hacer diálogo, ya que viendo los equivalentes se puede conocer las diferencias.

Para la traducción de un equivalente a otro se requiere de explicar el contexto del cual son parte y le dan el sentido, por eso es más complicado que la comparación simple. Sería una analogía de tercer grado, es decir, determinar el equivalente en cada cosmovisión.⁶⁹ Es distinto ver las funciones iguales a ver las funciones homólogas. De lo que se trata en la hermenéutica diatópica es de ver esas equivalentes homeomórficos. Y para encontrar estos equivalentes se requiere de una inserción y aprendizaje del lenguaje del otro, para ver cómo se comprende a sí mismo. Esto necesariamente requiere de una comprensión mediante el convencimiento. Cuando hay una comunidad de sentido de tipo gadameriano, aunque en Gadamer, la comunidad de sentido es antes de la comprensión, en Panikkar es un resultado.⁷⁰ Por lo tanto, comprendiendo el lenguaje del otro, profundizando en su propia lógica y no de manera ajena manteniendo una distancia, sino con este convencimiento al estilo de Panikkar, donde uno consigue dar sentido con los significado del otro.

Para conocer los equivalentes homeomórficos y este mutuo intercambio de significados, el ir y venir de la hermenéutica diatópica, se requiere también la exploración en lo que Panikkar llama los *mythos* de cada cultura. El *mythos* es el equivalente al horizonte de sentido del que nos habla Zubiri⁷¹, de la totalidad de sentido de Dussel⁷², es “el horizonte

⁶⁸ *Ibidem*. p. 81.

⁶⁹ Op. cit. Gómez, p. 31.

⁷⁰ *Ibidem*. P. 32.

⁷¹ Xavier Zubiri, Sobre el problema de la filosofía, disponible en url:

<http://www.raco.cat/index.php/convivium/article/viewFile/73306/98514>

contra el cual toda hermenéutica es posible [...] El mito es lo que damos por descontado, lo que no ponemos en discusión; y no se pone en discusión porque, de hecho, no se considera discutible.”⁷³ El *mythos* no se conoce por sí mismo sino a través de lo que se construye por él. Panikkar usa la metáfora de que el mito es como la luz, no se le puede ver directamente sino que se le conoce por las cosas que ilumina.

Para poder dar un ejemplo pertinente a este trabajo Panikkar da el ejemplo de los derechos humanos. Nos advierte que al tratar los derechos humanos, cualquier problemática de cualquier cultura requiere diálogo, y de hecho se está en constante diálogo. El problema está en qué tipo de diálogo está inmersa esta cultura. Panikkar menciona que muchas veces hay condiciones que no se dicen, y que alguno de los lados, que está inmerso en el diálogo, ni siquiera conoce⁷⁴. Es por eso que los derechos humanos son intrínsecamente un problema intercultural⁷⁵. Muchos tipos de diálogos, de sucesos, de problemáticas, parten de unos supuestos que no pusieron en duda, sino que los dan por hechos, como discutir el Derecho solamente desde el horizonte liberal. Ante estos problemas de los derechos humanos se requiere de la hermenéutica diatópica.

Como hemos visto en la hermenéutica diatópica no se parte de un solo lado, es un ir y venir. Es por ello que el problema sobre los derechos humanos como “universales” no parte de la duda si lo son o no, porque esto ya implica desde el principio un condicionamiento particular de pretensión de universalidad. Es decir la pregunta misma está lejos de ser universal, y con ello quiere dar respuestas universales. Por eso Panikkar aunque vea necesaria la introducción de la noción de derechos humanos en otras culturas, siempre es posible que aparezca como una imposición, ya que se cae de nuevo en la dinámica de poner un parámetro de una cultura particular como parámetro para todas las demás⁷⁶.

El punto de partida de la hermenéutica diatópica no es desde una postura específica, en este caso para una hermenéutica diatópica de los derechos humanos, no podemos partir exclusivamente de la postura occidental. El problema está en “cómo desde el *topos*⁷⁷ de una

⁷² Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, disponible en url: enroquedussel.com

⁷³ Raimon Panikkar, *Mito Fe y hermenéutica*, Ed. Herder, Barcelona, 2007, p. 29.

⁷⁴ Raimon Panikkar, *Is the notion of human rights a western concept?* p. 75.

⁷⁵ *Ibidem.* p.76

⁷⁶ *Ídem.*

⁷⁷ A lo que se refiere Panikkar con *topos* son a los lugares comunes, los cuales “[...] son premisas generales, ampliamente difundidas e infundadas, sobre las que se funda la argumentación de una determinada cultura.” Aguiló Bonet, Antoni Jesús, *Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales:*

cultura, entendamos los constructos de otra”⁷⁸. Metodológicamente sería erróneo empezar con la pregunta ¿Cuál es la noción de derechos humanos en la cultura tal...? Porque ya nos estamos condicionando a priori con un concepto totalmente elaborado en nuestra cultura occidental, ya lo estamos “amoldando” a una postura distinta. No se trata de sacar analogía ni una simple comparación, sino de ver qué sentido tiene el fundamento en cada caso particular y a qué responde. En este caso los derechos humanos pueden ser equivalentemente homeomórficos a una diversidad de discursos y prácticas que no tengan que ver con los conceptos de “derechos humanos” porque no existe una construcción con esas palabras en las distintas culturas. En el caso occidental si los derechos humanos se les consideran una base necesaria para el ejercicio de la dignidad humana, como nos dice Panikkar, lo que requerimos analizar en las demás culturas es el equivalente que satisface esa necesidad⁷⁹.

Como hemos visto, estamos ante un problema intercultural. La interculturalidad implicada en los derechos humanos se justifica con el argumento que da Panikkar. Para él los derechos humanos son una ventana en donde una cultura particular ha construido un sistema para sus integrantes. La cuestión está en que los que están insertos en ese sistema no pueden ver esa ventana, requieren ayuda de otras culturas que ven y construyen su mundo con otras ventanas⁸⁰. He ahí la necesidad de diálogo de carácter intercultural.

La forma de utilizar la hermenéutica para un diálogo intercultural implica un trabajo arduo y riguroso justamente para no caer en los errores de interpretación que los autores antes mencionados nos advierten. En este caso ¿cómo sería posible un diálogo entre el Buddhadharma y la filosofía de la liberación, bajo la hermenéutica diatópica? Primero veamos un poco la contextualización de cada filosofía a dialogar.

El Buddhadharma⁸¹ conocido en países occidentales como budismo, ha tenido en los últimos cincuenta años una expansión por todo el mundo cuando antes era un fenómeno prácticamente de Asia. Un caso particular fue el budismo tibetano. Hubo ciertos acontecimientos que hicieron posible esta expansión. Uno de ellos, de gran relevancia internacional, fue la invasión china al Tíbet que obligó a miles de tibetanos a exiliarse en India o en Europa. Entre los exiliados iban Lamas, es decir, maestros budistas, incluido el

orientaciones para el diálogo intercultural, Cuadernos Interculturales, vol. 8, núm. 14, Universidad de Playa Ancha Viña del Mar, Chile, 2010, p. 154.

⁷⁸ Panikkar, Op.Cit. ... p. 77

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Buddha palabra sanscrita que significa “despierto” y Dharma significa las enseñanzas de Buddha.

Dalai Lama, líder espiritual del budismo tibetano y ex líder político del Tíbet.

El exilio no sólo movilizó personas, movilizó también la cultura tibetana, creencias, prácticas, ritos, filosofías, literatura y demás prácticas. A partir de la década de los sesenta, comenzó un fenómeno en donde hubo un choque entre la cultura budista tibetana y la occidental moderna.⁸² Los maestros budistas comenzaron a enseñar el Dharma. Pero también durante esa década conocemos que hubo cambios de consecuencias considerables en las culturas de occidente. El marxismo, las contraculturas, el uso de psicodélicos, los enfoques filosóficos emergentes que cuestionaban el orden de las cosas, etcétera, configuraron una generación de jóvenes deseosos de nuevas respuestas y hartos de la cultura hegemónica capitalista. Fue así que esas generaciones comenzaron a buscar afuera de sus culturas respuestas. Algunos encontraron las culturas de la India y el norte de la India como Nepal, filosofías y prácticas que les daban un sentido distinto. Entre ellos, unos pocos se encontraron con el budismo tibetano. Algunos conocieron a maestros budistas en aquellos países asiáticos, otros los conocieron cuando se exiliaron en sus países, sobre todo en Europa.⁸³ Esto implicó un diálogo entre culturas, un diálogo entre cosmovisiones.

La evolución del budismo en terrenos occidentales conlleva una problemática de choque entre culturas, de cosmovisiones distintas que dialogan y/o se malinterpretan una de la otra. Esto ya le ha pasado al budismo desde hace varios siglos. Pasó algo semejante cuando las enseñanzas budistas pasaron de la India al Tíbet, o cuando migraron hacia China y Japón. El Buddhadharma tuvo que saber utilizar las culturas locales para integrar lo que quería mostrar, lo que quería enseñar y transmitir el fundamento esencial. Es por eso que el budismo tibetano en forma difiere del budismo zen japonés, o del budismo Theravada por ejemplo, aunque la enseñanza, el fondo, es la misma.

Ahora que el Buddhadharma ha encontrado terrenos fértiles en Latinoamérica, es decir gente con deseos de aprender sobre las enseñanzas de Buddha, centros especializados y maestros capacitados, también se da esta problemática de cómo está siendo la relación con las

⁸² En el marco teórico explicaré a que me refiero con lo occidental moderno bajo la perspectiva del pensamiento decolonial.

⁸³ Me parece importante señalar que los primeros practicantes occidentales del budismo tibetano fueron europeos o estadounidenses porque eran los países que ofrecieron asilo a los exiliados tibetanos o eran los que tenían el poder adquisitivo para viajar a Asia. En América latina tardó unos años más para que empezara a haber practicantes de budismo, y apenas comienza a discutirse sobre el choque de culturas entre el budismo tibetano y nosotros los latinoamericanos, que es distinto su práctica que en Europa o Estados Unidos ya que nuestras realidades difieren.

culturas latinoamericanas, sobretodo qué beneficio, o no, hay unas con la otras. Y también cómo es que las problemáticas de Latinoamérica se están viendo bajo esta perspectiva. Para tener un ejemplo en donde la filosofía del Buddhadharma ha impactado directamente es en el caso del Tíbet. Este ejemplo nos ayudará a comprender la perspectiva budista en cuanto a situaciones de injusticia y opresión.

Paralelamente en Latinoamérica, se han ido gestando pensamientos, diversos, a veces contradictorios, con múltiples variantes, pero críticos sobre nuestra situación histórica, social, política, económica, erótica, psicológica como pueblos latinoamericanos colonizados. Estos pensamientos surgen de la praxis de los pueblos negados que han sufrido históricamente la injusticia y la opresión⁸⁴. Entre esa diversidad de pensamientos críticos existe la filosofía de la liberación, que también conlleva diferentes variantes. Esta filosofía veremos que se inspira en múltiples actores y ha inspirado a otro más y también a crear una nueva forma de pensar el mundo y de cómo nos pensamos como latinoamericanos⁸⁵.

Nosotros contemplaremos en específico el pensamiento del filósofo argentino Enrique Dussel, que ha elaborado una filosofía desde la década de los sesenta, en donde ha desarrollado diferentes aspectos éticos, económicos y políticos para esta re elaboración interpretativa de cómo vemos, pensamos y actuamos este mundo, en especial, Latinoamérica. Esta filosofía propone no sólo una crítica al pensamiento colonizante sino una exhaustiva re elaboración de categorías que nos permitan re pensar nuestra realidad como latinoamericanos. Además retomamos la filosofía de Ignacio Ellacuría, con la cual podemos profundizar en su análisis de la realidad, basada en Xavier Zubiri, y cómo nos ayuda a entender el contexto latinoamericano, sus procesos socio-históricos, las praxis de su gente y sus luchas por la libertad y la justicia. También cabe mencionar que la filosofía zubiriana en un primer acercamiento hemos observado su semejanza con las posturas del dharma en cuanto análisis de la realidad, y para este caso con su posible diálogo con las realidades latinoamericanas, por eso Ellacuría es un referente adecuado en el cual profundizar.

Por lo tanto, de un lado tenemos al Buddhadharma y por el otro a estos pensadores

⁸⁴ No existe una única filosofía de la liberación, existen varias como lo expone Cerutti en Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Fondo de cultura económica, 2015).

⁸⁵ Al hablar de "pensamiento" no nos estamos refiriendo a procesos meramente abstractos, sino como fenómenos interrelacionados e interdependientes con la praxis, como un solo proceso embarcador. Ellacuría, teniendo como base la filosofía zubiriana, explica cómo se da esto en, *Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador, El Salvador, CA: UCA Editores, 2007) & Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1989). Esto lo desarrollaremos en el próximo capítulo.

referentes a la filosofía de la liberación. Esta investigación lo que pretende es establecer un diálogo bajo la hermenéutica diatópica entre ambas, contemplando la complejidad intercultural que la realidad nos demanda, en el sentido que Catherine Walsh y Fernet Betancourt nos advierten. Por eso no compararemos simplemente, sino desmenuzaremos cada filosofía para ver esos puntos en acuerdo o desacuerdo, o esos espacios en los que se puedan complementar. Por ello requerimos necesariamente profundizar en cada postura, sobre todo en sus aspectos éticos-axiológicos, en su horizonte de sentido, sus “para qué”, “cómo” y “por qué”, para un auténtico diálogo dialógico, un ir y venir, y como vital importancia, encontrar los elementos homeomórficos que den respuesta a las necesidades comunes de cada filosofía.

De la filosofía dusseliana y ellacuriana mostraremos sus fundamentos, su proceso histórico de conformación y elementos básicos para su comprensión. Y después cómo es que se han utilizado para dar un fundamento alternativo, a lo que se ha llamado derechos humanos. Para ello nos basaremos en Alejandro Rosillo y Antonio Salamanca, los cuales han trabajado de manera rigurosa y crítica estas perspectivas para los derechos humanos.

A la vez también requerimos profundizar los fundamentos del Buddhadharma, sus posturas, análisis y propuestas sobre la realidad. Estos fundamentos serán explicados bajo maestros contemporáneos principalmente, ya que han podido adaptar las enseñanzas de Buddha a un contexto occidental contemporáneo. Sin embargo, también nos apoyaremos en textos clásicos cuando se necesite. Estos fundamentos son los que todas las diferentes escuelas del Buddhadharma comparten, sin embargo, utilizaremos con mayor frecuencia las enseñanzas del budismo tibetano, ya que es el cual tenemos mayor experiencia y conocimiento, lo que también haría más congruente una hermenéutica diatópica, a que nos insertamos a filosofías de las cuales no tenemos mucho conocimiento y no nos permita ese ir y venir, ni ese penetración en sus postulados.

Una vez que hemos dejado claro la postura del Buddhadharma, pasaremos a su interpretación sobre los derechos humanos. Con ello ya tendremos los elementos para entablar un diálogo en el sentido que hemos explicado en este capítulo, siendo, como hemos visto, los derechos humanos el eje transversal, es decir, “la pauta que conecta”.

3 Capítulo Dos. Filosofías latinoamericanas de liberación

3.1 Inicios

Para hablar de la filosofía de la liberación, tenemos que recordar de dónde surge, por qué surge, para qué se genera este tipo de pensamiento. Pero cabe advertir que no es un mero pensamiento ni tan sólo un ejercicio abstracto. Lo que va a ir caracterizando a la filosofía Latinoamérica, y en especial, la de liberación, es que piensa desde los problemas concretos que le ha tocado enfrentar, no desde un posicionamiento de privilegio. Y estos problemas se van gestando y correlacionando por una historia común en Latinoamérica: la de colonización-conquista europea y estadounidense. Bajo esta colonización-conquista se fue negando sistemáticamente el pensamiento propio de los pueblos latinoamericanos, y se fue imponiendo el pensar, el saber y el hacer, basándonos en la propuesta de Aníbal Quijano, europeo-norteamericano. Lo que fue generando, además de la conocida colonización, fue a colonialidad⁸⁶. Entonces en el contexto de esta colonialidad, la negación de lo propio, y de lo emergente como lo originalmente propio, se fue pensando nuestra realidad, como lo que nos ha tocado vivir.

Esto nos parece de suma importancia plantearlo desde un principio porque decir que “pensamos y hacemos filosofía desde lo que nos ha tocado vivir”, no significa simplificar nuestras vivencias a lo que nos toca experimentar, sino que cada experiencia de vida conlleva la complejidad histórica que entrama relaciones de poder detrás, que expresa el sufrimiento por siglos de los oprimidos, que implica la praxis de los pueblos. Por eso al decir “lo que nos ha tocado vivir”, ha llevado a los filósofos latinoamericanos de la liberación, más que a reflexionar, los lleva a inflexionar. Inflexión en el sentido de no pensar sobre lo ya dado, sino lo que se nos va dando y cambiarle de camino, de guía. Significa pensar desde la crítica, de “torcer” las bases epistémicas dadas, reconocer su sentido de origen, cuestionarle sus “porqués”, sus efectos en nuestras realidades y proponer las propias.⁸⁷ Ignacio Ellacuría llamaba a esta forma de proceder ante la realidad como historizar; esto lo veremos a detalle

⁸⁶ Cfr. Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (Clacso Buenos Aires, 2000), <http://ecaths1.s3.amazonaws.com/antropologiaslatinoamericanas/1161337413.Anibal-Quijano.pdf>.

⁸⁷ Eduardo Restrepo y Axel Alejandro Rojas Martínez, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* (Universidad del Cauca Popayán, 2010), 13–37.

más adelante.

También es importante señalar que la realidad Latinoamérica ha sido parte del proyecto de la modernidad occidental. La colonialidad no se puede entender sin la modernidad, es un binomio que sirvió y sirve de fundamentación y operatividad del sistema capitalista desde sus inicios.

Desde ahí este complejo filosófico llamado en general Filosofía de la Liberación, fue tomando forma y creando varias corrientes, basándose en tres corrientes de pensamiento principales: la teología de la liberación, la teoría de la dependencia y la pedagogía de la liberación⁸⁸. Aunque como nos menciona Alejandro Rosillo, y estoy de acuerdo, también debería incluirse el pensamiento ellacuriano y el de Franz Hinkelammert.⁸⁹

Para no repetir lo que otros autores han expuesto con más detalle, haré una breve síntesis de los orígenes de la Filosofía de liberación.

Los países donde se fue conformando este movimiento filosófico fueron México, Argentina y Perú.⁹⁰ En México con Leopoldo Zea, en Perú con Augusto Salazar Bondy, y en Argentina un grupo de jóvenes como Carlos Cullen, Roberto Kusch, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, entre otros, que reunidos en jornadas académicas en la Facultad de filosofía de la Universidad del Salvador, determinaron que la producción filosófica, y en general en todo el pensamiento latinoamericano, o era impuesto o importado desde “afuera”, y todo lo propio fue negado y subestimado. El otro punto principal es que esto se debía a la dependencia económica, política y cultural que tiene Latinoamérica con los países potencia⁹¹.

A esto se le llamo la teoría de la dependencia, basada en la teoría del sistema mundo de Immanuel Wallerstein. La dependencia de Latinoamérica se genera por la desigualdad estructural de los países, en donde unos se desarrollan según sus parámetros bajo el uso y explotación de otros. Por ende, el mundo lo dividen en dos: entre los desarrollados y los subdesarrollados. Como nos dice Restrepo y Rojas: “La teoría de la dependencia considera que el subdesarrollo es producto de las relaciones de subordinación estructurales a las que han

⁸⁸ Cfr. Restrepo y Martínez, *Inflexión decolonial*.

⁸⁹ Alejandro Rosillo Martínez, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*, 1. Ed (San Luis Potosí, S.L.P. México, D.F: Univ. Autónoma de San Luis Potosí, 2013), 21–22.

⁹⁰ Esto no reduce la riqueza de pensadores que en entre los cincuenta y los sesenta había. En Colombia Orlando Fals Borda y Camilo Torres fueron también luchadores sociales que inspiraron y crearon bases para nuevas praxis de liberación.

⁹¹ Rosillo Martínez, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*, 19–20.

sido sometidos ciertos países en el proceso mismo de desarrollo de otros países.”⁹²

Con base en esto los pensadores latinoamericanos comenzaron a explorar los fundamentos del subdesarrollo, de la dependencia, de unas relaciones de poder opresoras, de por qué en Latinoamérica no se desarrolló un pensamiento y una praxis propia, y por ello buscar la liberación de estas condiciones.

Horacio Cerutti hace una genealogía de la Filosofía de la liberación, en la que propone una clasificación de las diferentes corrientes que se han elaborado. Para ello expone los diferentes “puntos de partida” y las coyunturas sociopolíticas de sus tiempos. Los divide en cuatro: 1) el dogmatismo de la ambigüedad concreta, 2) el populismo de la ambigüedad abstracta, 3) el historicismo y 4) el problemático.

La primera postura de una filosofía de la liberación la hace el sector “populista” enfocada a la cultura popular determinada como “ambigua” que pretendía darle una identidad esencialista pero por sus posturas cerradas y tendientes al dogmatismo, tuvo muchas críticas y se formó un grupo crítico al populismo⁹³.

Antes de pasar a este grupo, Cerutti clasifica como “populismo de la ambigüedad abstracta” al otro sector del populismo que critica diciendo:

“Permanecer en la ambigüedad les permite hablar de todo un poco generalizado siempre. Si no se concreta, el planteo permanece todavía demasiado alejado de la realidad como para ser eficaz y, cuando se concreta, aparece adherido claramente a posiciones idealistas y reformistas.”⁹⁴

Este sector tiene una fuerte base teológica por la formación de sus pensadores principales, Scanonne y Dussel, pero que irá mutando con bases marxistas, enfocándose y partiendo de la génesis de la modernidad europea como “el mal” a superar, tratando de trascender la metafísica kantiana retomando a Heidegger reinterpretándolo para la realidad Latinoamérica con la ayuda de Emmanuel Lévinas⁹⁵. Con ello anteponen una ética primaria que verá al oprimido como punto de partida. Para ello construyen la categoría de la

⁹² Restrepo y Martínez, *Inflexión decolonial*, 64.

⁹³ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Fondo de cultura económica, 1983), 323–26.

⁹⁴ *Ibíd.*, 325.

⁹⁵ *Ibíd.*, 346–47.

alteridad⁹⁶. Aunque en este libro, Cerutti es crítico de esta postura, cabe mencionar que se refiere siempre a obras tempranas de los autores, en especial de Dussel. Más adelante veremos la manera en que la maduración del pensamiento dusseliano fue modificando ciertas posturas tempranas.

Los más críticos para Cerutti son los de la corriente “historicista” como Arturo Roig, Arturo Ardao y Leopoldo Zea, y la corriente problematizadora como José Ceverino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Gustavo Ortiz, Salazar Bondy, entre otros. Los historicistas tratan de comprender los hechos históricos, no sólo conocerlos, por ello es importante “abrirlos” al problema ideológico⁹⁷. Es decir, se trata de hacer historia de la filosofía como una forma de filosofía que nos ayude a comprender el sentido de cada concepto utilizado lo cual “[...] permite juzgar y situar adecuadamente las propuestas de la filosofía de la liberación, mostrando su génesis, su novedad y su adecuación a dicha tradición”.⁹⁸ El grupo problematizador más que exponer lo popular, lo que buscaba era buscar los fundamentos de lo que era “ser” latinoamericano, ya no una explicación ontológica sino “[...] que para todo sector crítico del populismo el problema de lenguaje, de la ideología y el mismo problema metodológico fueron puestos en primer plano.”⁹⁹ “Es un esfuerzo por cuestionar radicalmente el propio discurso, y al mismo tiempo, para verificarlo”¹⁰⁰.

3.2 Filosofía de la liberación de Enrique Dussel

Para el interés de este trabajo, veremos el desarrollo del pensamiento dusseliano, como una de las ramas de la Filosofía de la liberación.

Ya vimos que en los sesentas estaban surgiendo pensamientos que cuestionaban el lugar de Latinoamérica, su dependencia, su desigualdad estructural, la opresión, la injusticia, la imposición epistémica, etcétera. En este contexto Dussel comienza su formación filosófica terminando su licenciatura en filosofía viaja a España y desde ahí comienza a ver a Latinoamérica desde el exterior, cosa que no le permitía si pertenecía al interior de ella. Aquí muestra su interés por Latinoamérica y sus orígenes. Por ello al terminar su doctorado en la

⁹⁶ Rosillo Martínez, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*, 23.

⁹⁷ Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 350.

⁹⁸ Rosillo Martínez, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*, 24.

⁹⁹ Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 329.

¹⁰⁰ Rosillo Martínez, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*, 24.

Universidad Complutense de Madrid en 1960 viaja “a las fuentes” primarias de la civilización occidental hacia Israel. Ahí escribe “El Humanismo Semita” y se interesa por la teología, cursando una licenciatura. Después de la mano de Paul Ricoeur, se adentra a la fenomenología y la historia para tratar de comprender la realidad latinoamericana. Para profundizar retoma a Husserl y Heidegger. Durante la década de los sesenta, su pensamiento se embarca hacia lo ontológico.¹⁰¹ Cuando regresa a Argentina, llega en medio de un levantamiento militar que impondrá una dictadura. Ante esto la conciencia social argentina empieza a crecer y es en este momento cuando la Teoría de la Dependencia toma un lugar central en el interés de Dussel.

Para esta teoría el subdesarrollo no está esencialmente en nuestras culturas que no hemos encontrado “el desarrollo” como Europa, sino que es causado por la conquista y el colonialismo. Ahí es donde se empiezan a plantear una independencia de la filosofía latinoamericana. A Dussel le critican sus posturas bajo las perspectivas sociológicas y los primeros pensamientos de liberación como los de Fals Borda. Pero para formar algo latinoamericano requería “destruir” lo dado. Por eso en 1969 escribe “Hacia una destrucción de la historia de la ética”. Después en su labor académica comienza a proponer una filosofía latinoamericana de liberación pero todavía con lenguaje heideggeriano.

Fue en 1971 donde conoce la obra de Emmanuel Lévinas “Totalidad e Infinito” en donde reconoce una forma de superar a la ontología y metafísica heideggeriana, a través de la exterioridad del Otro, del pobre, que se encuentra más allá del Ser. Es aquí donde comienza su obra “Para una ética de la liberación latinoamericana”.

En el mismo año se congregan los diferentes pensadores latinoamericanos en el II Congreso de Filosofía en la ciudad de Córdoba. Ahí se planteó la posibilidad de una filosofía latinoamericana concreta. Dussel presentó su ponencia donde describía que antes de cualquier conquista existe una metafísica del sujeto europeo como voluntad de dominio sobre alguien que sufría este poderío¹⁰². Por ende habría que primero conocer este sujeto e ir más allá de éste, reconociéndolo al interior de nuestro sujeto latinoamericano.

En estos mismos años, el ambiente político argentino se tornaba cada vez más tenso, las derechas retomaban el poder y el populismo continuo con una expresión nacionalista conservadora. Dussel y demás pensadores fueron fuertes críticos de estos procesos. Ante esto

¹⁰¹ Enrique D. Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1988), 18.

¹⁰² *Ibid.*, 24.

Dussel sufre un atentado en su casa con una bomba. Después lo expulsan de la Universidad Nacional de Cuyo donde había dado clase seis años. Parte al exilio y llega a México.

Juan José Bautista, filósofo boliviano discípulo de Dussel, elabora cuatro cuestiones como dificultades para la comprensión de pensamiento dusseliano a través de su desarrollo en el tiempo.

La primera dificultad se encuentra en esta etapa de los años setenta. Como habíamos mencionado, empezaba a escribir una obra que trataba una ontología crítica basada en Lévinas, solamente que pensaba a este autor bajo las problemáticas latinoamericanas que estaba viviendo en su regreso a la Argentina. Este aspecto es central para la intención de Dussel. Bautista nos dice que no estaba pensando autores o teorías, sino problemas:

“La realidad que le aparecía era la del pobre latinoamericano subdesarrollado que no estaba considerado en la historia universal y que por eso mismo desaparecía de la realidad tematizada por la ciencia social y la filosofía, y sólo aparecía como negado y excluido del centro europeo, del mercado mundial y de la historia”¹⁰³

Los autores europeos no tenían las categorías necesarias pensadas existencialmente en una realidad como la latinoamericana, por eso Dussel pretendía usar las categorías de lo que dominaba en ese momento pero dándole el giro epistemológico bajo la realidad latinoamericana, que transformara el marco categorial, es decir su fundamento, y no el mero hecho de simplemente crear nuevas “palabras”. La realidad al final es la que repiensa a la categoría o concepto, cuestiona el contenido anterior y lo recrea al contenido de lo que vive. Bajo esta perspectiva es como va formando Dussel su primera ética a través de un pensamiento ontológico que llamó “metafísica de la alteridad”.¹⁰⁴ Se trata de una forma de ir más allá de la ontología moderna y que se acerque al otro latinoamericano, a la alteridad y comprender su contenido. Esto significa que el método utilizado por las ontologías modernas que parten del Ser, son dialécticas que cuestionan las contradicciones dentro de un sistema y/o totalidad, pero en la exterioridad del sistema se ciegan. Por ello Dussel también empieza la construcción de un método más allá del dialéctico y que después nombra como analéctico,

¹⁰³ Juan José Bautista Segales, *¿Qué significa pensar desde América Latina? hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*, Cuestiones de antagonismo Serie poscolonial 82 (Tres Cantos (Madrid): Ed. Akal, 2014), 22.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

donde el Ser (moderno) no se cuestiona a sí mismo sino que es interpelado por el otro excluido del sistema. Es también importante señalar que el Otro, en esta etapa de Dussel y que continuará con la ética de liberación, no es un “alter ego” como lo menciona Bautista, no proviene de “mi mundo”, por eso el Otro, deja claro Dussel, no es el diferente sino como el distinto.¹⁰⁵ Aquí vemos una semejanza con la hermenéutica diatópica de Panikkar. El otro no es “mi versión de otro bajo la perspectiva de mi mundo” sino como tú, con toda la realidad distinta a la mía que me cuestiona e interpela. Los *mythos*, con sus fundamentos distintos, que se encuentran, se tratan bajo un método de ir más allá de mis fundamentos y dejarse tocar por el Otro. Es lo que Panikkar ha hecho en su praxis y lo ha demostrado en su obra en el diálogo interreligioso.

Esta fue la primera dificultad en el desarrollo del pensamiento de Dussel, de dónde partía para hacer la crítica radical más allá a la totalidad del sistema. Esto nos lleva a la segunda dificultad que se topó Dussel cuando se exilió en México.

Bautista nos dice que el ambiente en México y el lenguaje que se manejaba era dominado por analíticos con Mario Bunge, los latinoamericanistas con Leopoldo Zea y con mayor prominencia los marxistas con Adolfo Sánchez Vázquez. Dussel con su crítica ontológica y ética inspirada en Lévinas y lenguaje heideggeriano no pudo acoplarse a los debates y tuvo que adaptarse. Entonces empezó a estudiar el marxismo a profundidad. El detalle está en que Dussel estudió a Marx desde sí mismo y no desde lo que otros decían de él. Para ello se trasladó a los manuscritos originales y a textos inéditos que le permitieran estudiarlo para las problemáticas de Latinoamérica. Esto le dio un nuevo aire al marxismo porque ya no se le juzgaba con los parámetros modernos sino que lo justificaba porque la condición del Otro, pobre, oprimido y negado latinoamericano requería de una crítica al capitalismo moderno que lo producía, y este giro de Dussel a Marx sería el adecuado para este contexto.

En este profundo análisis de Marx Dussel descubre la materialidad de la realidad con la ayuda del concepto de “trabajo vivo” como principio crítico del capital, anterior a cualquier trabajo objetivado. Este trabajo vivo no tiene precio, ni es calculable, sino que es el la vida puesta en el mundo. El capital lo que hace es ocultar el trabajo vivo y exponerlo como trabajo calculable sobre la naturaleza para su explotación. Así es que Dussel comienza a profundizar en la materialidad de la ética y cómo es negada esta materialidad en el oprimido, es decir

¹⁰⁵ *Ibid.*, 24.

como en un principio lo que se niega es la vida y las condiciones de reproducción de la misma.¹⁰⁶

La tercera dificultad surge a principios de los años noventa, cuando el filósofo alemán Karl Otto-Apel conforma un diálogo con Dussel y comienzan a debatir. Apel proponía una ética del discurso cercana a la de Habermas y argumentaba que el principio lingüístico era el fundamento para sostener una ética, es decir, antes de cualquier acuerdo o principio ético tendría que haber una comunidad de sentido a través del lenguaje como horizonte último. Bautista nos menciona que en esos momentos muchos al no tener respuesta o crítica, abandonaron el trabajo para formar una filosofía desde América latina, bajo sus propios fundamentos.¹⁰⁷ Sin embargo, hubo una reflexión que al grupo de estudiantes de Dussel y a Dussel mismo, que los hizo ver los constructos de los setenta y los ochenta. Para Bautista, el pensador que ayudó a trascender las posturas de Apel y contextualizarlas a Latinoamérica, fue Franz Hinkelammert.

Hinkelammert argumentaba que había algo antes del lenguaje, antes de la comunicación, había un plano primario que sin él no era posible cualquier intento de interacción y de construcción. Este plano es el de la vida. Sin ella nada sería posible. Por eso Hinkelammert:

“[...] para mostrar este argumento, partía desde el hambre, la pobreza, a injusticia y la miseria que abundaba en Latinoamérica, en cuyo horizonte el problema fundamental no es tanto ponerse o no de acuerdo lingüísticamente hablando, sino comer, alimentarse y estar vivo, para luchar por una forma de vida en la que alimentarse o vivir no sea cuestión de vida o muerte.”¹⁰⁸

Este principio de vida sería el lugar de partida de la ética de la liberación, que ya mostraremos con detalle más adelante. Entonces ahora la ética que estaba construyendo Dussel en los setenta, ahora con el enriquecimiento del debate con Karl Otto-Apel, el análisis de la materialidad de Marx y la perspectiva de la vida de Hinkelammert, pasa a una nueva etapa.

La cuarta dificultad es que esta nueva ética de liberación se enfrenta al reto político de

¹⁰⁶ Cfr.: Enrique Dussel, 16 tesis de economía política, Ed. S XXI, México, 2014.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 35–37.

¹⁰⁸ *Ibid.* 38.

la época y se fue agudizando en los años noventa hasta nuestros días. Con el levantamiento zapatista de 1994 y las consecuencias neoliberales, el clima político implicaba que Dussel empezará a esbozar una política que diera factibilidad a la ética, pero también se viera a esta política más allá de lo concebido por la modernidad. Por eso es importante señalar que la política de liberación está basada en los movimientos sociales de alrededor del mundo. Dussel trata de clarificar la lógica de las luchas y pensarlas con el marco categorial de la ética de liberación. Esto lógicamente lo llevó a exponer la parte histórica de la ética y ver que los procesos no eran sólo de Latinoamérica sino del mundo. La necesidad de liberación es un fenómeno mundial. Las estructuras del capital son globales y causan estragos en todas las geografías. Ahora el proyecto filosófico se convierte en un proyecto de pretensión universal pero sin los parámetros modernos ni posmodernos.

En esta nueva etapa la ética se fortifica con una parte histórica y una parte política. Así cambia toda la perspectiva sobre cómo se pensaba políticamente a la historia y como se hacía historia de la política. En especial, como nos dice Bautista, hubo un cambio importante de cómo pensar el poder.¹⁰⁹ En este momento Dussel escribe las 20 tesis de política¹¹⁰ donde explica cómo es el desarrollo y el fundamento de los distintos tipos de poder, más allá de pensarlos como dominio. También escribe la Política de la Liberación, con una parte histórica de 500 páginas y después la sistematización de la lógica para repensar el poder.¹¹¹

Por lo tanto tenemos estas cuatro dificultades para poder entender el pensamiento dusseliano. Cuatro etapas generales que nos permiten observar qué es lo que se quiere con esta filosofía, por qué y para qué. Para el objetivo de nuestro trabajo es fundamental conocer las necesidades que tenía y tiene Dussel frente a la realidad y cómo trata de darles respuesta, ya que lo que buscamos son esos elementos homeomórficos. Sólo así conociendo no solamente los formalismos de la filosofía de la liberación, sino su desarrollo interno, los acontecimientos que la hicieron ir cambiando e enriqueciéndose.

3.2.1 Totalidad, comprensión, alteridad: inicio de la filosofía de la liberación

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 48.

¹¹⁰ *20 tesis de política*, Ed. Siglo XXI, México, 2006.

¹¹¹ Véase los dos tomos sobre la política de liberación: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Ed. Trotta, Madrid, 2007, & *Política de la liberación. Arquitectónica*, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

Para que Dussel iniciara su reflexión sobre una filosofía latinoamericana para convertirla en una filosofía de liberación, previamente tenía que conocer las categorías con las que se pensaba y se actuaba cotidianamente para posteriormente recrearlas o destruirlas. Por ello comienza con una explicación de la totalidad vigente, es decir el mundo de comprensión en el que vivimos y cómo ir más allá de ese mundo dado.

Este mundo dado es la cotidianidad mundana, es el aquí ahora, lugar situado desde donde se piensa. La filosofía de la liberación comienza con la cotidianidad, ese es su punto de partida. No empieza con abstracciones, ni formulaciones teóricas complejas, sino que empieza con la realidad como experiencia cotidiana. Este es el primer punto a aclarar que la filosofía problematiza la realidad y parte de ella. Así Dussel comienza una fenomenología basado en un principio de Heidegger y Husserl para después dar el giro.

Para comprender este giro Dussel nos explica que debemos tomar conciencia de que antes que nada somos seres en el mundo, estamos arrojados en un mundo. Este mundo es nuestro horizonte, el cual delimita lo que sabemos y creemos de lo que no. Sin horizonte estaríamos, dice Dussel, como en una cueva a oscuras sin poder dar sentido ni comprender nuestro mundo.¹¹² Entonces la comprensión es todo aquello que englobo en la totalidad de la experiencia. Todo lo que no comprendo es aquello que sale de mi totalidad, de mi círculo de comprensión, me es incomprensible por lo tanto no le doy sentido en mi cotidianidad. Otro aspecto de la comprensión es cuando “se aprehende” algo, es decir cuando en mi mundo capto algo que tiene sentido. Por ello según el horizonte, según en la totalidad en la que se está inmerso, se comprende y se da sentido distinto a las cosas, personas, acontecimientos, etcétera. Una piedra puede ser para alguien en una construcción como material de trabajo, para un niño puede ser un juguete, para otra persona simplemente basura. Pero esta postura es en principio ingenua no-crítica, porque es obvia. El mundo está dado, no hay cuestionamiento en principio.

La totalidad tiene un fundamento. Este fundamento es distinto según en el mundo que se viva. No es lo mismo el mundo japonés al mundo del indígena tzotzil por ejemplo. Cada uno tuvo un proceso diferente bajo un fundamento diferente. Este fundamento, nos dice Dussel, en lo que da sentido al ser y genera la totalidad de sentido.¹¹³

Cuando estamos en el mundo y se nos pregunta el porqué del sentido de las cosas que

¹¹² Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, 87.

¹¹³ *Ibid.* 89–90.

comprendemos, se nos pregunta por la causa, por el fundamento. Y esas causas se basan según la comunidad en la que hemos estado insertos. Dussel da el ejemplo de un reloj, que si alguien lo usa y se le pregunta por qué, puede ser que lo usa para tener la hora pero eso no agota el ser del reloj, entonces se profundiza y puede que para el usuario del reloj sea porque tiene la creencia que “el tiempo es oro”, por ello no hay que descuidarlo ya que el oro en su creencia es sumamente valioso como el tiempo. Pero si se le pregunta a San Francisco de Asís despreciaría el oro ya que no va con su proyecto de ser santo, estar en la santidad. Entonces para San Francisco el reloj tendría otro fundamento porque su proyecto existencial es distinto. El proyecto es el fundamento del mundo que vivimos. Para el burgués su proyecto es “estar en la riqueza” por eso el mundo será el mediador para lograr su proyecto. Por lo tanto todo lo que se aparezca en nuestro mundo será dado de sentido por nuestro proyecto fundamental. Es así como en un principio damos valor al mundo, no solo a las cosas sino a personas, sucesos, ideas y demás. Dussel nos dice “[...] podemos mostrar todo un proyecto humano y todo lo que está detrás del mismo, porque todo ente está fundado en el proyecto y el proyecto es el fundamento de todo lo que habita en el mundo.”¹¹⁴ El proyecto puede obviarse, puede ser tan común y cotidiano que nunca se le cuestiona. Parece el sentido común, la lógica de ser. Por eso pasa desapercibido, todo lo que consideremos importante es porque hay detrás un fundamento que le da sentido, un “poder-ser” ya que no sólo se da por un mundo dado sino que va dándose. Todo proyecto entonces tiene un poder-ser. San Francisco está en un poder-ser en la santidad, el burgués en un poder-ser en la riqueza, y así.

Vemos lo importante de tener en cuenta en dónde estamos, bajo qué proyecto nos hemos ido formando. Esto es fundamental para comprender el poder-ser latinoamericano, cuál es el fundamento de América Latina. Por la historia hemos sabido que América Latina es un territorio conquistado, ha sido mediación de un proyecto ajeno, específicamente el proyecto de la modernidad europeo. Por eso Dussel también estudia el hecho que inicia en 1492, porque ahí es donde el proyecto latinoamericano comienza a ser bajo parámetros externos. También se dio que el proyecto de la modernidad europea ha sido interiorizado por Latinoamérica y genera una alineación en su propio mundo.

Pero entonces ¿Cómo ir más allá de esta comprensión existencial? Al momento de estar en el mundo, no se está meramente inactivo, sino que estamos constantemente interpretando. Y esta interpretación está condicionada no sólo por lo dado ni tampoco por lo

¹¹⁴ *Ibid.*, 91.

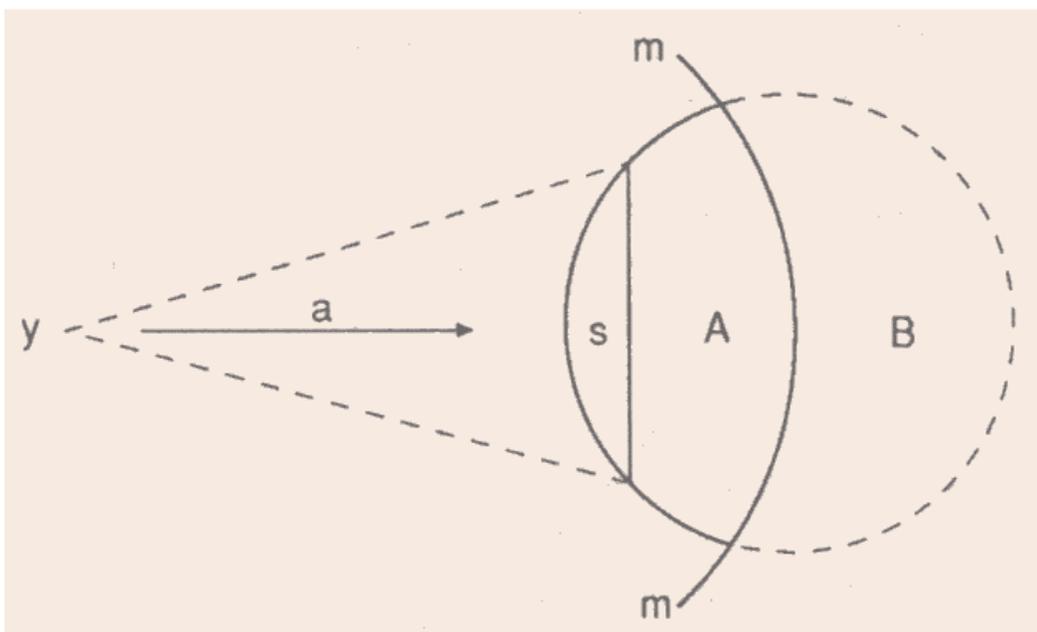
futuro, sino también por el pasado. En el círculo hermenéutico de Gadamer¹¹⁵, se le nombraba a este proceso como ir ganando horizontes, en dónde vamos interpretando bajo una tradición lo dado para ir según nuestra intención. En la comprensión existencial si bien se va interpretando con lo dado sin cuestionamientos, en la comprensión ahora dialéctica la interpretación va cambiando y creciendo, los horizontes se van conociendo y atravesando. Ahora la persona va interpretando desde un lado y otro, organizando su mente para poder actuar en el mundo. Primero se comprende derivadamente, como algo primario, cuando sabemos que algo es algo, después se interpreta como algo y ahí damos sentido. Es así que lo que da sentido es porque tiene posibilidad para el proyecto existencial, y esa posibilidad se da por el valor que damos fundamentado, claro está, por el proyecto existencial. El valor es una mediación para el proyecto, de lo contrario no le damos valor.¹¹⁶ “El valor es simplemente una determinación que el sujeto humano adhiere al ente en cuanto mediación para el poder-ser”.¹¹⁷ Actuamos en el mundo para nuestro proyecto, estamos en constante mediación con el mundo y sus cosas, la libertad consiste en ejercer la conciencia de lo que hacemos y no, así es como vamos modificando nuestro proyecto. Por eso ser libre implica ser responsable, comprender no solo el mundo sino comprender cuál ha sido nuestro proyecto que ha formado nuestro mundo y por qué.

¹¹⁵ Ver: G.H. Gadamer, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Madrid, 1993.

¹¹⁶ *Ibíd.* 100–102.

¹¹⁷ Enrique Dussel, *14 tesis de ética: hacia la esencia del pensamiento crítico*, Colección Estructuras y procesos Serie Filosofía (Madrid: Editorial Trotta, 2016), 25.

Figura 1. Esquema 2. La cosa, el objeto y el sentido.¹¹⁸



Vemos en la figura 1 que “y” se refiere a la persona en el mundo que se relaciona con la cosa “A”, que es en su totalidad una cosa B con todos sus atributos posibles pero nosotros sólo damos sentido si se ajusta a nuestro proyecto, por ello solo tomamos del objeto B la parte A que tiene múltiples sentidos “s”. Al interpretar en un segundo momento se da la flecha “a” que le dará por fin sentido práctico a “s”.

Hemos visto que la persona en sí lo que hace es actuar, actuando es como se va desenvolviendo en el mundo, esto es la praxis. “Praxis, entonces, es la acción exigida por la ‘falta-de proyecto’.”¹¹⁹ Para cumplir nuestro proyecto actuamos cotidianamente. Es así que por medio de la praxis podemos conocer los fundamentos, por eso es el interés primario de la filosofía de la liberación. Hasta cierto punto esta postura se comparte con Ellacuría por el lado zubiriano y veremos que también tiene un principio común con el Buddhaharma en su postura de “renuncia”, en el por qué se recomienda hacer unas cosas y no otras, y por qué se parte de nuestra práctica cotidiana y no de reflexiones, que si bien son muy necesarias, no son el campo primario de actuación. Ya que ambas filosofías lo que buscan es hacer su proyecto y para ello debemos criticar radicalmente en el proyecto que hemos estado actuando¹²⁰.

¹¹⁸ Enrique D. Dussel, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, vol. 4 (Extemporáneos, 1977), 24.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 4:28.

¹²⁰ Esto se verá a detalle en el capítulo tres sobre los fundamentos del Buddhaharma, en el apartado sobre los ochos intereses mundanos.

Ahora pasemos a esta comprensión más allá de la totalidad, de vivir en el sentido común, cotidiano acrítico, a una crítica a esta totalidad por elementos que contradicen la lógica interna del todo.

3.2.2 La alteridad

“Desde las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana”. Así es como Dussel nos dice que para crear otro proyecto auténticamente latinoamericano que se libere del proyecto moderno europeo, debe ir más allá de la totalidad.

¿Dónde comienza esa ruptura con la totalidad? Para Dussel con el rostro del otro que nos encontramos. El encuentro es cuando vemos lo otro como irrupción a mi totalidad de sentido. Ya no lo incluyo en mi totalidad sino que lo veo como otro como tal. No es “lo mismo” sino lo distinto. Es el mismo principio de la interculturalidad crítica que explicamos en el capítulo uno y el cual debemos tomar siempre en cuenta al momento de estar aquí explicando los fundamentos de cada filosofía.

En el ejemplo de la conquista, los españoles vieron al otro pero no como tales, sino como mediaciones para su proyecto de conquista. Bajo “el mito de la modernidad” como fundamento y legitimador, su praxis fue de negación y conquista, y de ahí la ocultación de su proceso, llamando “descubrimiento” a una conquista violenta y que en realidad lo que formó fue una “ocultación” del Otro. Para que el Otro, en este caso los pueblos indígenas originarios, puedan ser, tenían que acoplarse al proyecto de los europeos. Fue así que la conquista tuvo, como sabemos, procesos religiosos de conversión, una negación de la sabiduría local, y en general una negación de toda forma de vida. Esto no se dio de manera total, se dio el mestizaje que creó formas nuevas de vida pero que continuaban teniendo de fondo el proyecto de la modernidad.¹²¹

3.2.3 Proximidad – exterioridad - liberación

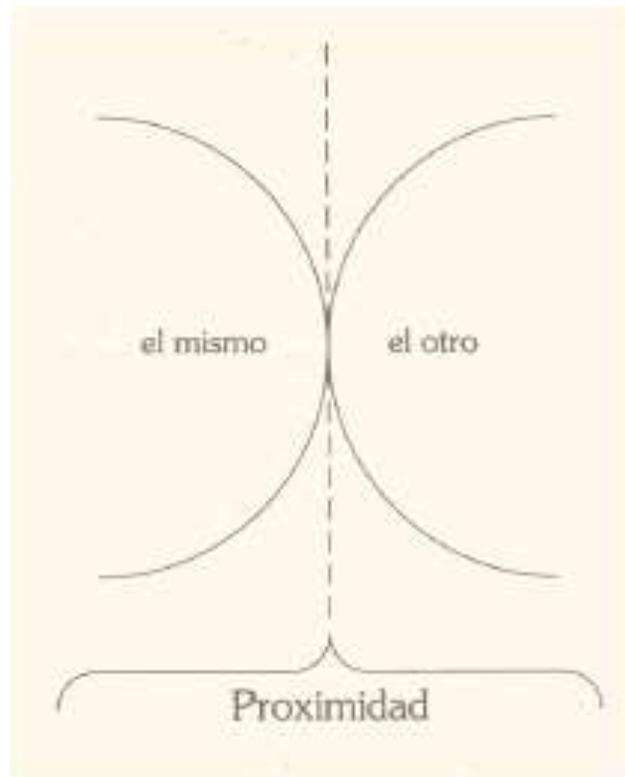
¹²¹ Ver primera parte de Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (Editorial Abya Yala, 1994).

La Filosofía de la liberación tiene pretensión de trascendencia de la totalidad. Los proyectos que emergen de estos fundamentos o que compartan lo más esencial, implican un salto no sólo epistémico sino metafísico y ontológico. Dussel nos dice que “la filosofía de la liberación pretende así formular una metafísica, que no es ontología, exigida por la praxis revolucionaria y la poiesis tecnológica diseñante desde la formación social periférica”. (PONER cita p.27 FL) y se trata de dismantelar lo que entendemos existencialmente por el ser dado en la totalidad, como una ontología fetichista que se encarna en la ideología moderna.

La verdad de lo dado, la verdad del ser, la justificación de la totalidad, el horizonte de sentido, el mundo que se nos aparece, es el fenómeno pero erróneamente pensamos que eso es todo, que así son las cosas. Justamente la Filosofía de la liberación trata de empezar su crítica con algo anterior a eso que no se toma en cuenta, con una realidad anterior al fenómeno que se nos aparece. No es una postura escéptica que niega otras realidades que la del fenómeno dado y configurado por la totalidad. Esta postura no escéptica la veremos también en Ellacuría basándose en la filosofía de la realidad de Zubiri, que después retoma Antonio Salamanca para hacer una fundamentación liberadora de los derechos humanos, ya lo veremos posteriormente.

Entonces el punto de partida no es el fenómeno dado, sino algo anterior, que inclusive no está del todo racionalizado pero si es algo inteligentemente sintiente diría Zubiri, es corporal y relacional. Se trata de la proximidad. Es “el cara a cara” que mencionamos anteriormente, que nos permite experimentar la alteridad tal cual.

Figura 2. La proximidad.¹²²



La proximidad es aproximarse. Aproximarse es acortar distancia, antes de cualquier construcción intelectual con el otro. Es buscar el origen de la significación en sí. Acortar distancia es la praxis nos dice Dussel, ya que es un estar accionando con el otro como otro, en vez de poner una distancia “entre”, es ir acortándola fraternalmente. “[...] es muy distinto tocar o palpar algo que acariciar o besar a alguien”.¹²³ Y esta proximidad es algo tan común en nosotros, que desde que nacemos nos aproximamos unos con otros.

La proximidad en la Filosofía de la liberación no es una propuesta para cómo relacionarnos, sino una descripción de lo que hemos estado negando bajo las premisas de la totalidad capitalista moderna, que parte desde el individuo. La proximidad está desde nuestro desarrollo al interior de nuestra madre, en nuestro nacimiento y en nuestra relación posterior maternal. A la vez estamos aproximados a una cultura, a un pueblo que nos da la lengua y que nos va configurando nuestra subjetividad. Por eso el fundamento moderno de la individualidad es falaz, desde nuestra concepción en el vientre de la madre somos seres en

¹²²Fuente: Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, (México, Ed. FCE, 2011), 30.

¹²³ *Ibíd.* 31.

comunidad.

La cuestión también está en que primariamente somos seres comunitarios antes que individuos y estamos en una totalidad dada que da sentido a nuestro mundo con el que interactuamos. Esta totalidad tiene su fundamento específico, del cual no somos del todo conscientes, y todo aquello extraño que se nos aparece se subsume a la totalidad y lo diferenciamos de lo que no soy. Este otro, no es el otro de la alteridad sino lo otro entendido bajo lo mismo que soy y no soy. El Otro desde la proximidad es el distinto al proyecto de la totalidad, ya que tiene otro origen, otro fundamento. Por eso el fenómeno de la otredad o de cualquier otro no es tal sino tiene cierto sentido, y se le da sentido solo en cuanto es mediación del proyecto que se tenga.

Pero estar en el mundo interactuando bajo “lo mismo”, bajo mi proyecto exclusivamente, hace de todo lo exista, entes, que tendrán sentido y los valoro según a mi praxis le sean necesarios. ¿Qué pasa cuando recuperamos la proximidad, cuando acortamos distancia de los fenómenos que percibimos, cuando el otro no se nos aparece como parte del sistema cotidiano? Es “[...] como cuando de pronto el chofer del taxi resulta ser un amigo y nos dice, ‘¿cómo te va? ‘La pregunta inesperada surgida de un horizonte de entes nos impacta: ¡alguien aparece en el mundo! Mucho más cuando se nos dice: ¡una ayuda por favor!, o ¡Tengo hambre; denme de comer!’” Es el otro como exterior que interpela, provoca, invoca, etcétera.

Esta exterioridad es la que desafía a la totalidad porque es lo negado que se nos aparece como contradicción misma del sentido del sistema. Es el otro como otro distinto no diferente.

“El otro se revela realmente como otro, en toda la acuidad de exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de la norma), como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante: ‘tengo hambre’, ‘tengo derecho a comer’.”¹²⁴

La exterioridad como el otro, nos recuerda la proximidad pero no como una persona singular, nos dice Dussel. Vemos en él a un pueblo detrás. La historia es lo que lo hizo ser como se nos presenta. Por eso nuestra experiencia más inmediata es siempre histórica y

¹²⁴ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (México, Ed. FCE, 2011), 59.

social.

Continuando con el punto de partida de la Filosofía de la liberación, el otro como alteridad y como exterioridad implica el ser que no es bajo los parámetros de la totalidad que lo niega, por ello es el más libre en cuanto a nosotros. Él puede decir-hacer lo que yo no puedo, y desde ahí lo nuevo puede surgir¹²⁵. Al otro no se le puede ver, observar, estudiar, analizar desde el sistema porque si se le hace se le niega lo que es, se le subsume bajo otros parámetros que no son de él. Por eso el pensar desde la filosofía de la liberación es desde una negatividad ontológica¹²⁶.

Aquí vemos en Dussel una postura que implica una actitud de uno frente al otro para no subsumirlo en “lo mío”. A esta actitud Dussel le llama fe. El estar aperturado con confianza en el otro como es. “Lo que me revela no tiene otro criterio de certeza que la realidad misma del otro como otro”¹²⁷. Pero aparte de esta fe, está la “pulsión de alteridad” como un deseo, amor de justicia real, lo que nos moviliza y transforma la realidad. Vemos entonces estas dos fuerzas que nos permiten y motivan nuestra proximidad. En el Buddhadharma, como veremos, lo que aquí se le llama la proximidad en donde está la pulsión de alteridad que ve al otro como el otro que es y le interpela su mundo, generando un acortamiento, un acercamiento, tiene otros nombres pero busca lo mismo que la filosofía de la liberación, que es el recordar la interconexión de unos con los otros, y de verlos como lo que son y no bajo nuestro sistema interpretativo bajo nuestros intereses. Sin este punto de partida de vernos cara a cara, con cierto descentralización de nuestro ser, no es posible comprender la realidad, sino que, si hacemos lo contrario solamente nos seguimos alienando, diría Dussel, o seguiríamos bajo la ignorancia del samsara diría el Buddhadharma.

Antes de buscar alguna liberación o incluso de meramente quererla, Dussel nos muestra cómo es que se genera la alienación, siendo ésta, la negación del otro. La totalidad al otro lo subsume a su sistema y le niega lo que es para que sea lo que el otro quiere. Así es como el indígena se topa con el proyecto nacionalista de algún país que lo quiere solamente si se integra a lo que ya está.¹²⁸

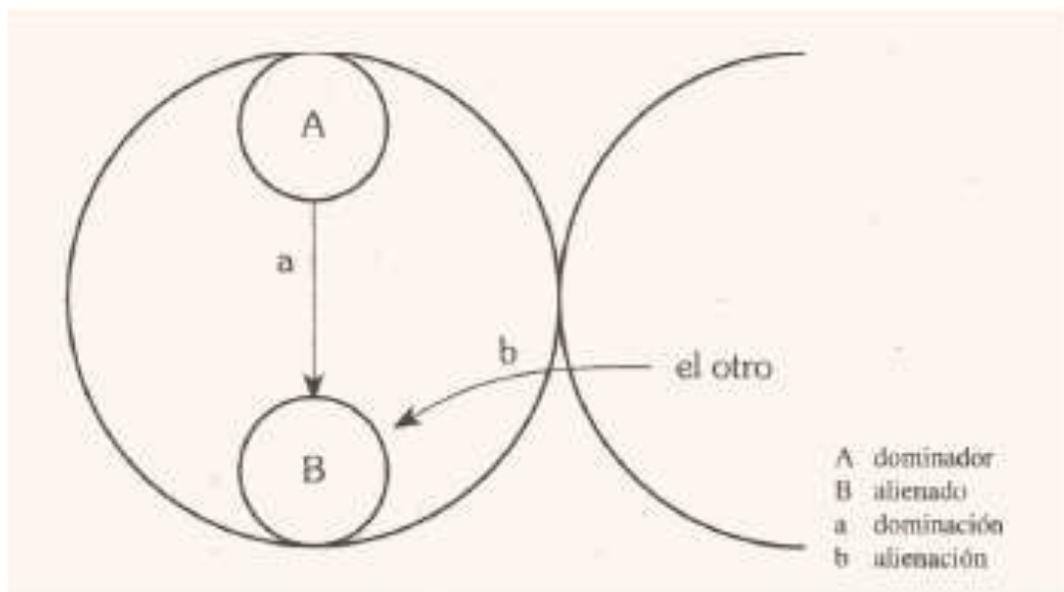
¹²⁵ *Ibíd.*, 61.

¹²⁶ *Ibíd.*, 65.

¹²⁷ *Ídem.*

¹²⁸ Vemos el caso concreto de México y la política indigenista del siglo XX: antes que ser indígena tenían que “ser mexicanos”.

Figura 3. Alienación del otro.¹²⁹



Esta alienación históricamente se convierte en el ethos de un pueblo a través de “mistificaciones, como costumbres o virtudes imperantes, de lo que fueran vicios en el tiempo de su opresión”. Dussel nos dice que esta alienación se convierte en emociones que perturban tanto al dominador como al dominado. Se convierten en el corazón del ethos dominador. Tal es el caso de la avaricia del pobre que después convertido en burgués su avaricia ahora es la virtud del ahorro. O como la negación del otro se convierte en un hábito que genera envidia al no soportar el bien o felicidad del otro. Después se trasmuta en odio y el odio incluso puede ser materializado hasta en políticas de un gobierno. Estas emociones son las “que mantiene unidas a las partes estructuradas del todo totalizado”.¹³⁰ Y hay que recalcar este punto de suma importancia para este trabajo. Las emociones son fundamentales para comprender no sólo la alienación, la dominación, la injusticia que estamos tratando de criticar sino también para su contrario. La Filosofía de la liberación de Dussel constantemente nos está mostrando que existen emociones que estructuran las relaciones de dominación, pero que para liberarnos hay otras más que podemos ir descubriendo como el amor real de justicia que nos aproxima al otro. Aquí vemos otro homeomorfismo con el Buddhadharma en el cual es central su énfasis en las emociones, ya que son el motor de gran sufrimiento en los seres, o todo lo contrario, el

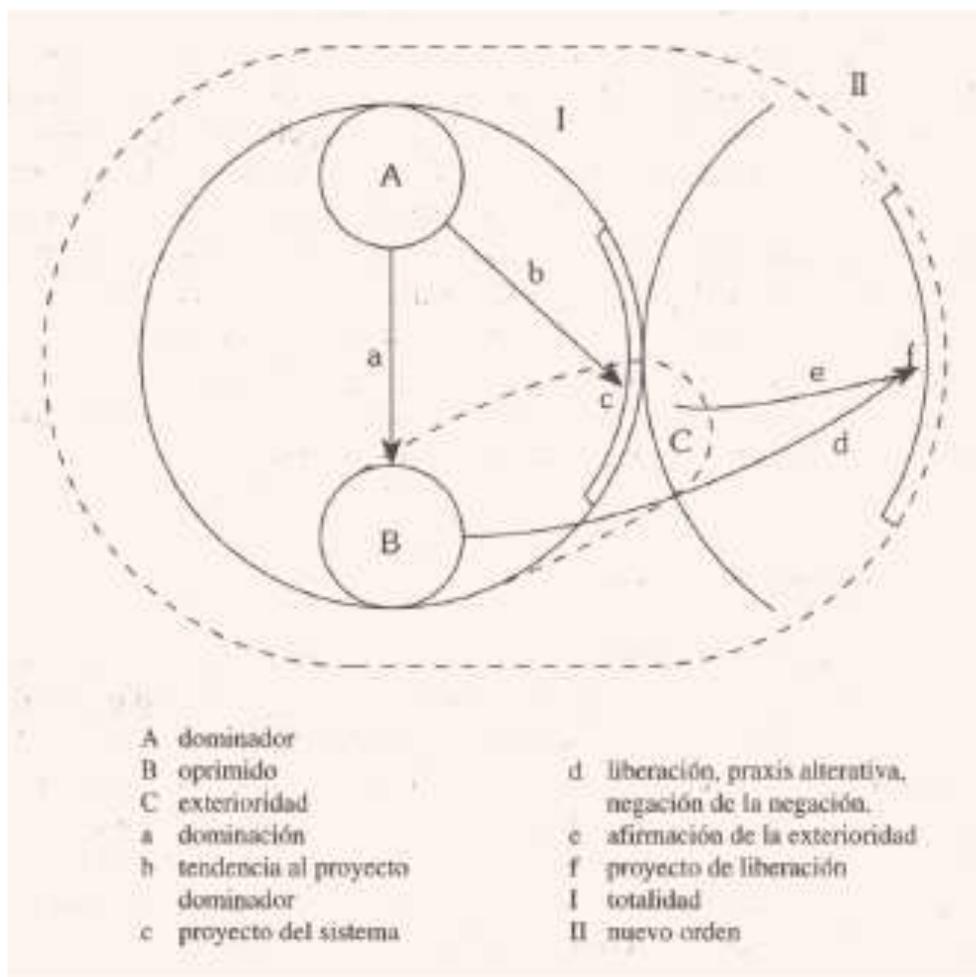
¹²⁹ Fuente: Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, (Ed. Nueva América, Bogotá, 1996), p. 66.

¹³⁰ Dussel, *Filosofía de la liberación*, 74.

combustible que nos hace iluminarnos. En el capítulo tres ahondaremos más esta cuestión.

Ahora pasamos al punto central: la liberación. Como hemos visto, hay una totalidad totalizante que aliena lo que no es ella. También está el otro interpeándonos como distinto a la totalidad, a lo cual podemos aproximarnos por lo que es. La liberación por lo tanto no está en la totalidad sino es “la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica total a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto.”

Figura 4. Praxis de liberación.¹³¹



La liberación es ante todo una ética, que implica una conciencia que escucha y para

¹³¹ Fuente: Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, (Ed. Nueva América, Bogotá, 1996), p. 77.

poder escuchar se requiere ser “ateo del sistema o descubrir su fetichismo”, es decir, conocer la falsedad del sistema, ver lo que oculta y simula. Otra cosa requerida para la escucha es el respeto no por algo abstracto como la ley, sino la actitud de que “rinde culto a la exterioridad del otro: se lo deja ser en lo que es como distinto”¹³².

En los procesos de liberación existe desde el principio una responsabilidad por el otro, se reclama como propio el sufrimiento del otro, tomarlo a cargo, lo que implica una valentía.

Liberación es ir más allá del principio, que implica destruir lo dado para que surja lo nuevo. Por eso es la negación de la negación en el sistema. Su ethos al contrario del ethos dominador, es creador e innovador, buscando siempre lo nuevo pero siempre como servicio al otro. Y no es “padecer con el otro” sino “ponerse junto a y con el otro”.

Otro punto importante es que Dussel nos dice que “entendemos por bondad la fuente misma del acto liberador”, como “la plenitud humana que permite exteriorizarse en obras creadoras, revolucionarias, innovadoras”. Veremos en la ética de la liberación que la pretensión de bondad es un principio esencial. Prácticamente sin bondad no hay liberación, no hay fe ni proximidad en el otro. Se le estaría usando al otro para el propio proyecto ya dado.

3.3 Ética de la liberación

3.3.1 El campo de la ética

Una ética de la liberación es una ética crítica. Desde el inicio de la vida del ser humano, comienza como ser comunitario, no como individuo. Dussel nos muestra que en la proximidad, en el cara-a-cara, la relación sincrónica, desde que nacemos en Otro (nuestra madre) existe esa necesidad de existir y estar con el Otro, que nos interpela cotidianamente. Pero, como hemos visto, la totalidad totalizante cosifica al Otro. Bajo un horizonte de dominio, la alteridad queda cosificada a “lo mismo”. El Otro es interpretado y utilizado bajo “lo mismo”, la relación comunitaria primaria es rota y subsumida por la totalidad. Por lo tanto lo crítico empieza en “dejar lugar al ser del Otro como otro poniendo en cuestión a la totalidad del mundo [...]”¹³³. Es recuperar al Otro, respetar la alteridad es la esencia y origen

¹³² *Ibid.*, 78.

¹³³ Dussel, *14 tesis de ética*, 9.

de la crítico. Desde el aproximarse el ser humano conoce quien es él para después en la proximidad descubre que hay otros y establece conscientemente el cara-a-cara. La crítica por lo tanto parte de la alteridad.

Pero el origen del ser humano como ser ético parte desde su autoconciencia. Sabe que es él, que hay un tú, el, ella, nosotros, ustedes y que vive dentro de una comunidad. En el libro “ética de la liberación” Dussel expone cómo biológicamente el ser humano se ha ido programado cerebralmente para que haya existencia de una ética. Desde el estímulo más primario hasta las respuestas de las redes neuronales y partes especializadas del cerebro, existen mecanismo sumamente complejos con los que podemos diferenciar la realidad en sucesos, en emociones, sentimientos, en crear un lenguaje, en el habla, etcétera. Basándose en Edelman¹³⁴, describe todo el sistema cerebral para mostrar que desde nuestra corporalidad biológica las posturas dualistas, donde impera la razón, el logos, frente a las emociones y el afecto, tienen un error basado en fundamentos que han ignorado la misma esencia del ser humano como ser vivo.

Entonces la ética no es campo ahistórico, abstracto, eterno sino que se ha dado por la evolución de la vida misma. La ética es la culminación del fenómeno de la vida porque ha permitido al ser humano darle autoconciencia y “sin autoconciencia no hay responsabilidad, y sin ella no hay posibilidad de justicia o injusticia, pretensión de bondad o maldad”.¹³⁵ Con ello la ética no está separada del ser humano, sino que se constituyen, lo define, por eso ver la eticidad y la normatividad como campo separado a lo que es el ser humano no tiene sustento, como lo ha hecho, por ejemplo, el Derecho positivista moderno, y por ende, sus fundamentos a los derechos humanos.

El campo de la ética es el más fundamental porque es el campo existencial donde se actúa cotidianamente. La acción es siempre ética, es práctica, un sistema de acción con sentido. Toda cultura, pueblo, postura filosófica práctica, etcétera, tiene esta ética detrás como fundamento. Pero también el campo de la ética es una teoría en el sentido que busca explicar, clarificar, fundamentar esta visión práctica de sentido. Entonces en este sentido la ética es “una teoría o reflexión interpretativa de la acción humana concreta.[...] analiza, explicita, ordena ese mundo cotidiano practico mostrando su pleno sentido, sentido que se encuentra

¹³⁴ Edelman ha sido pionero en el estudio neurocognitivo de las emociones dándole un papel prioritario para entender la mente humana. Su trabajo ha estado en colaboración y diálogo con varios maestros budistas, por ejemplo: Daniel Goleman, *Emociones Destructivas: cómo entenderlas y superarlas* (Editorial Kairós, 2005).

¹³⁵ Dussel, *14 tesis de ética*, 11.

(como hemos dicho) debajo de todas las acciones que cumple el ser humano.”¹³⁶ Es el campo que se encarga de estudiar los campos en el sentido que la ética no se limita a un campo específico sino que ve la fundamentación de la práctica de los demás campos, por ello se encarga de la normatividad de cada uno por ser intrínseco. Lo ético se subsume en cada campo práctico.

Es en la praxis donde está subsumido lo ético, por lo tanto es posible abstraerlo, y aquí Dussel hace una aclaración importante para este trabajo, ya que la abstracción de una cosa, situación, postura, práctica, principio, etcétera, no significa que no exista, ni que esté separada de algo, sino que es una forma de diferenciar entre los múltiples elementos que constituyen lo abstraible, pero lo abstracto sólo se da en lo concreto del campo específico. Esta abstracción de algo es el principio ético que obliga, que exige su cumplimiento, que lo demanda, que proviene de sí mismo no como mandato externo, en este caso la ética de la liberación es el principio material de la vida. He aquí la importancia de ver cómo la ética puede estudiarse análogamente bajo semejanzas en un campo u otro, en una praxis u otra. Cómo es que estos principios pueden compararse en su sentido mismo, no en su expresión práctica externa donde el principio está subsumido, sino evidenciar y explicitar los principios que hay detrás. Bajo esta aclaración se puede entonces dividir entre principio ético como abstracción y lo normativo como consecuencia de lo ético que implica esta obligatoriedad de cada praxis.

3.3.2 Principio material de la ética

Para la ética de la liberación como crítica a la totalidad y sus principios éticos, tiene un principio del cual procede todo lo demás. Este principio es el principio material. Pero no se comprende sin antes tener en cuenta que la ética de la liberación es una ética de la vida. Se hace por para y desde la vida del ser humano y su reproducción.

El principio material Dussel es muy específico para que no se malinterprete con materialismos ingenuos. La vida humana es desde donde se accede a la realidad, por eso es su principio material universal. Nos dice Dussel:

¹³⁶ Ibid., 13.

“La vida humana no es un fin ni es un mero horizonte mundano-ontológico. La vida humana es el modo de realidad del sujeto ético (que no es el de una piedra, de un mero animal o del alma angélica de Descartes), que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines. Los fines son puestos desde las exigencias de la vida humana.”¹³⁷

La vida humana da los contenidos. A esto nos referimos con principio material. Aclarando: “No tiene nada que ver con lo físico o la existencia material de una mesa. Se trata en cambio del contenido de un acto humano, su materia (no su forma) es lo que opera. [...] Lo material se opone a lo formal, no a lo no físico, espiritual o psíquico.”¹³⁸ Como el ejemplo que da de la enseñanza que su contenido es el acto de transmisión del saber, es decir, el contenido del acto es la finalidad. Pero el para qué es justamente para vivir la plenitud de la vida humana y su reproducción.¹³⁹ Pero esta vida no es una vida individual, sino comunitaria. Se hace y se reproduce desde una comunidad. Así podemos tener este principio material como criterio de verdad práctica y teórica. La obligatoriedad que parte de este principio es la autoconciencia y vida libre de cada ser humano, y su actuar “éticamente debe producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada ser humano, en una comunidad de vida [...]”¹⁴⁰. Esto lo hace un principio universal. Sin la vida ninguna postura, acción, cultura, lenguaje, norma, etcétera es posible. Es el presupuesto que no se puede rebasar, y el deber ser parte siempre desde ahí. Toda postura que ignore este principio, oculta la vida misma, la niega, ya sea para afirmar la suya propia o protegerla, y sin embargo, inconscientemente parte del mismo principio, aunque le faltaría el aspecto crítico de la alteridad.

3.3.3 Principio formal de la ética

¹³⁷ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, vol. 2 (Trotta Madrid, 1998), 129, http://enriquedussel.com/txt/Etica_Santander.pdf.

¹³⁸ Dussel, *14 tesis de ética*, 37.

¹³⁹ *Ibid.*, 38.

¹⁴⁰ Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 2:140.

El principio material es insuficiente para una ética de la liberación. El principio formal se refiere al cómo efectúa el ser humano su práctica. Es aquí donde se dan las formas para que algo se haga. Entonces vemos que ciertas posturas utilizan este principio formal para dar validez a los actos, olvidándose del principio material, es decir, su contenido. Otros pueden cumplir con el principio material, como justificar que protegen a la vida pero se olvidan del cómo lo hacen. Por eso ambos principios son interdependientes.

La importancia del principio formal es que implica la validez de algo, y esa validez antes que nada tiene que ver con el principio material. La validez formal tiene implícito la verdad material que hemos descrito. Después pasa por la aceptabilidad de quienes son afectados, por la comunidad intersubjetiva que aplica los cómo, las diferentes interpretaciones, los modos de actuación, etc. Dussel nos dice que “el principio formal argumenta discursivamente sobre un contenido-de-verdad que permite que su ejercicio no sea vacío, y por ello la validez presupone la verdad. Es un círculo: la verdad condiciona materialmente a la validez, y la validez determina formalmente a la verdad. Se dan, entonces, diversos ejercicios y tipos de racionalidad entrecruzados.”¹⁴¹

3.3.4 Principio de factibilidad.

Este principio lo que propone es ver que tan posible es, bajo los otros dos principios, un acto moral. Si no cumple con un proyecto de vida no es factible moralmente. Puede ser factible instrumentalmente, prácticamente, pero si no cumple con el principio universal de la vida no puede ser posible y valorado como ético. Tampoco si los medios y los cómo, no están en concordancia con este mismo principio de vida. Es decir si la forma de operar no cuida la vida de cada uno de los sujetos ni la vida en comunidad, no es factible. Tampoco es factible si no hay las condiciones. Las condiciones hacen lo existente. Por ello lo factible y operable no es la mera voluntad o la mera pretensión de justicia o bondad del acto ético.

Entonces el tercer principio sería:

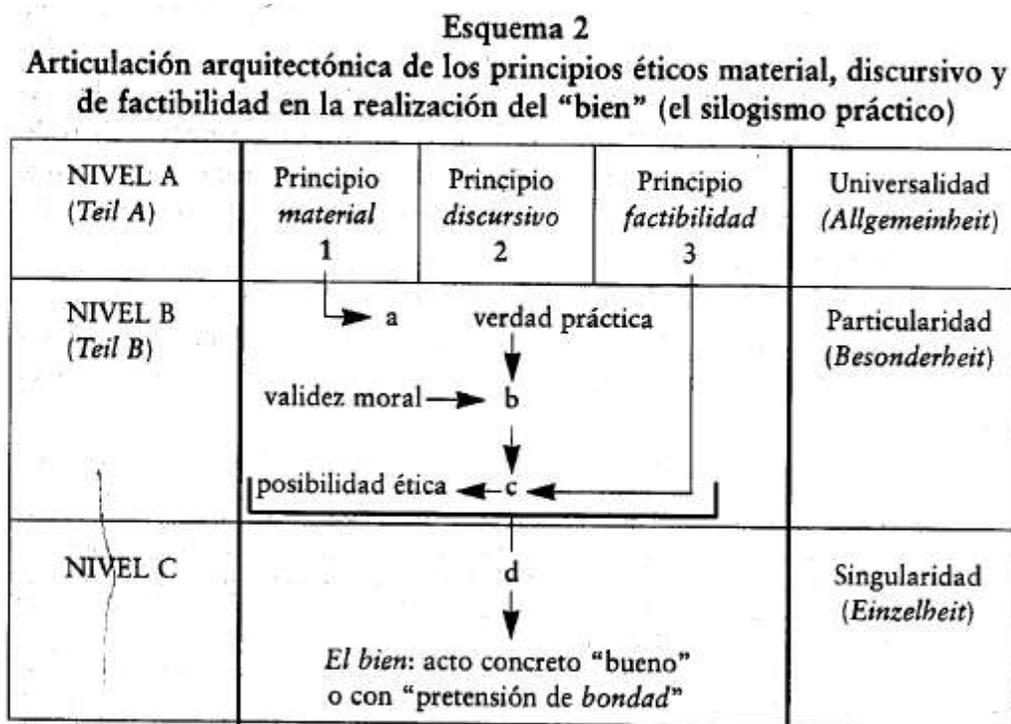
“Tiene pretensión de bondad todo acto humano o institución comunitaria si, y sólo si,

¹⁴¹ Enrique D. Dussel, Eduardo Mendieta, y Juan Antonio Senent de Frutos, *Hacia una filosofía política crítica* (Desclée de Brouwer Bilbao, 2001), 77.

además de la afirmación de vida (primer principio) y por acuerdo de los afectados (segundo principio), son empíricamente posibles según los diversos campos y sistemas que entren en su efectucción concreta”.¹⁴²

Pero entonces hay un problema, ¿cómo saber hasta qué punto algo es posible moralmente? Porque puede ser posible en varios campos e imposible en otros. Dussel nos dice que para que sea moralmente factible debe cumplir con las condiciones mínimas y necesarias. Y quien establece estas condiciones es la sabiduría práctica en comunidad.¹⁴³ Aquí el aspecto de la utopía no es el de un horizonte imposible sino como guía de a dónde ir desde lo posible.

Figura 5.¹⁴⁴



¹⁴² Dussel, *14 tesis de ética*, 64.

¹⁴³ *Ibíd.*, 65–66.

¹⁴⁴ Enrique D. Dussel, Eduardo Mendieta, y Juan Antonio Senent de Frutos, *Hacia una filosofía política crítica* (Desclée de Brouwer Bilbao, 2001), 73.

3.3.5 Pretensión de bondad

La ética de la liberación tiene una pretensión. Cuando se habla de pretensión significa una:

“actitud de espera, de expectativa, de apertura sobre algo todavía no acontecido.[...] El que pretende afirma la verdad que tiene, sin embargo, una posición subjetiva abierta a discusión, al debate, a la posibilidad de que lo que avanza como verdadero sea falseado, refutado, negado.”¹⁴⁵

Dussel en diálogo con Karl Otto-Apel concuerdan que toda proposición en abstracto, en lo concreto es un “acto de habla”. Es comunicación práctica entre sujetos, sujetos que están en una comunidad determinada. Por ello la pretensión de toda proposición como acto de habla está siempre inserta en un consenso comunitario. El que pretende, quiere ser comprendido por el otro. La pretensión de validez está en que el otro lo comprenda. Entonces vemos que los principios de la ética de la liberación tienen una pretensión de comunicación como validez, en este sentido.

Pero Dussel va más allá. Las pretensiones de comunicación implican cuatro pretensiones de validez, para que algo sea válido. Basándose en Habermas, estas son:

La inteligibilidad, es decir que tener en común un lenguaje y códigos en común para que se entienda lo que dice.

La veracidad de lo que se dice. Esto implica expresar la intención sin ocultamientos.

La rectitud como tener en cuenta y aceptar el marco cultural o institucional suficiente para que lo que se dice sea posible.

La verdad, como pretensión de validez. Es cuando lo que se dice es suficientemente argumentado que se presenta ante la comunidad, se da la propia opinión argumentada, y si no se invalida de una u otra forma, se acepta intersubjetivamente y toma parte de los juicios de la comunidad.

Sin embargo para la praxis de liberación, en este caso como ética primera, hay una diferencia entre la pretensión de validez y la pretensión de verdad. La primera constituye que un juicio argumentado aspire la aceptación racional de la comunidad. La segunda en cambio, y este es un punto siempre importante a no dejar de lado, se remite a la realidad misma como

¹⁴⁵ Ibid., 100.

realidad de suyo, en el sentido zubiriano que veremos en la parte de la filosofía de Ellacuría. Esto quiere decir sintéticamente, que la realidad siempre es construida culturalmente, lingüísticamente, en comunidad, etcétera, pero que nuestro modo de aprehenderla es un momento de la realidad y no al revés, que primeramente tiene un proceso anterior a cuando la hagamos totalmente consciente. La realidad la aprehendemos pero sigue habiendo realidad antes de que la interpretemos racionalmente, como la estamos entendiendo comunitariamente en ese momento. La pretensión de verdad es siempre disidente en cuanto que muestra otra forma de acercarse a lo real. Y poco a poco se va haciendo válida, hasta que se haga consciente la comunidad de la falsación que se está marcando desde esa otra forma de ver la realidad. Por ello Dussel nos dice que hay muchas verdades válidas pero que no son verdades verdaderas. Una cosa es que sean válidas porque son aceptadas y consensuadas en la comunidad, y otra que se muestre el contenido veritativo de lo que hay y se hace. Por ello cualquier pretensión de verdad debe estar a tanto y atento a como presenta su pretensión de validez. Y esto en la historia de la filosofía y de cualquier disciplina que se diga científica, marca muchos ejemplos. Sólo con el tiempo la o las comunidades comienzan a darse cuenta de la verdad que mostraba el trabajo de muchos pensadores que fallaron en su pretensión de comunicación para que se haga válido su argumento.

Ahora vemos que tenemos cinco pretensiones, agregando la pretensión de verdad. En el caso de la ética de la liberación, de estas cinco pretensiones hay una sexta, clave para lograr el objetivo de la ética de pretensión crítica que es la liberación. Esta sexta pretensión es la pretensión de bondad. Por bondad Dussel se refiere simplemente en abstracto e intersubjetivamente (es decir también comunitariamente) a lo bueno y de bien. Pero para que se logre esta pretensión de bondad, tiene que lograrse la pretensión de los tres principios morales ya expuestos: el principio material, el formal y el de factibilidad. Los tres están codeterminados. Dussel nos muestra que las diferentes posturas filosóficas y políticas hacen énfasis en uno o dos de cada una pero nunca las tres en paralelo. Para que haya pretensión de bondad debe cumplirse las pretensiones de cada principio. Es por ello que los actos humanos son sumamente complejos, deben verse integralmente, checando y verificando cada principio cómo se va cumpliendo, esto es el acto justo que puede pretender ser bondadoso, que busca el bien. Así como también lo justo es cuando se corrige un punto u otro para lograr la comunión de los tres principios y por ende se cumpla la pretensión de bondad.

Aquí partimos ya hacia la crítica de la moral del sistema vigente. Hemos visto como se

constituye la moralidad de una totalidad dada, que puede tener las pretensiones que hemos visto pero el problema ahora está en que como humanos, cometemos errores y fallas constantemente. Para poder hacer algo a eso, si es que pretendemos la liberación, ya que se puede cometer errores y faltas e ignorarlas y/o querer ocultarlas, es decir cometer actos injustos, es la interpelación del Otro/a.

La ética de la liberación como crítica a la moralidad vigente, tiene que ir más allá de la arquitectónica de la totalidad que hemos explicado. La justicia por eso no es cumplir con los parámetros del sistema moral vigente. Sino que aparte pretende cumplir los cuatro principios, implique la constante corrección tanto de uno mismo como de las instituciones en las que se vive. Es por esto que la ética es responsable, siempre está al tanto de los efectos de sus actos. Ve que actos se están dando y que consecuencias están aconteciendo. Si los actos son corrompidos, se busca corregirlos por mecanismos de la comunidad, si es que existen, sino habría que construirlos.

Pero ahora llegamos a cómo hacer eso, cómo estar consciente éticamente de los errores y corrupciones del sistema vigente para superarlos.

3.3.6 Crítica moral como ética de la liberación: de lo material-formal a lo positivo-negativo

La crítica es la ética. La ética es “el supuesto crítico de todos los horizontes filosóficos posibles”.¹⁴⁶ El punto de partida de una filosofía que pretenda ser crítica y a la vez liberadora, nos dice Dussel: “La vida humana es el modo de realidad del sujeto ético [...] que da el fundamentar la filosofía de la liberación. Desde ella tenemos límites y ordenes de un proyecto existencial, a su vez marca contenidos.” Por eso el contenido que tenemos para la ética es un más allá de lo dado, una transontología. Esto es por qué Dussel llama una metafísica a la Ética de la Liberación.

Ahora veremos que como interpretamos a un mundo, a un sistema, a una totalidad desde lo que es, desde lo que da es lo positivo, pero que eso que es lo dado, detrás esta lo negado, lo oculto, lo oprimido, es decir lo negativo. En este sentido Dussel nos avisa por donde se va a mover la ética crítica.

¹⁴⁶ Ibid., 115.

Hemos visto las categorías que Dussel asume para la Filosofía de la Liberación. En primer lugar el cara-a-cara que conlleva una proximidad. Ese encuentro con el Otro como Otro, donde no se le cosifica a lo mismo de nuestro mundo, sino cuando nuestra comprensión del mundo se rompe. Es aquí cuando el Otro se revela como lo que es. Este es el proceso de la exterioridad. Y este punto es la esencia de la Ética de la Liberación. Anteriormente Dussel en su obra de 1998 puso especial atención en el aspecto material de la ética pero ahora nos dice que “es la cuestión de la exterioridad del Otro/a el momento crítico por excelencia y comienzo de todo discurso de ruptura con la moral dominadora”.¹⁴⁷ Este momento es cuando el rostro de alguien surge y se revela sin mediación. Si no se revela no se le puede conocer. Pero este cara-a-cara es posible si la persona está atenta y a la escucha del Otro, en un estado de apertura, abierto, responsable de la interpelación del Otro. Diría Dussel desde la filosofía semita, cuando se le tiene fe en su palabra. “La ética es el ámbito que deja lugar a la revelación del Otro.”¹⁴⁸ Por ello es responsable, toma cargo del Otro sobre sí mismo.

Sosteniendo una vez más que la ética es primaria y es de donde se parte para la liberación. Es una experiencia sentiente que ve el sufrimiento de la víctima del sistema, se indigna. Es una responsabilidad primaria antes de todo juicio o raciocinio. Es el sentir íntimo de cada uno cuando ve el sufrimiento del Otro. Es la conciencia ética. Aquí vemos que es un punto que comparte con la filosofía de Ellacuría, pero no sólo de él. Veremos que hay diferentes pensadores y filosofías que tratan este sentir íntimo, esta dimensión humana primaria del sufrimiento que sentimos es el punto de partida para generar bienestar. Algunos lo analizarán desde un nivel personal psicológico, otros desde un punto social y político, pero se refieren a lo mismo, es la experiencia del sufrimiento que vemos reflejado en el Otro, y nos hace conscientes del sufrimiento propio, y por ello, importante no dejar de lado, las causas de esto. En este caso Dussel lo ve como causa la totalización del sistema que niega al Otro.

Hago hincapié en este asunto porque es un punto en común, un equivalente homeomórfico entre la Filosofía de la Liberación y el Buddhadharma. Ambas parten del mismo problema básico. Se expresarán en conceptos distintos, uno lo verá desde ciertas dimensiones y campos, otra se enfocará en otras, pero el sentido fundamental es el mismo.

Para la construcción de un mundo nuevo que supere las condiciones de injusticia, se parte de este punto básico porque es el punto inicial de toda crítica. Es el principio de la

¹⁴⁷ Ibid., 118.

¹⁴⁸ Ibid., 120.

negación. Por eso cuando se trata de mejorar las condiciones del sistema vigente bajo los parámetros y categorías de este, por ende, bajo la misma lógica de pensamiento actuante¹⁴⁹, terminamos reproduciendo los mismo, porque no hemos roto el círculo vicioso del sistema que lo hace ser. Seguimos pensando, actuando y sintiendo bajo los mismos parámetros, sin comprender que la ruptura del sistema vigente se va logrando cuando hay una interpelación, una grieta, otro que desconfigura, revela otra lógica hasta ese momento incomprensible. Se parte de la crítica para la generación de otro mundo que se torna necesario ante la corrupción y decadencia vivida del vigente.

El que es interpelado por el Otro, o ve como revelación y no mera manifestación fenoménica. Implica en ese momento “la negación de la negación”, como fuente de creación hacia un nuevo momento positivo.

3.3.7 Principio material crítico

Como vemos la ética tiene como contenido la vida, y ésta es el contenido material de la ética. Dussel nos dice que la materialidad de la ética se refiere a permiten estar vivo. El criterio material que funda la ética es, dicho de otro modo, la requiere de los demás para sobrevivir. Nos recuerda Dussel:

“El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro sujeto humano) teniendo por referencia última a toda la humanidad.”¹⁵⁰

¹⁴⁹ Llamo pensamiento actuante en el sentido de que todo acto y acción humana conlleva pensamiento detrás. No son dos cosas que sucedan por separado. Y esa acción y pensamiento, como nos dice Dussel, tiene detrás una comunidad que nos la ha otorgado bajo las experiencias cotidianas, bajo la práctica cultural del día a día. Es el mismo problema de lugar común, de mal entender la teoría y la práctica como procesos distintos. Con la Ética de la Liberación hemos entendido que es la base de la praxis misma, anterior a toda práctica o formulación teórica. Es el cimiento con el que vamos a pensar, sentir y actuar. O en el sentido zubiriano es lo subyace lo intelectual, afectivo y volitivo.

¹⁵⁰ Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, (Ed. Trotta, 1998), p. 132.

Por lo tanto este criterio material es también un criterio de verdad práctica y teórica. Es lo que llama Dussel la razón ético-originaria¹⁵¹. Estos hechos sólo pueden ser normativos, con lo que es y le es “obligatorio” auto conservarse. Es decir:

“[...] sobre el «hay vida humana» se puede «fundamentar» (racional, practico-material y reflexivamente) el deber ser ético (que puede emitirse como «enunciado normativo» o «juicios éticos de realidad»), con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida de Sujeto ético. Desde el ser-viviente del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia del deber-vivir de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad auto norma y solidaria para poder sobrevivir.”¹⁵²

Este es el fundamento de cualquier praxis, de donde podemos crear proyectos críticos, una realidad corporalmente se asume éticamente porque se experimenta la negación a la vida.

La ética en sentido liberador es este reconocimiento de la negación. Tanto del propio sujeto como de su negación comunitaria, ya que como vimos la posición crítica de la ética de la liberación no es individual ni abstracta, sino que implica comunidades negadas que corporalizan su negación bajo el sufrimiento por no poder tener las condiciones suficientes de una vida digna. Pero lo liberador tampoco es mero reconocimiento sino también es voluntad de liberarse.

Ante esta realidad sufriente que se niega la negación del oprimido, es el amor por la justicia del Otro, la compasión, a padecer con el otro pero no de manera pasiva sino que me implique el crear y el superar ese estado.

3.3.8 Principio formal crítico

El principio formal conlleva los cómo, es decir, los mecanismo en cómo se lleva a

¹⁵¹ *Ibíd.* P. 135.

¹⁵² *Ibíd.* P. 139.

cabo algo. En el sistema vigente es la ley y la legalidad que impone lo justo e injusto, lo que se puede y debe hacer y lo que no. Cuando aplicamos el principio formal crítica, implica ver lo injusto en un sistema que pretende ser justo bajo sus premisas. Cuando negamos esas premisas, negamos la legalidad del sistema porque hemos sido conscientes y hemos vivido la injusticia que encarna. Por eso este principio implica negar a ley injusta, negar la justificación del sistema opresor. La ética en su contenido está por debajo y es anterior a cualquier ley y deber.

El Otro demuestra en su ser sufriente, la falta de legitimidad de la ley. El que niega todo este aparato legislativo implica estar por un momento aislado, es el nuevo enfoque crítico que es verdadero pero todavía no válido en cuanto no se ha consensado en la comunidad. Por ello se requiere de estar atento ante “tiempo del peligro” que Dussel retoma de Walter Benjamin. Ese lapso en medio donde se niega y se tumba la legitimidad de lo viejo, pero aún no está claro lo nuevo ni se ha construido.

3.3.9 Principio de factibilidad crítico

Una vez que se ha negado la opresión del Otro, que se le ha negado su negación, y una vez que también se ha negado lo que legitimaba su negación, queda entonces el primer principio de factibilidad, hasta qué punto se puede volver operante estas negaciones. Es así que Dussel habla sobre el poderío del débil. La debilidad paradójicamente se vuelve la fuerza por medio de la paciencia activa. Se ha perdido el miedo ante el poderío del sistema vigente.

Aquí es cuando el opresor poderoso deja de tener poder ante el débil sin miedo paciente que lo ha desarmado porque le ha quitado sus razones de ser, lo ha desmoralizado. Ya sus premisas, justificaciones y procesos de maldad que lo han oprimido, los rechaza y niega. Es aquí donde la perseverancia toma fuerza. El poder opresor ha perdido sus cimientos.

Estos principios los podemos ver con claridad en los pueblos zapatistas cuando nos hablan de su resistencia. Aquí la palabra resistencia implica antes que nada una primera negación del sistema. Es un no querer las mismas reglas de siempre que no les han permitido vivir dignamente. Es un hartazgo. Después niegan lo que justifica al sistema. La constitución, las leyes y sus reformas hechas ad hoc por el poder opresor, son negadas. Es aquí donde por más de 30 años, los pueblos zapatistas, una vez que fueron desarmando al sistema en sus propias comunidades, auto gestionándose, analizando las cosas, qué pueden hacer, cómo

hacerlo, cómo organizarse, fueron creando su resistencia. Ellos, ellas nos platican que resistir es en cierta manera es tener paciencia y un perseverar. Saben qué no quieren y por ello no se involucran en reproducirlo, sino en desmontarlo. Si en una comunidad zapatista no hay luz y no la quieren tener del mal gobierno, no hay problema saben asumir con responsabilidad esa aparente falta. La tendrán cuando hayan creado sus condiciones y será una luz con dignidad. Ejemplos como este los vemos en los pueblos zapatistas. Nos cuentan cientos de historias sobre como resisten, ya que no se venden ni claudican. Su lucha y dignidad no tiene precio, aguantan pacientemente porque saben que un mundo nuevo los espera, porque lo están construyendo día a día. También por ello, cuando vienen los partidos políticos, las empresas y/o la gente del gobierno a convencerlos y comprarlos con programas sociales, proyectos y demás, no tienen ninguna eficacia porque desde un principio los pueblos zapatistas los han desarmado, desmoralizado. Les han quitado por completo la validez de estos programas y proyectos, saben cuál es la ley que los ampara, saben en que se justifican, y por eso los zapatistas lo niegan. Ya no se creen los cuentos, ni las leyes ni la moralidad que llevan consigo. Por eso al llegar a una comunidad zapatista son inoperantes. Todo su poderío ahí es ineficaz e inútil. Ya no les creen. Este es justamente el poder del Otro que nos habla Dussel, cuando su aparente debilidad quita el poder al poderoso. Le ha quitado su sentido, su cimiento y se derrumba ese mundo ante sus ojos.

3.4 Filosofía de Ignacio Ellacuría

Ahora hablaremos de la filosofía del jesuita español pero radicando gran parte de su vida en El Salvador, Ignacio Ellacuría. Su filosofía forma parte de las llamadas filosofías de liberación, ya que se caracteriza por ser una visión distinta a todas las filosofías europeas-occidentales-modernas, nacida desde Latinoamérica con un compromiso ético con el Otro oprimido.

La filosofía ellacuriana es compleja, tiene múltiples variantes y etapas. Para este trabajo no haremos un análisis a detalle de toda su obra, sino que expondremos sus fundamentos más elementales que nos servirán para exponer una fundamentación de los derechos humanos de manera crítica, teniendo en cuenta a la filosofía de Dussel, con la cual

comparte elementos en común, y el diálogo que se pretende llegar con el Buddhadharmá.

Sabemos que Ellacuría tuvo mucha inspiración y tomó como base la filosofía de Xavier Zubiri. Es importante también conocer las bases de esta filosofía pero tampoco la expondremos a detalle porque no es el objetivo de este trabajo y no nos alcanzaría el espacio. Sin embargo, si hablaremos de ella pero siempre bajo el techo de la filosofía ellacuriana.

Ignacio Ellacuría no hizo una filosofía única, sino que conllevó ciertas etapas, desde sus inicios hasta la maduración de muchas ideas. Para Héctor Samour, el pensamiento de Ellacuría tiene cuatro etapas: 1) de 1954 a 1962 en donde trata de hacer una filosofía más allá de su formación escolástica, tratando temas de vitalismo y existencialismo tratando de formar “una filosofía que exprese el compromiso vital y existencial del filósofo con la búsqueda de la verdad y con su realización en la vida histórica de los seres humanos.”¹⁵³ 2) de 1963 a 1971, en donde estudia y profundiza la filosofía de Zubiri. Ahí descubre el potencial para ir a lo que llamó una metafísica de la realidad que fuera más allá del idealismo moderno pero también de un realismo y materialismo clásico. Aquí empieza a formular el realismo materialista abierto. Su tesis doctoral sobre Zubiri entra en esta etapa. Realiza todo un diálogo con este pensador y va generando una filosofía de la historia de carácter ético y político. 3) De 1972 a 1981, e donde de cierta manera continua con la etapa anterior pero la radicaliza volcándola hacia una filosofía política como tal. Como nos dice Samour “Ellacuría reflexiona sobre la politicidad de la filosofía con el objetivo de hacerla más efectiva en el cambio socio histórico de América latina.”¹⁵⁴ Su filosofía vendría a ser como un logos histórico que busca conocer pero también criticar a su objeto para una transformación más humanizadora. Aquí es donde escribe su obra considerada la más importante “Filosofía de la realidad histórica”. 4) La última etapa hasta su asesinato fue de 1982 a 1989. Aquí ya es una formulación explícita de una filosofía de la liberación con base en la filosofía de la realidad histórica. Retoma el uso de la praxis como momento de la realidad histórica y como inteligencia sintiente, al estilo zubiriano, para que sea praxis liberadora. En esta etapa encontramos sus escritos más políticos, comprometidos con las luchas de liberación y con los derechos humanos vistos de manera crítica.

Ya viendo estas cuatro etapas, nos centraremos en la que más nos compete que sería la cuarta etapa, en donde ya hace uso de su análisis de la realidad histórica para una praxis de

¹⁵³ Héctor Samour, *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, vol. 20 (UCA editores, 2002), 33.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 20:36.

liberación, abarcando en especial sobre los derechos humanos. Aun así tendremos que exponer brevemente sus concepciones centrales para comprender cómo es que llega a su filosofía de liberación y sus análisis.

3.4.1 Realismo materialista abierto

La filosofía base de Ellacuría es el realismo materialista de Zubiri. En él ve una superación del idealismo y una visión de realidad y quien la interpreta, es decir, a la inteligencia. Entonces con una concepción sobre lo qué es la realidad y quien la vive, de Zubiri, Ellacuría desde su tesis doctoral, encuentra el horizonte de sentido adecuado para su estudio sobre la realidad y su transformación.

Había visto que toda filosofía había caído en dos cosas: la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. Esto significa que la inteligencia se le ha reducido a la razón y al logos únicamente, como puro proceso de las estructuras lógico-mentales y no como estructuras de realidad. Y la entificación de la realidad es ver al ente y al ser, aparte como ente cognoscible y estudiable, fuera de la realidad, y se les ha estudiado y guiado hacia lo que deberían ser. El problema es que no radican en la realidad, sino en idealismos, ilusiones.¹⁵⁵ Vemos un punto central y una ruptura con toda la epistemología moderna. Desde un inicio Ellacuría quiere partir de lo que llama realidad. Para ello tiene que estudiar y justificar qué es lo que entiende por realidad, ayudándose con el uso de la categoría de inteligencia. Por ello se basará en la trilogía zubiriana de la Inteligencia Sintiente, en la cual se expone todo el proceso ontológico, ético y epistemológico no sólo de la realidad sino de toda construcción en y de ella. Todo lo que implica ser, estar y hacer realidad.

Por ello esta filosofía ellacuriana está basada en un realismo sui generis, no en un realismo ingenuo ni crítico, en los cuales la inteligencia es “el puente” entre el sujeto y su objeto o viceversa. Aquí más bien la inteligencia está intrínsecamente constituida por la realidad y esta “actualizada” en ella. La inteligencia es actualización de la realidad.

Esta actualización no es algo interpretado, juzgado o elaborado de la realidad, no es posterior a la realidad misma. “Intelegir consiste en aprehender algo como realidad, en

¹⁵⁵ *Ibid.*, 20:47–48. Ver también Ignacio Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en *Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas* (Anthropos, 1989), 169–196.

aprehender las cosas reales como reales.”¹⁵⁶ Aquí la realidad tiene una particularidad zubiriana, que la de “de suyo”. La realidad es de suyo, en el sentido que es en sí misma lo que da de sí. La intelección por tanto es un acto como actualización, aprehensión de la realidad en cuanto de suyo. Esto no implica que en la aprehensión se conoce algo, eso es posterior en cuanto a estructura formal de la realidad. Antes, digámoslo así, se da la aprehensión primaria de lo real. Zubiri lo explica cuando nos dice que la intelección en las filosofías griegas, medievales y modernas, comparaban la intelección con el “darse cuenta”, pero antes del “darse cuenta” hay algo presente en que darse cuenta. Zubiri nos dice:

“en la intelección me ‘está’ presente algo de lo que yo ‘estoy’ dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el ‘estar’. El ‘estar’ es un carácter ‘físico’ y no solamente intencional de la intelección. [...] La unidad de este acto de ‘estar’ en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión.”¹⁵⁷

Entonces la intelección como actualización, implica también el sentir como sensibilidad, no como sentimiento. Es decir aquí se rompe con el dualismo entre la razón y el sentir. Sino que son actos de un mismo proceso, que se distinguen modalmente, aprehensión sensible y la aprehensión intelectual. En la aprehensión se está sintiendo con los sentidos en sí, no con sentimientos.¹⁵⁸

Aquí implica algo de suma importancia que es la cuestión de la verdad. La verdad real es justamente para Zubiri y para Ellacuría cuando la inteligencia y la realidad como unidad se manifiestan y aprehenden directamente como actualización, “es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad”¹⁵⁹. Ello significa que no todo lo real es verdad, sino hasta que se hace intelección sentiente. Entonces en toda la filosofía occidental, la verdad se ha identificado con la objetividad, pero Zubiri nos dice que es una falsedad porque la objetividad es ya una afirmación, pero que hay momentos de intelección anteriores. Por eso cuando se niega y/o oculta la verdad, es cuando se tapa a la realidad

¹⁵⁶ Samour, *Voluntad de liberación*, 2002, 20:50.

¹⁵⁷ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente* (Madrid: Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980), 22.

¹⁵⁸ Ignacio Ellacuría, “La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente”, *Razón y Fe Madrid* 203, núm. 995 (1981): 12.

¹⁵⁹ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 231.

material como actualidad, y se le confunde o yuxtapone con construcciones posteriores ideologizadas. Veremos posteriormente cómo esta cuestión de la verdad se aplica a los derechos humanos.

La sensibilidad por eso es importante que esté presente porque con ella se tiene acceso a la realidad, por ende a lo que es verdaderamente. Es cuando la formalidad de realidad se actualiza. Entonces vemos que a realidad no crea contenidos por la intelección sino que es por una que la otra se actualiza. Samour nos da el ejemplo del calor. No se trata de que haya propiedades de calor en un objeto que calienta, es decir que el objeto al ser aprehendido de propiedad de calentar, sino que es en sí mismo el objeto calentante, que al aprehenderlo con los sentidos es lo mismo su propiedad de calor que el objeto en sí. No hay dos cosas separadas como en la epistemología dualista, sino que es una realidad “calentante”, “algo que calienta de suyo”.¹⁶⁰

Los sentidos a la vez nos dan los diferentes modos de inteligir. Es por esto la importancia de tener siempre presente el sentir en su diversidad ya que nos sumerge a la realidad, mientras más físicamente nos golpean nuestros sentidos, tantos más reales se presentan las cosas.¹⁶¹

Aunque no siempre los sentidos tienen que tener una sola dirección, sino que se pueden aprehender de diferentes maneras, las cuales debemos tomar en cuenta. Jerarquizar unos modos de otros sólo nos cierra a los diferentes modos de realidad. En la mecánica cuántica que nos habla Zubiri, la partícula al ser onda y partícula según se le mida, y aunque no sea visible, se le aprehende, hay una inteligencia sentiente de lo real. Por eso identificar lo visible con lo inteligible es una falsedad¹⁶². Los modos de intelección por los modos de sentir son diversos y habría que tomarlos en cuenta en su realidad.

Es esta inteligencia sentiente la que materialmente se aprehende impresivamente la realidad. Pero este proceso es siempre abierto, no está determinado ya que la realidad no es unidireccional, aunque si es única, el acto es uno pero tiene sus modalidades y sus jerarquías de experiencia, ya que de la aprehensión sentiente le continúan el logos y la razón, que veremos más adelante.

Como vemos el aporte zubiriano de la materialidad a Ellacuría fue central ya que con

¹⁶⁰ Samour, *Voluntad de liberación*, 2002, 20:57.

¹⁶¹ *Ibid.*, 20:58.

¹⁶² Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 105.

ello era posible ver una realidad vital, un realismo material de los pueblos no sólo racional sino biológico psíquico, que permite un entramado complejo de relaciones. Por eso es un materialismo abierto basado en la realidad como tal, antes incluso que una construcción culturalmente condicionada sobre el ser o cualquier otra categoría. Esta materialidad dinámica Zubiri ya la había propuesto en su libro *Estructura dinámica de la realidad*, en donde lo real es de suyo, cuestión que rompe con el escepticismo de la filosofía moderna en donde sólo es posible de conocer el fenómeno y no la realidad, eso implica una prominencia en la interpretación más que en el análisis de lo real. Para Ellacuría este factor no escéptico zubiriano da pie a desenmascarar las justificaciones e interpretaciones naturalistas, positivistas, intelectualistas del sistema hegemónico que mantiene la injusticia y opresión, para después buscar las praxis de liberación. El realismo zubiriano ayudó a Ellacuría a proponer el método de historización y analizar los procesos de ideologización. Esto sólo se comprende complementándolo con la inteligencia sentiente desde el acto de aprehensión físico-intelectivo hasta el logos sentiente y la razón sentiente.

3.4.2 Logos y razón sentiente

Vimos que la filosofía de Zubiri adoptada por Ellacuría busca una filosofía de la realidad. Que esta realidad se estudia bajo la inteligencia pero esta inteligencia no es la que se entiende en las tradiciones filosóficas occidentales, sino es bajo una inteligencia sentiente de la cual Zubiri parte porque analiza que la realidad misma es diferente a la existencia, y como se nos presenta no es el fenómeno en sí, sino la realidad como si misma, “nuda”, por los sentidos que se presentan ante uno. Pero lo que está ante mí, es una unidad con la realidad que la hace posible. “La unidad de estos sentidos está ya constituida por el mero hecho de ser sentires de realidad, por ser modos de aprehensión de realidad”¹⁶³. La inteligencia sentiente es esta unidad, dotada de estructura propia. Por eso el logos y la razón aparecen después, como otros modos de intelección pero siempre condicionados por esta unidad.

Es así que el logos y la razón dejan de ser rectoras del conocimiento, como nos dice Samour: “[...] serán las cosas las que en definitiva den razón o la quiten a la inteligencia [...]” y también Ellacuría:

¹⁶³ *Ibid.*, 110.

“La razón construye el camino hacia las cosas, pero no construye las cosas mismas [...]. La razón es un camino, un método, cuya primera misión es la construcción de su propio camino; y ese camino no es para encontrar la realidad, porque el proceso no acaba sino que comienza en la realidad, sino que es un camino para encontrar fundamento en las cosas”.¹⁶⁴

Si se parte entonces de la razón, forma errónea para Ellacuría, se olvida toda la realidad detrás. Es en la exigencia misma de las cosas como reales que la razón es necesaria. “Son las cosas mismas aprehendidas las que ‘dan que pensar’ y las que hacen inteligir más profundamente lo real”.¹⁶⁵

La inteligencia entonces no es profundizar en la abstracción, sino que es cuando más se aprehende la realidad, cuando más capaz se es aprehendiendo la realidad. Esto no significa que no se utilicen conceptos, abstracciones y demás racionios, sino que son solamente sustantivos, y modos de intelección ulteriores. Así la razón y el logos se muestran necesarios a la realidad porque parten de ella, es su fundamento, por lo que se vuelven útiles. A esto Zubiri le llamó inteligización del logos contrario a la logificación de la intelección.¹⁶⁶

El logos es una forma ulterior de intelección donde se afirma en la realidad, lo que lo hace diferenciador. Cuando el logos se aplica, la persona afirma tal cosa por lo tanto no lo hace con las demás, sabe lo que es algo conforme a algo. Es lo que llama el horizonte Zubiri, como ese limitante de la realidad que me permite saber algo en cuanto algo, lo que genera los campos. Los campos son el ámbito de realidad de donde las cosas se saben conforme a otras que no son. Este es la especificidad del logos, lo que lo hace dualista.

Antonio Salamanca explica hábilmente el dinamismo del logos como decir una cosa desde otra, donde se toma distancia de la cosa como es aprehendida, es decir hay una retracción, para después dar una reversión en donde distanciadamente se intelige la cosa como es en realidad. A partir de ahí se puede hacer un juicio como afirmación de la realidad intelectivamente. El análisis al llevar esto a cabo es correcto cuando los conceptos son

¹⁶⁴ Ellacuría *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri en Samour, Voluntad de liberación*, 2002, 20:63–64.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 20:64.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 20:66.

conformes a los hechos que se quieran aclarar.¹⁶⁷

La razón entonces sería la marcha que se hace desde una cosa real hacia la realidad, es decir, hacia su fundamento. De las cosas que dan qué pensar, terminan por dar razón, creando conocimiento sobre la realidad. La razón entonces verifica, “si hay encuentro con la realidad hay verdad racional (actualización de la realidad en razón sintiente).”¹⁶⁸

Ahora habría que re pensar bajo estas nuevas formas de ver y estar en la realidad, la cuestión de los derechos, que caen una logificación. Ahí lo real y su materialidad quedan subsumidos en el logos que enjuicia, y no al revés como Zubiri y Ellacuría proponen. La realidad es la que hace posible el juicio, la que hace hablar éticamente a las cosas que se construyen como intelegibles, como los derechos humanos que los conocemos hasta que, por desgracia, se violan y vulneran, se rompe su idealización, y se enjuician desde el deber ser hacia el ser, y aquí es importante ver la realidad abierta zubiriana que rompe con esta premisa platónica que ha impregnado nuestro hacer y pensamiento. Por ello el logos y la razón sintiente están regidos a la actualización en la inteligencia de lo real. La razón (y todo lo que se construye racionalmente) da el camino, hace el camino hacia las cosas, es decir es un método de su forma de funcionar, que es diferente a decir que la razón da “razón” a las cosas, como un ideal válido abstracto que hace que algo sea y se acepte, no es un proceso que “encuentra la realidad” sino que parte de ella, la razón “es un camino para encontrar el fundamento de la verdad de las cosas.”¹⁶⁹ La razón de las cosas es una exigencia de la realidad actualizada en la inteligencia. Por ello la inteligencia que más abarque la realidad no es la que tiene mejor argumento lógico, ni más conceptos ni abstracciones sino la que aprehende más realidad. Los conceptos y categorías sirven y tienen mayor potencia cuando no conceptualizan mejor las cosas sino que son más adecuados a la inteligencia sintiente.

3.4.3 Filosofía de la realidad histórica

Ellacuría ve como objeto de la filosofía a la realidad histórica. Si para Zubiri el objeto era la metafísica como realidad unitaria intramundana como estructura dinámica, Ellacuría retoma eso pero lo lleva al campo de realidad que da más de sí, que es la realidad histórica.

¹⁶⁷ Antonio Salamanca Serrano, *Fundamentos de los derechos humanos*, 2003, 115. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=27780>.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 116.

¹⁶⁹ Ignacio Ellacuría *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri* en Samour, *Voluntad de liberación*, 2002, 20:64.

Vayamos por parte en esta síntesis. En primer lugar Ellacuría diferencia a Zubiri de Hegel y Marx, en cuanto a la idealización de los procesos históricos por parte del primero y a la exclusiva materialidad del segundo. Para primero entender la realidad histórica hay que primero ver que para Zubiri el objeto de la filosofía como la realidad unitaria intramundana significa que de lo que debemos estar atentos es la materialidad de lo real en cuanto de suyo¹⁷⁰, no a la formalidad de la realidad, sino a la talidad de lo real, la realidad en cuanto tal y todo lo que ofrece y nosotros lo aprehendemos como hemos visto en el apartado anterior. Por ello la realidad tiene dos componentes: el primero como vimos es esta talidad, que no nos aparta de la realidad, y una trascendente en cuanto las cosas no son dadas sino están dándose.

Entonces el foco de atención no es simplemente las cosas en tanto reales, sino que todo lo real es una unidad, es procesual, toda formalidad es antes una realidad formalizada lo que implica que todo concepto es ulterior a lo real, y éste está actualizado en la inteligencia y de cuenta de toda la dinámica estructural de la realidad¹⁷¹.

Este es un primer paso, por así decirlo. Después tenemos que ver que esta unidad de realidad implica un conjunto complejo de diferencias que no rompen la unidad, sino que la realidad tiene su respectividad, es decir todo es interdependiente, todo es por lo otro y viceversa.

La realidad entonces es estructural en cuanto tiene una unidad, pero también dinámica, no estática, que hace que las partes tengan su propio dinamismo pero integrado al dinamismo de la unidad, aunque diferenciado.

Lo que hace todo este proceso de la realidad sea más que pura dinámica y estructura, es la realización de la realidad. Ellacuría ve a la realidad como un proceso ascendente, en donde se van dando formas más altas de realidad, la realidad da más de sí.¹⁷² Este es un punto clave para entender la realidad histórica, ya que es el punto más alto de la realidad, que claro está, incluye a las anteriores, lo que implica no una superación de lo anterior en el sentido estricto, sino una realización que lo integra, sin las formas inferiores no existirían las superiores, no implica “dejar de ser” lo anterior, sino en elevarlo a una nueva forma de realidad, está incluido pero se manifiesta de otra manera, como la materia que da vida sin

¹⁷⁰ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador, El Salvador, CA: UCA Editores, 2007), 28.

¹⁷¹ *Ibid.*, 30.

¹⁷² *Ibid.*, 38.

dejar de ser materia¹⁷³. Por ende la filosofía histórica es el objeto máximo de la filosofía porque incluye a todo lo anterior conocido, y es el campo donde se dan todas las virtualidades y posibilidades, es la realidad que ha dado más de sí y la más abierta.

Entonces Ellacuría en su obra va describiendo cada peldaño de la realidad, iniciando por la materia y su materialidad presente. La materia más que verla como algo que ahí está estática, como de lo que se conforman las cosas, para Ellacuría es una unidad de elementos en estado constructo, múltiple y una multiplicidad unitaria, dinámica y estructurada, que está posicionada en el espacio-tiempo. Es lo que actualiza la realidad.

Resumiendo la explicación que hace Ellacuría, la materia como dinamismo estructurado posicionado, activo, en movimiento que está dando de sí como despliegue, medido a través de lo que puede dar. Por eso la materia es poder.¹⁷⁴

Para ello Ellacuría da una explicación sobre el carácter biológico de la historia, no como historia natural sino como una realidad constituida y constituyente de vida. No nos detendremos a explicar aquí esta parte biológica, así como tampoco la espacialidad y temporalidad de la historia, para ello hay bibliografía que lo explica con detalle y nos remitimos a ella.¹⁷⁵

3.4.3.1 Componente social y personal de la realidad histórica

Lo que si explicaremos brevemente son estas dos dimensiones de la realidad, que nos permite entender cómo es se conjunta lo social y lo personal. Para Ellacuría lo social no viene después de lo individual, ni se parte de una persona y al juntarse con otras, hacen sociedad. Lo que dice Ellacuría es que lo social es ya estructural en el ser humano, es decir, bajo la formación de la especie hay una disposición estructural como ser social, es el fundamento biológico de la sociedad. A la vez los individuos son constituidos como tales en sociedad. Entonces no es que haya una dualidad individuo-sociedad, sino que ambos son componentes estructurales reales, y formalmente se constituye como lo social. Así la persona se va

¹⁷³ Ibid., 41.

¹⁷⁴ Ibid., 61.

¹⁷⁵ Véase Héctor Samour, *Voluntad de liberación: la filosofía de Ignacio Ellacuría* (Comares, 2003) & Alejandro Rosillo Martínez, *Praxis de liberación y derechos humanos: una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría* (Universidad Autónoma de san Luis Potosí. Facultad de Derecho, Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, 2008). O véase directamente a la obra de Ellacuría Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*.

haciendo por y con lo social, y el mutuo reconocimiento, la interacción y comunicación entre las personas van haciendo realidad posible por lo social. Entonces las personas así como lo social implica parte de su estructura, también pueden irse auto constituyendo. Es lo que Ellacuría nos dice como lo suyo de la persona, la realidad en forma de suidad. En lo que la individualidad y sustantividad deviene en persona, como un grado superior por tener más realidad en sí misma.

3.4.3.2 *La realidad formal de la historia*

Vamos avanzando ahora hacia la realidad formal de la historia. Ellacuría lo expone bajo tres partes: la historia como transmisión tradente, 2) la historia como actualización de posibilidades y 3) como proceso creacional de posibilidades.

La primera parte implica que así como los seres humanos se transmiten propiedades psicoorgánicas de padres a hijos, y existe una transmisión genética, también se les transmite formas de estar en la realidad, estas formas son las tradiciones. La tradición entonces viene siendo cómo se transmite una forma de estar en la realidad con toda su complejidad social. Por lo tanto la tradición primero se constituye, los grupos humanos están en la tradición, se les involucra. Después viene un momento continuante, en donde de la involucración se continua la tradición pero nunca igual al anterior. La tradición tiene estructuralmente el movimiento hacia algo más allá de sí misma, ya que quien la continúa la hace a su manera para que paradójicamente siga siendo. Con ello llegamos al tercer momento que Ellacuría llama progrediente, en el cual cuando se asume la vida realmente implica cambio, es decir, la tradición siempre empuja hacia adelante, es su dinamismo, constituye pero no se queda ahí sino que cambia y se transforma. A esto se llega a entender el carácter también impersonal de la historia. Si bien es cierto que hay personas haciendo historia, la historia tiene un momento que no son las personas en sí, sino que tiene su propia dinámica pero no independiente de ellas, por eso las afecta. Esta afectación es lo impersonal, que sin el dinamismo social no podría darse, esto hace al sujeto de la historia, que es el cuerpo social.¹⁷⁶

Vemos que esta forma concuerda con la filosofía de Dussel, en el sentido que no existe un individuo separado de lo social, es más la persona (ya no un individuo) es

¹⁷⁶ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 500–510.

estructuralmente social, lo constituye pero no lo aprisiona sino que le da las posibilidades de seguir siendo, siempre y cuando activamente se autoafirme. En otras palabras, la persona antes que ser individuo es ser comunal.¹⁷⁷

La segunda parte es la historia como apropiación de posibilidades. Con esto Ellacuría se refiere a que las formas de estar en la realidad son formas de posibilidad en cual las personas saben qué hacer, su acción se convierte en acto histórico porque posibilitan su proyecto en la realidad. El ser humano se posibilita su realización. Actualiza las posibilidades para después apropiarse de ellas.

La tercer parte como proceso creacional de posibilidades implica que la realización histórica es como una cuasi-creación porque ha hecho capaz al ser humano de lo que no tenía antes. Por ello lo central en la historia no es la mera actualización de posibilidades sino en la capacidad adquirida de crear bajo de ellas. La creación es lo que nos lleva a ver la historia como facultad de poder y no como potencia. Se señala esto porque rompe con cierto naturalismo de la realidad, albergado por siglos hasta hoy. Al decir que es facultad significa que es actualidad en el sentido que lo actual está presente en la realidad y no como algo abstracto “inserto” en las cosas como la potencia. Ahora pongamos esta actualidad como facultad de poder de la realidad histórica en la cuestión del Otro. Dussel nos hablaba de la proximidad, este momento car-a-cara. Cuando el otro se actualiza en nuestra aprehensión de su realidad, intelectual, afectiva y volitivamente, es donde ocurre este momento estructural que ilumina nuestra conciencia, nuestra existencia. Cuando históricamente, en el sentido ellacuriano, se nos actualiza la otredad, en ese momento la apertura de la realidad se hace presente, lo que nos devela la falsedad que lo ocultaba. El sistema vigente se desmoraliza, decíamos en el apartado de Dussel, cuando la realidad se hace más realidad con la proximidad.

Es en la realidad histórica donde se actualiza el ser humano. Tanto como persona, como sociedad y como historia es donde converge por lo que es y está siendo. Su realización está presente, en donde la realidad que lo estructura pero es estructurizada puede dar de sí más. Solamente cuando esta realización integral del ser humano es oprimida, cuando al margen de la verdad se pretende realizar (no hay una sin la otra), cuando es negada la realidad integral de la sociedad, de las personas y de su historia como son, es cuando es justo humanizar lo que ha deshumanizado. Aquí ya partimos a la cuestión de la liberación de las

¹⁷⁷ Samour, *Voluntad de liberación*, 2003, 87.

que nos habla Ellacuría, que en principio es un asumir responsablemente la aprehensión sentiente de la realidad. Esto veremos a continuación.

3.4.4 Praxis y liberación

Para Ellacuría, la filosofía de Zubiri implicaba no solamente una forma de estudiar a la realidad, tampoco era un simple cambio de horizonte de sentido para superar al horizonte moderno. También veía que Zubiri adoptaba desde el principio un cuestionamiento ético de la realidad, y que vendría a tomar mucho más sentido con la realidad histórica, ya que Ellacuría nunca quito de la vista a los pueblos latinoamericanos sufrientes, en los que su actualidad en la realidad era fetichizada, negada e ideologizada. Sin embargo como todo dinamismo estructural de la historia, la realidad no puede quedarse como es dada. La realidad histórica nos ha mostrado las posibilidades de seguir siendo, desde lo más biológico hasta lo más social. Es aquí donde la ética está estructuralmente ligada desde lo más íntimo de la constitución humana. En el texto “Fundamentación biológica de la ética” Ellacuría nos dice que solamente en el asumir la realidad es como existe una realización y una humanización. La ética está integrada a la dinámica de la realidad como posibilidad siempre plausible que nos permite seguir viviendo. Entonces no es un acto ulterior racionalizado en sí, sino en la razón es actualizado.

Ante esto, Ellacuría no muestra que en cada punto de la realidad desde la materia, hasta la realidad histórica hay una dinámica actuante, que se puede llamar como praxis. Entonces la praxis, como acción de realidad (la llamaría Antonio Salamanca), en su ulterior forma en la realidad histórica sería la praxis histórica. Ésta se puede entender bajo las estructuras de la historia, es decir, bajo que formas se hace real. Sintetizando, el primer momento estructural es la naturaleza, en segundo lo que el ser humano ha mantenido y producido, en tercer lugar los sistemas de relaciones que se han establecido, y el cuarto los sistemas de interpretación y valoración. Pero ante estos momentos estructurales hay fuerzas que los mueven. Estas fuerzas son: las fuerzas naturales, las fuerzas biológicas, las fuerzas psíquicas, las fuerzas sociales, las fuerzas políticas, las fuerzas culturales o ideológicas, y por último, las fuerzas personales. ¹⁷⁸Todas estas fuerzas son posibilidades “y estas aparecen

¹⁷⁸ Véase el despliegue de cada una con detalle en: Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 565–74.

como tales cuando la respectividad en la cual están las cosas con el ser humano cobra una actualidad determinada.”¹⁷⁹

Este proceso histórico fue llevando a Ellacuría a comprender el dinamismo talativo y trascendental de la historia, lo cual lo explica en tres tesis. La primera tesis explica el dinamismo y la realidad, en la cual la realidad no es devenir, en sentido hegeliano. De hecho Ellacuría hace una crítica a entender la realidad como devenir por medio del ser que se niega y sale de sí. Más bien en el sentido zubiriano la realidad es una unidad coherencial primaria que no es actividad ni movimiento porque “no se trata de lo que hace que algo llegue a ser real, sino cuál es la estructura interna de esta realidad una vez que es real.”¹⁸⁰ Lo real es un sistema de notas, notas que son actualizaciones de lo real no fases momentuales, la unidad de la realidad es una presentividad, un presente pasivo actualizándose. Las notas están interconectadas dando paso a lo que hay de suyo, sin esta interacción no hay realidad actualizándose. Entonces vemos que la realidad si deviene pero “no se hace otra”, sino que es un devenir realista, envuelto en la realidad y no tanto proceso posterior. Por eso mismidad de lo real no está en contradicción con el dinamismo, confluyen. Las estructuras dinámicas dan de sí otras estructuras, es un constitutivo dar de sí. Ellacuría ejemplifica esto con la evolución, y con el caso biológico del fenotipo y el genotipo. La realidad se incrementa a si misma debido al dinamismo que genera diversidad, pero a la vez mismidad de lo que es. Una cosa está vertida sobre la otra, a esto es la respectividad que llama Ellacuría. Todo es respecto a algo: “Ninguna cosa es tal como es, ni posee las propiedades suyas, sino en respectividad con todas las demás.”¹⁸¹

Siguiendo esta lógica, en el ser humano las cosas cobran sentido por la respectividad, porque eso las fundamenta. La esencia que tiene el ser humano es totalmente abierta en el sentido que toda cosa tiene condición de cobrar sentido, por ende es posible de algo. Este horizonte de posibilidades es donde el ser humano se desenvuelve históricamente.

La funcionalidad de la realidad se refiere a que todo es en función de algo, lo que le da sentido de causalidad. Pero esta funcionalidad no se entiende cabalmente sino se ve el poder de lo real. En esta segunda tesis sobre el poder, está una clave que me parece central para comprender la tercera tesis, y posteriormente, el proyecto de liberación de Ellacuría. El poder

¹⁷⁹ Rosillo Martínez, *Praxis de liberación y derechos humanos*, 101.

¹⁸⁰ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 580.

¹⁸¹ *Ibid.*, 587.

de lo real es la “poderosidad”, que se refiere a que el poder radica en la realidad en cuanto ésta posibilita y es impelente, el ser humano acata la realidad.

Ahora llegamos al punto que la realidad se torna praxis histórica. Si el dinamismo de la realidad es algo intrínseco, hace posible la mismidad siendo algo que no es sí mismo como condición. Esto de suyo como suidad, es lo sustantivo, lo que se auto reconoce y por ello se auto posee, que lleva a la creación de lo íntimo. Esto configura la personalización de la persona, por así decirlo. Implica ser sí mismo en la realidad, la dinámica de la libertad, forjando la personalidad es a través de “las posibilidades que se apropia y a las que en esa apropiación da poder sobre sí”. Esto es que el ser humano en la realidad acatándola, se le presente como posibilidades. Pero para hacer las posibilidades es necesaria una capacitación.

Aquí por fin llegamos a la praxis histórica. Praxis entendida como las conexiones dinámicas con la realidad como actividades en sí mismas pero más allá que sí mismas, como cosas nuevas, como transformación y creación de capacidades y apropiación de posibilidades¹⁸². La praxis y el proceso histórico están íntimamente relacionados en cuanto este proceso es productivo y transformativo. Esta actividad con y desde lo real, es el hacerse cargo de la realidad deveniente. Y esta praxis es el criterio que libere de toda mistificación.

La praxis histórica es el momento donde el dinamismo integral de la realidad se expresa en su totalidad. Pero el cambio radical es que la praxis histórica es el horizonte sobre el quehacer.¹⁸³ Por eso se habla de posibilidades y capacitaciones. Es como el ser humano construye la verdad de la realidad y su interpretación. La verdad no es lo hecho, sino que es lo que está haciéndose y volvernos a ello, así como lo que está por hacerse.

Esto implica hacer la verdad, “hacer de aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera”¹⁸⁴

Es en la praxis histórica donde como animal de realidades, el ser humano, pone en actos y hechos bajo la triada de intelección sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente, a la realidad. En una primera aprehensión de la realidad implica un hacerse cargo de la realidad, estar en la realidad para actuar conforme a ella, buscar respuesta acorde a ella. Aquí vemos ya un primer proceso de liberación, del puro estímulo a una responsabilidad primaria.

¹⁸² *Ibíd.*, 594.

¹⁸³ Rosillo Martínez, *Praxis de liberación y derechos humanos*, 102.

¹⁸⁴ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 599.

Con el sentimiento afectante el ser humano carga con la realidad, en el sentido de que siente en sí lo que es la realidad. No es por lo tanto alguien que percibe algo externo, sino que lo trae consigo.

Con la volición sentiente implica un encargarse de la realidad en que la praxis es manifiesta como tal, en donde como ética primera se pueda hacer lo que la realidad demanda y para que se realice.

Pero cabe mencionar que la praxis histórica aunque sea donde se exprese todo el dinamismo de la realidad, no es liberadora en sí misma. Para esto veamos lo que entiende por liberación Ellacuría, y con ello entender cuál sería la praxis de liberación.

Cada momento de la realidad desde lo más básico de la materia hasta la realidad histórica es un proceso de crecimiento de la libertad. En cada momento hay liberación progresiva, desde las estructuras biológicas, pasando por las personales y después sociales. No significa que haya una superación negativa, sino más bien una integración y una trascendencia. La libertad es en la naturaleza y desde ella. El proceso de liberación deviene desde el momento más primario. La praxis histórica de liberación es parte estructural de la realidad en sí. Tampoco significa que esté garantizada. La realidad histórica puede y se ha tornado como lo contrario a su realización, como ideologización y alienación. Por ello la praxis de liberación tiene implícito luchar por la humanización, y lo que habíamos nombrado anteriormente como personalización, cuando el ser humano en las posibilidades y capacidades que se le presentan, puede estar siendo con ellas, que le van mostrando la verdad de la realidad. Esto lo logra aplicando su libertad. Entonces vemos que la liberación es algo integral, está incluida en todos los aspectos de la realidad.

Ellacuría nos habla de cuatro dimensiones de la liberación¹⁸⁵: 1) liberación de las necesidades básicas, 2) liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas deshumanizantes, 3) liberación personal y colectiva de todo tipo de dependencia que impide una autodeterminación plena y 4) liberación de sí mismo, entendida como liberación de nuestras propias condiciones que nos impiden ser con los otros, de realizarnos. Estas cuatro dimensiones tienen una relación directa con la fundamentación de los derechos humanos que veremos en el siguiente apartado. No habría sentido en los derechos humanos si no tomamos en cuenta esta dinámica de la realidad y su proceso de liberación.

¹⁸⁵ Ignacio Ellacuría, "En torno al concepto y a la idea de liberación", *Implicaciones Sociales y Políticas de la Teología de la Liberación, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Instituto de Filosofía, Madrid, 1985.*

Una de las partes más importantes que nos interesan aquí, es que la praxis de liberación en una parte se concreta en una crítica al sistema como ideología dominante. Ahondaremos más en este punto en la crítica a los derechos humanos hegemónicos. Por ahora para explicar la filosofía ellacuriana, la ideología es un elemento estructural para la vida social, de cierta manera es necesaria. Las justificaciones y explicaciones teóricas-filosóficas, son requeridas como guadoras de la praxis, son un momento de ella, para ver cómo es posible la realización y humanización posible. No hay que olvidar que desde la inteligencia sentiente se muestra la ideología como parte de la realidad histórica, y sobretodo es la instancia que muestra cómo está la sociedad en la que se vive. Por eso es tan importante estudiarla, comprenderla, ya que nos indica los criterios con los que se hace la praxis. El problema no es la ideología en sí como forma peyorativa, como encubridora de la realidad, sino verla como estructura estructurante estructurada de la realidad.

Cuando la ideología se torna justificadora de una sociedad organizada de manera desigual e injusta, se distorsiona. Legitima la deformación de la realidad plena. Entonces la ideología se ideologiza, encubre lo que no le conviene al sistema y muestra lo que tiene de bueno, pero siempre bajo un esquema abstracto no real.¹⁸⁶ Es aquí la parte donde la ideologización se capta, cuando el fundamento no es la realidad en su complejidad sino en ideas, creencias, mitos, normas, valores abstractos no verificados en el dinamismo de la realidad en su integralidad.

3.4.5 Historización como praxis de liberación

Para poder desideologizar no sólo la ideología en sí, sino a la realidad histórica deformada, Ellacuría propone y aplica la historización. Significa a grandes rasgos que toda formulación teórica-filosófica se verifique históricamente a través de la praxis. De esas formulaciones a veces formales, a veces abstractas, a veces meramente racionalizadas o inclusive vividas pero no reflexionadas, tienen que referirse a la praxis como condición para hacer verdadero y real lo que estiman.¹⁸⁷ La historización consiste en esto, en verificar desde dónde y cómo históricamente fue posible que algo fuera. Por eso no hay conceptos universales, todos fueron

¹⁸⁶ Ignacio Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía" en *Veinte años de historia de El Salvador 1969-1989*, (San Salvador, UCA Editores, 1985), 49.

¹⁸⁷ Samour, *Voluntad de liberación*, 2003, 305.

concebidos bajo una praxis histórica, por eso hay que develar y revelar esta praxis con todo y su ideología intrínseca. Ver que dan de sí.¹⁸⁸ Pero puede parecer que habría que verificar solamente empíricamente, pero es más que eso. La verificación empírica es necesaria pero antes es la verificación de los fundamentos contrastándolas con las praxis. Es ver la relación de un contenido con una determinada situación o acción.¹⁸⁹ Es así que la historización a grandes rasgos, es una forma de desideologización, y esto es un primer momento de una filosofía de liberación.

3.5 Fundamentación de los derechos humanos desde las filosofías de liberación

3.5.1 Distintas posturas de fundamentación

Sabemos que las fundamentaciones varían de tiempo en tiempo, de postura a postura, por ello existe una gran cantidad de proposiciones, de principios, de argumentos sobre este asunto. Salamanca propone una clasificación de toda esta variedad para tener en claro hacia dónde van unas posturas y donde van otras, qué quieren unas, por qué y qué quieren otras. Como cada postura depende de lo que entiende y cree ontológicamente sobre lo que es el mundo y lo humano, y cómo interacciona para crear y vivir ese mundo que cree, la clasificación lo nombra según este criterio múltiple: la diversidad de posturas sobre lo que es la condición humana.¹⁹⁰

Por un lado T.R.Machan las divide según la capacidad cognitiva del ser humano en 1) no cognitivistas, en donde los derechos son valores, ideales deseados, pretensiones y/o productos de determinada comunidad; 2) cognitivistas, en cuanto los derechos son objetivos y naturales, de manera egoísta con una ética impersonales o explicaciones a la intuición y las creencias. De otra manera bajo el criterio de la historicidad, existen fundamentaciones iusnaturalistas donde los derechos son derechos naturales, objetivos; también hay posturas historicistas-positivistas donde en el proceso histórico los derechos son logros de la voluntad

¹⁸⁸ Para ver con detalle la cuestión de la historización ver: Ignacio Ellacuría, "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización", *ECA*, 335 336 (1976): 425-449 & Samour, *Voluntad de liberación*, 2003, 304-10.

¹⁸⁹ Samour, *Voluntad de liberación*, 2003, 312.

¹⁹⁰ Salamanca Serrano, *Fundamentos de los derechos humanos*, 40.

colectiva y plasmados en normas positivas; y una tercera es una fundamentación bajo la ética, en donde los derechos son derechos morales, requeridos y exigibles para tener una vida digna. Bajo la dimensión moral se pueden clasificar en no morales, es decir que esta dimensión moral no es requerida porque su naturaleza es otra objetiva; en morales formales como posturas que justifican bajo el consenso y nociones constructivistas; y por último bajo esta dimensión moral, se fundamentan los derechos como morales substantivas, en donde hay una operabilidad, un utilitarismo que los justifica.¹⁹¹

Salamanca entonces nos dice que hay tres paradigmas que dominan la fundamentación de los derechos humanos, formalistas de inspiración kantiana: 1) La moralidad de la libertad de Raz, 2) la virtud soberana de la igualdad de Dworkin, y 3) la libertad comunicativa de Habermas.

Pero justamente al ver esta clasificación, el mismo Salamanca nos habla que no es suficiente y que implica una ampliación de la praxis humana, sin dejar nunca de lado la verdad. Por ello otra fundamentación de los derechos empieza con una crítica a las posturas hegemónicas.

3.5.2 Crítica a los fundamentos de los derechos humanos hegemónicos

Actualmente existen diferentes ramas tanto en el derecho, en la filosofía, y en las ciencias sociales en general, que tienen pretensión de crítica, en el sentido que cuestiona el estatus quo de sus mismas disciplinas, de sus efectos, consecuencias y lógicas de operación y fundamentación. Ellacuría ya nos hablaba del papel que tiene la filosofía de liberación. Con ello se refería a que las ciencias y saberes muchas veces han adoptado un papel de justificación del sistema hegemónico, siendo cómplices de la injusticia y opresión vivida. Por ello se requiere hacer un cuestionamiento radical a la ideología dominante. Es en la ideología donde se puede partir para una crítica, ya que ahí es donde las estructuras sociales y las diferentes dimensiones del sistema hegemónico capitalista (economía, derecho, etc.) confluyen y se interrelacionan¹⁹². Pero en la ideología hay una paradoja que tanto Ellacuría como otros pensadores concuerdan: en la ideología no sólo se oculta una realidad mostrando otra, sino que también estando oculta, funciona en lo más evidente y no siempre oculta, sino

¹⁹¹ *Ibid.*, 41.

¹⁹² Ignacio Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, 1985, 47.

fundamenta, da el horizonte de sentido de las prácticas.¹⁹³

En la construcción de sentido y de conocimiento generador de prácticas, detrás hay un factor ideológico. Hay una gama de conceptos, categorías, símbolos, ritos, prácticas, premisas que están constantemente configurando las realidades. Algunas bajo procesos de poder terminan siendo hegemónicas. Ellacuría llama a este proceso como ideologización. Por eso la ideología se ideologiza, entra en un proceso de legitimación de un orden de cosas controlado por intereses de clase y grupos de poder. Y para conocer cómo funciona esta ideologización Ellacuría nos da cinco características del este proceso:

“[...]a) una visión totalizadora, interpretativa y justificativa de una determinada realidad de la que se esconden o se enmascaran elementos importantes de falsedad y/o injusticia; b) la deformación tiene un cierto carácter colectivo y social que opera pública e impersonalmente; c) esa deformación responde inconscientemente a intereses colectivos, que son los determinantes de la representación ideologizada en lo que dice, en lo que calla, en lo que desvía y deforma; d) se presenta como verdadera tanto por quien la produce como por quien la recibe; e) suele presentarse con caracteres de universalidad y necesidad, de abstracción, aunque la referencia es siempre a realidades concretas que quedan subsumidas y justificadas en las grandes formulaciones generales.”¹⁹⁴

Es así que la pretensión de crítica para no caer en este proceso ideologizante, requiere de esta criticidad, como insatisfacción, cuestionamiento de lo que hay, inconformidad, negatividad de la realidad. Pero también como fundamentalidad, que implica la criticidad de los fundamentos dados, y propuesta de fundamentos nuevos, ya que lo que se exige ante la criticidad es la creatividad. De la negación a la afirmación condicionada por ésta¹⁹⁵. Así el pensamiento crítico, dígase en filosofía u otra área de conocimiento, es desideologizante. Este es el método ellacuriano de la historización.

¹⁹³ Cfr. Slavoj Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión* (Fondo de Cultura Económica, 2003).

¹⁹⁴ Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, 1985, 49.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 50.

Esto pretendemos ahora con los derechos humanos. Hemos descrito de manera sintética las filosofías de liberación con esta intención. Que sean campos fructíferos para desideologizar a los derechos humanos hegemónicos, cuestionando sus fundamentos e intentando crear nuevos elementos de crítica, bajo una perspectiva dialógica e intercultural.

Pero antes debemos ver cuáles son las críticas a los derechos humanos hegemónicos, es decir los de tradición europea-liberal, que actualmente rigen, es decir, aquellos derechos surgidos de la burguesía como herramienta para contrarrestar el poder despótico del monarca. Para ello tuvieron que inventar y replantear nuevas categorías. Basarse en una filosofía política bajo una visión ontológica, que pusiera los nuevos parámetros, caracterizado por vivir en un mundo atomizado bajo la propiedad, con contratos sociales, bajo situaciones ideales de habla, es decir, donde el lenguaje logocéntrico fuera el primordial¹⁹⁶. Es así como la burguesía creó a un nuevo sujeto, un sujeto autónomo kantiano, el ideal, sin historia, sin clase ni género, racional, que pudiera ser despojado de toda característica distintiva para que pueda ser universal.

Este tipo de derechos son los que han sido utilizados por los poderes estatales y poderes fácticos, como las empresas transnacionales. Tratados, normas, regulaciones, anexos, etcétera que de manera escrita están de cierta manera regulando las prácticas o dando fundamentos para su interpretación. Pero como vemos, los derechos humanos liberales burgueses son un discurso más sobre lo qué son y por qué son los derechos. Los pueblos que se han resistido a la opresión del capital, los movimientos sociales que exigen se cumplan sus derechos, y todos aquellos que están tratando de vivir y de cumplir sus necesidades contradicen esta praxis de los poderes estatales y fácticos. Cada uno tiene su praxis, en donde van incluidos sus discursos y formas de interpretación. He ahí el debate, que los derechos humanos no son solamente unos, sino que están en constante interpretación y fundamentación, llevan consigo una carga cultural-ideológica de un contexto espacio temporal determinando¹⁹⁷.

Por un lado, Douzinas hace el análisis de este tipo de derechos, viendo cual ha sido su genealogía.

Primero hay que entender que son derechos creados bajo la revolución burguesa que

¹⁹⁶ Costas Douzinas, "El fin (al) de los derechos humanos", *REVISTA IUS (México)* 2, núm. 22 (2016): 311, <http://revistaius.com/index.php/ius/article/view/142>.

¹⁹⁷ Burgos Mylai, *Exclusión del discurso liberal de los derechos*, p. 40-42. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3541/5.pdf> visto 15 de mayo de 2017.

reivindicaba los intereses de ese grupo, en específico la revolución francesa y la norteamericana. Ese grupo se puso como el ideal universal al cual hay que llegar y cumplir. Aquí vemos la primera advertencia.

Segundo, la declaración universal de la burguesía sobre los derechos del hombre, fue el inicio de la soberanía de las naciones como tales. Es decir, la constitución de los estados-naciones se vio justificada por esta declaración universal. Pareciera contradictorio y paradójico, pero no. La universalidad lleva al totalitarismo, ya que, imponer un parámetro para todos, implica borrar las diferencias. Por eso Douzinas nos dice que la limpieza étnica es descendiente de la Ilustración y sus declaraciones.¹⁹⁸

Tercero, los derechos humanos pueden ser la reivindicación de grupos para un verdadero mejoramiento pero, después de ver cómo hacerlos valer, ha provocado que operativamente se usen para lo contrario. Es lo que Hinkelammert llamó la inversión de los derechos humanos.

Cuarto, los derechos humanos liberales burgueses están basados en el humanismo reformulado de la metafísica clásica y el cristianismo. La burguesía creó el concepto de humanidad y con ella, los parámetros de quien pertenecía a la humanidad y quien no lograba ese status. Es aquí donde Douzinas nos dice que no es que haya un ideal abstracto esencial en los seres humanos para que existan los derechos, sino que los derechos humanos según su concepción es lo que hace al ser humano. Ya que somos contingentes, limitados por las condiciones socio históricas. Aquí vemos entonces una crítica al esencialismo y al derecho natural secularizado.

Quinto, tener la postura contraria al universalismo tampoco nos ayuda, ya que ambos llevan a un totalitarismo y una exclusión constante. En ninguno de los dos hay diálogo. Existe un aferramiento a la identidad la cual termina anteponiendo a “la comunidad” a la que se pertenece frente a las demás.

Sexto, mientras los derechos humanos sigan basándose en una noción de individuo, racional, autónomo, están para cumplir las condiciones socio económicas del capitalismo neoliberal, bajo la jurisdicción del derecho internacional. Estos derechos están basados para hacer cumplir los proyectos del individuo, como si fuera algo atomizado. Pero dependen del sistema jurídico operativo de cada nación, y es ahí donde no todos tienen los mismos derechos ni se ejercen de la misma manera.

¹⁹⁸ Douzinas, “El fin (al) de los derechos humanos”, 312–13.

Séptimo, la relación con el otro implica la reformulación de todo el derecho. Esto indica que para la generación de derechos no meramente formales sino materiales, se requiere de la distinción, y yo agregaría de la alteridad.¹⁹⁹

Entonces vemos que los derechos creados desde la revolución francesa y estadounidense en el siglo XVIII, tienen de fundamento el mismo que nuestros días. No haremos aquí una historia de esos derechos, hoy proclamados universales, pero sí hemos mencionado características fundamentales de éstos para saber distinguirlos de los derechos humanos críticos desde las filosofías de liberación.

Los derechos humanos de tradición europea hoy hegemónicos²⁰⁰, de manera sintética, se resume en tres características que se han criticado: 1) Crítica a la pretensión de universalidad abstracta, 2) crítica a la noción de individuo y 3) crítica a la inclusión de derechos patrimoniales como derechos fundamentales, lo que nos lleva a conocer cuáles son los fundamentos de esos derechos que los hacen ser, qué sujeto los detenta, qué protegen y lo más importante a quienes excluye.²⁰¹

Es importante también mencionar que estos derechos parten desde la etapa moderna, que como hemos mencionado, Dussel la rastrea desde la conquista española en 1492. La característica de la modernidad se puede resumir como generar un ser en construcción como modelo para todos y todas, el ser cartesiano. Escobar lo denomina basándose en Francisco Varela, como el ser abstracto, en donde el ejercicio de la abstracción era la base a partir de la cual se podía entender la naturaleza de todo. “Esta tendencia hacia la enrarecida atmósfera de lo general y lo formal, lo lógico y lo bien definido, lo representado y lo previsto, que caracteriza nuestro mundo occidental”²⁰². Es el logocentrismo criticado por Derridá, la creencia de que lo lógico y formal es lo que puede explicar un mundo objetivo, externo, compuesto de entes cognoscibles, en donde el papel de la ciencia y la filosofía es crear una

¹⁹⁹ Ver un análisis detallado de estos puntos en: Costas Douzinas, *End of human rights* (Hart Publishing (UK), 2000).

²⁰⁰ Para aclarar por qué hegemónicos, se refiere a la noción gramsciana en donde la dominación de una clase sobre las demás lo logra por medio de la coerción y coacción a través de mecanismos estatales, mecanismos ideológicos en la educación, propaganda, en los valores y en sí toda praxis que pretenda dominar. En este caso los derechos burgueses, la teoría liberal, ha sido impuesta sobre todos los demás. Es así que la epistemología y teoría jurídica de esta índole ha sido la validada por las comunidades científicas e instituciones estatales e internacionales de producción del derecho.

²⁰¹ ídem.

²⁰² Francisco Varela, *Ethical Know-how: Action, Wisdom, and Cognition* citado en Arturo Escobar, *En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico*, Tabula Rasa, No. 18, Bogotá, 2013, p. 17.

representación lo más fiel posible sobre la realidad. Como vemos es una ontología racionalista-naturalista que trabaja sobre una epistemología objetivista-realista. Y el único ser capaz de lograr eso es el ser humano dotado de razón²⁰³, por lo tanto, esta perspectiva pone al ser humano por encima de todo, en la punta de la pirámide, lo que genera que el mundo “externo” permite ser un objeto instrumental posible de ser racionalizado.

También la modernidad implica la reconstrucción de la noción de naturaleza y humanidad, retomada de los griegos que utilizaron el concepto como parámetro para lo correcto y lo bueno. Esto fue como una rebelión ante la autoridad, ya no se seguía ciegamente a alguien sino que se seguía a lo que había de intrínsecamente bueno en el ser humano, lo que hace humano al humano. Con el tiempo lo intrínsecamente bueno fue retomado por el cristianismo y otorgado a Dios. Los seres humanos tenían de bueno lo que Dios les había dado. Así el derecho natural era fundamentado por Dios, es decir, por los “representantes” de Dios en la tierra, la iglesia. Vemos aquí que “lo humano” venía a ser otorgado por una institución religiosa, todo aquel que no estuviera en su parámetro no era “humano”.²⁰⁴

Después con la secularización de la iglesia y la separación entre el estado y la iglesia, la época moderna, su creación de su sujeto, surge el derecho natural en donde lo bueno y lo humano que exista por Dios, es reemplazado por la naturaleza. La humanidad era tal por su naturaleza intrínseca. Ahora los derechos naturales declarados universales deberían ser el motor de funcionamiento del Estado. El Estado existe para cumplir esos derechos, le dan su razón de existir. Pero no cualquiera podría ser beneficiario de los derechos universales, si no es reconocido por el Estado que para eso estaba. Al ser reconocido alcanzaba “la humanidad” en su ser y por ende sus derechos universales de esa “humanidad”. He aquí una gran paradoja de los derechos de este tipo. Como lo dijo Douzinas en el punto dos sobre la relación entre universalidad y soberanía, así como lo universal termina siendo particular que tocamos anteriormente.

También los derechos fueron consecuencia del aparato técnico productivo de la época. La revolución industrial implicaba una liberalización de la economía, el dejar hacer-dejar pasar. Para darle un marco normativo que protegiera esta dinámica era necesaria la creación

²⁰³ Y el término de razón también será limitado a la noción particular de la razón de la modernidad, instrumental al capitalismo. Ver Guido Galafassi, *Razón instrumental, dominación de la naturaleza y modernidad: la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno*, disponible en url:

http://depa.fquim.unam.mx/amyd/archivero/Galafassi,Razoninstrumental_2418.pdf

²⁰⁴ Douzinas, “El fin (al) de los derechos humanos”, 325–26.

de límites regulatorios. Algo que permitiera la libre participación de los individuos sin que se hicieran daño entre sí. Para ello se requería de una noción de libertad e igualdad. Bajo la propiedad privada creciendo, los grupos se parcelizaron y el individuo fue el elemento central el cual habría que proteger. Por ello, el burgués, el nuevo mercader, necesitó de un derecho liberal que protegiera su dinámica en el mercado que lo hizo ser. La igualdad era igualdad de condiciones en un mercado y ante la ley y los que entraban en ella. Si no estabas en el mercado ni sujeto ante la ley no eras “igual”. La libertad era dejar ser libre al que se adueña de la producción e intercambia, no a cualquier ser humano. Lo que vemos es que esta igualdad y libertad, así como los derechos que se proclamaban, eran universales formales abstractos que terminan siendo particulares impuestos²⁰⁵.

Resumiendo, los derechos humanos hegemónicos surgidos de Europa y Estados Unidos del siglo VIII son abstractos, como significantes vacíos, de pretensión universal formal, individualizados, hechos por un grupo de poder como justificación de su praxis de consecuencias nefastas para la mayoría de los pueblos del mundo. Se han convertido, entonces, en particulares impuestos, generando toda una maquinaria jurídica que se enseña y replica en los centros de producción de conocimiento como las universidades. Su fundamentación liberal ha sido contestada, criticada y resistida por los miles de pueblos alrededor del mundo que justamente han reclamado sus derechos como formas de satisfacer sus necesidades que se les han negado, para poder vivir.

3.5.3 Giro radical en la fundamentación

La fundamentación de los derechos humanos, así como ha sido un terreno dentro de la perspectiva liberal y se puede ver la múltiple bibliografía existente²⁰⁶, también ha sido un fructífero terreno para su crítica pero también en el sentido de propuesta práctica. Por las críticas que hemos sintetizado en el apartado anterior, vemos la necesaria fundamentación de

²⁰⁵ Burgos Mylai, *Exclusión del discurso liberal de los derechos*, p. 40-42 43-51.

²⁰⁶ Puede verse en: Antonio Salamanca, “Filosofía de la revolución”, *Filosofía para el socialismo en el siglo XXI. San Luis Potosí: UASLP-CEDH, 2008* & humanos. Una amplia bibliografía sobre las perspectivas sobre los derechos humanos de corte liberal, desde las fundamentaciones más ortodoxas, las que niegan los derechos humanos e inclusive las más progresistas, por llamarlo de alguna manera, que promueven comunidades comunicativas ideales como Habermas o análisis detallados sobre la acción racional, la libertad, la legalidad, entre otras cosas.

los derechos humanos desde otras perspectivas que nos ayuden a guiar las praxis, y que las praxis también sean guías para afinar la fundamentación que les den sentido para una liberación de un sistema opresor e injusto. La tarea no es fácil, más ante la diversidad de posturas y argumentos como aquellos que proclaman que no se requiere ahondar en los fundamentos sino en hacer prácticos y proteger los derechos²⁰⁷, olvidándose que toda práctica tiene detrás un horizonte de sentido como lo hemos visto en la filosofía de la liberación de Dussel.

El giro radical consiste en que cuando hablamos de “fundamento” no se hace desde la postura de la filosofía occidental desde los griegos hasta Heidegger, pasando por el naturalismo-idealismo-racionalismo- de Descartes, Locke, Hobbes, Rosseau, Kant, Habermas, etcétera. Como nos dice Helio Gallardo esta consiste en designar la causa, la razón necesaria de ser de una cosa, este “logos es la explicación última (y vinculante) de estos derechos.”²⁰⁸ El fundamento desde estas posturas es la causa necesaria, a justificación y legitimación. Es decir metafísicamente sostiene “la verdad y lo bueno” de la cosa en sí. Para estas posturas la cosa en sí es imperceptible, por eso las medicaciones entre las cosas en sí y lo que percibimos como fenómeno, es la razón o la razón empíricamente dada en alguien, es decir en un sujeto. Y como hemos visto esta ha sido la lógica de la modernidad. Veremos que la noción de fundamento desde esta postura es inviable.

También porque las condiciones de vida de la mayoría del planeta están amenazadas no sólo a sobrevivir indignamente sino a incluso a desaparecer. Los derechos humanos si se les ve desde sólo una fundamentación, como la liberal, estaremos imponiendo una visión sobre la diversidad existente, caeríamos en los que nos advierte Dussel, en la totalización, la enajenación y negación del otro como otro. Ahora que veremos otras perspectivas bajo fundamentos radicalmente distintos, poder ver a los derechos humanos como terrenos para la liberación de un mundo injusto y opresor.

Debemos tomar en cuenta a la hora de hablar de fundamentación en ciertos puntos como peligros, ya que son riesgos a caer en errores que podrían tener consecuencias drásticas. Alejandro Rosillo también nos dice que “[...] si no se fundamentan los derechos humanos se corre el riesgo de que sus matrices históricas queden fuera del campo de visión, con lo que se

²⁰⁷ Véase por ejemplo: Norberto Bobbio, “El tiempo de los derechos, Madrid”, *Sistema*, 1991, 114–140.

²⁰⁸ Alejandro Rosillo (coord.), *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico* (México: Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Derecho, 2008), 77.

perdería una instancia crítica.”²⁰⁹ Y así sin fundamentación se vería a los derechos humanos de manera dogmática, a históricos, dados de una vez por siempre para todos, desvinculados de la praxis humana, impositivos como contenido normativo por lo que “terminarían siendo instrumentos de ideologización que justificarían (justifican) la dominación y la opresión de unos países sobre otros, de unas clases sociales sobre otras, de unos grupos sobre otros.”²¹⁰

Por ello se requiere también una instancia crítica que los derechos humanos se verifiquen y se rectifiquen según la realidad práctica de los pueblos. Lo que llama Salamanca la “acción realidad humana”.

Entonces los peligros para la fundamentación²¹¹ son:

El dogmatismo: esto implica que se ha encontrado un fundamento absoluto, que no acepta discusión. Ante ello está el peligro de que un grupo se imponga como el legítimo y como el único al acceso a ese fundamento. Esto nos ha llevado al término acuñado por Ignacio Ramonet, el pensamiento único, que va de la mano del dogmatismo en donde los fundamentos sólo se basan en el pensamiento hegemónico. En este caso el capitalismo neoliberal. Toman sus posturas como las únicas posibles, como una naturalización y absolutización de su postura particular.

Pensamiento débil: la otra cara del dogmatismo es el pensamiento débil que se refiere a un relativismo. Para este caso sería la postura de que debería haber varios fundamentos para los derechos humanos, que podría verse como algo recomendable ante el dogmatismo, sin embargo, el peligro es que se relativice demasiado y se deje de lado la instancia crítica, generando un “todo vale”, sin que la realidad concreta de praxis necesitante de los pueblos sea la guía. Entonces paradójicamente, como lo mencionamos anteriormente basándonos en Douzinas, el relativismo termina en un totalitarismo. Posturas de dominación se justificarían, se impondrían en el juego de “todo vale”. Y ante esta postura tampoco habría auténtico diálogo intercultural, sino una tolerancia represiva, en el sentido de que “se deja hacer”, sin comprensión ni interacción con el otro, muchas veces se termina siendo cómplice de la injusticia y la opresión. Por eso se le nombra “pensamiento débil” porque no hay algo concreto y contundente que fundamente sino algo relativo sin mucho peso, convencional, arbitrario, mera construcción social de las cosas.

²⁰⁹ Rosillo Martínez, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*, 31.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*, 32–42.

Reduccionismo: se puede caer en este peligro cuando al fundamentar sólo se toma en cuenta una u otra de las dimensiones de los derechos humanos. Aquí entran posturas que solamente ven lo jurídico o lo meramente político, sin entrar en discusión sobre la moralidad, la eticidad o inclusive la metafísica de los derechos.

Etnocentrismo: como consecuencia de los tres peligros anteriores, llegamos a la postura etnocéntrica. Así como se pueden reducir los derechos humanos a una sola dimensión, también se le pueden reducir a una sola postura históricamente dada. Es así el caso de los derechos humanos liberales surgidos de Europa. Imponerlos como la postura universal paradójicamente sería vulnerar la vida de los que no tienen esa postura. Y antes que optar por el relativismo, en este trabajo optamos por el diálogo intercultural, como se enriquece una cultura con otras, una filosofía con otras y viceversa.

Ahora veremos una perspectiva desde la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y de Ignacio Ellacuría, que hemos expuesto. Ahora lo que trataremos de hacer es ver cómo esas filosofías pueden aportar elementos fundamentales para los derechos humanos para discutir su sentido y su praxis como forma de liberación.

3.5.4 Fundamentación desde la filosofía de la liberación

En este apartado expondremos puntos centrales que nos hagan inflexionar los derechos humanos desde las dos filosofías sintetizadas más arriba. Con ello podremos tener los elementos de diálogo con el Buddhadharma, para poder analizar los homeomorfismos entre sí.

En este trabajo cuando hablamos de fundamentación, no es desde una postura abstracta, sino desde “el campo del análisis de la realidad humana”²¹² de Antonio Salamanca, el cual ha utilizado la filosofía zubiriana como base, así como también se ha apoyado de Dussel. Por eso nos parece una postura adecuada para construir el argumento para una fundamentación de los derechos humanos.

²¹² Salamanca Serrano, *Fundamentos de los derechos humanos*, 29.

3.5.4.1 Acción de realidad y la vida como principio

En esta realidad humana implica en todo momento la acción. La acción es toda actividad humana constante cotidiana que va hacia la propia vida o a su muerte. Esta acción contiene su “materialidad” es decir su contenido el cual puede verse en una estructura formada por la intelección, la comunicación y la autonomía. También se le puede llamar a estas tres partes estructurales como lo intelectual, lo afectivo y lo volitivo. Esta tridimensionalidad es donde se mueve la acción, y en su dinámica se promueve o degrada en sí misma, es decir, cada acción puede ser realización de la vida o degradación en la muerte.

Pero toda acción es acción de realidad. No hay un acceso inmediato a la realidad como el objetivismo o el realismo ingenuo, pero tampoco hay solamente un sujeto como diría el subjetivismo. Sino que “la acción lo es de una impresión de una realidad ‘de suyo’ en sucesión, y no de impresiones sucesivas con las que formamos ideas.”²¹³ Esto no niega a un sujeto, sino que no le da todo el peso a su subjetividad como tal, ya que la misma subjetividad es conformada por múltiples dimensiones que no depende de ella. Por eso la realidad ‘de suyo’, como lo afirmamos en el apartado de la filosofía de Ellacuría, está dando de sí, a través de que accionamos cotidianamente, condicionada estructuralmente por las estructuras históricas económico-políticas también.

La acción es también acción moral de realidad. Esta moralidad de la acción es una “moralidad física del dinamismo de realización”²¹⁴. Salamanca se refiere a que la moral no parte de la razón meramente ni en una intersubjetividad sino en la actualización misma de la realidad. En su primero momento como aprehensión se entiende como verdad. En su momento afectivo se actualiza como amor, y en su momento volitivo como libertad. Su contrario, es decir, la degradación de la vida como muerte, la realidad se actualiza como escepticismo-cinismo-tiranía.

La moral está antes de la razón y de la misma conciencia. Por ello el dinamismo de la realidad como verdad, amor y libertad es fuente y juicio de las formulaciones racionales de los derechos humanos.²¹⁵ Esta postura no dualista, ya no separa la acción racional de la acción moral. La aprehensión de lo real no es desde la razón, ni solamente de los sentidos, sino desde la inteligencia sentiente, no existe en este punto la dualidad razón-emoción/cuerpo-mente.

²¹³ *Ibíd.* 32.

²¹⁴ *Ibíd.*

²¹⁵ *Ibíd.*

Ellacuría mismo ponía esta cuestión desde el principio. Dussel expone incluso, como hemos mencionado en su aparatado, que también existe una dinámica cerebral afectiva-volitiva antes de la construcción racional.

Esto es fundamental de comprender. Lo que hay es una actualidad de la realidad en sus tres dimensiones (intelectivo-afectivo-volitivo) que funcionan integralmente. Y esto se hace para realización de la vida. El punto de partida es la vida misma que se actualiza en la acción. Esta premisa es la antesala, es lo que hay que tomar en cuenta antes de re pensar las fundamentaciones, aunque esto implica ya un inicio en la fundamentación como tal. Esto cambia radicalmente lo que consideramos un “ser humano” y qué es un “humano”, cómo se define, por ende que se entiendo por “derecho humano”.

Es el principio material del que nos habla Dussel. Sin este principio no es posible todo lo demás. Así los derechos humanos no se les ve como abstracciones o como las posturas formalistas ya sean moralistas o naturalistas, en donde la problemática de los derechos está en sus principios reguladores del deber ser, o en su forma aplicativa concreta para la pretensión moral detrás. Por ello antes de la libertad e igualdad formal de las posturas hegemónicas, está el contenido material de todo derechos humano, que parte de la producción y reproducción de la vida en su sentido integral: intelectual, afectivo y volitivo. Ante esto vemos la diferencia con Habermas, en donde para él la sustantividad de los derechos humanos está en la condición formal “para la institucionalización legal de los procesos discursivos de formación de opinión y voluntad, en los cuales la soberanía de los pueblos asume un carácter vinculante con el objeto de estabilizar expectativas de conducta”²¹⁶. Sin embargo, la materialidad de los derechos es un punto primario de partida, que tampoco significa negar esta formalidad, la cual sería el segundo principio ético de la filosofía de la liberación dusseliana. Para no caer en una postura que este en un solo lado u otro, vemos pertinente tomar en cuenta los tres principios de Dussel, así como la pretensión de bondad como herramientas tanto para el análisis de los derechos humanos como referencias éticas para la creación de nuevas praxis de liberación. Aunado a esto, también está la pretensión de integralidad de Salamanca y Ellacuría sobre la acción humana de la realidad como momento intelectual, sentimiento humano y voluntad, de manera positiva-negativa y exclusiva-respectiva.

El pensar los derechos humanos entonces bajo esta integralidad como forma física de la intelección, con contenido de vida, es decir del acto de estar viviendo los derechos, como

²¹⁶ Ibid. 44.

reproducción de vida o justamente en su negatividad. Entonces vemos radicalmente a lo que se considera un derecho humano, no como una norma positivada de un principio moral o una pretensión, un deseo para o semejante, ni como el resultado de una formalidad que se hace operativa bajo consenso de una comunidad, sino como lo que llamo una vivencia integral como aprehensión de realidad que la pensamos, sentimos, nos afecta y afectamos, y nos da la volición de desenvolvemos en la realidad, es decir acción moral de realidad²¹⁷. Es decir el derecho humano no es posterior a lo que experimento en el momento presente sino un darme cuenta de eso que ya está presente en la realidad afectándome o no. Salamanca con la ayuda de Zubiri nos comenta que esto es un factor para justificar los derechos humanos²¹⁸. Entenderlos bajo la aprehensión de realidad en la intelección como un “estar”. Los derechos humanos son un “estar”, en sentido zubiriano, en la realidad, bajo la acción humana que busque la verdad, el amor y la libertad; o justamente porque esto no se aplica y se “está” en la realidad como escepticismo, cinismo y tiranía.

Otro aspecto central es que los derechos humanos no están separados del sentir humano como inteligencia sentiente. Todo aspecto que se construya sobre los derechos como los conceptos que los delimiten, los hagan operativos, o cuando se positivicen en múltiples formas deben tener en cuenta esta inteligencia sentiente, y también esta pretensión de bondad, como sentires intelegidos, es decir, no como sentimentalismo ni como algo separado de la intelección. Es decir el sentir y la emoción humana es un aspecto descuidado que hay que atender para el fundamento y ejercicio de los derechos humanos.

Ante esto los derechos humanos están justificados en la acción de realidad y no sobre una teoría general o una teoría del conocimiento que discierne sobre lo que se puede saber. Están fundamentados en el hecho de la vida misma. Por eso se atiende a eso, en la acción como praxis de la vida es a donde nos remitimos. Esto nos implica estar atentos a las particularidades de cada acontecimiento, por ello es imposible una teoría general de los derechos humanos, aparte de todos los peligros del universalismo que hemos descrito en apartados anteriores. Sino que se parte de la acción integral volitiva, intelectual y afectiva.

El error y hábito que hemos tenido como sociedad derivada de la colonización y modernidad, es separar. En este caso separar la acción como actos ya sean sucesivos o independientes de sí. Entonces para justificar y fundamentar a la realidad la separamos en

²¹⁷ Ibid. 128.

²¹⁸ Ibid., 117.

aspectos que “tiene”, igual pasa con los derechos humanos. La positivación de éstos deriva en estudios de los actos y aspectos que se dieron en el acontecimiento particular, casi siempre cuando se violan. Esta característica postviolatoria, es la que nos habla Sánchez Rubio, que cuando hablamos de derechos humanos lo hacemos justo cuando han sido negados, y se les examina y justifica en el acto negativo como algo que queremos que sea no fue y aspiramos a lo que debería de ser, lo que ocasiona cierta abstracción como punto de partida y también que el derecho humano queda a disposición del aparato jurídico en el espacio que se esté, y por ende ya toda su complejidad queda reducida y a merced de las relaciones de poder que dominen su postura sobre los derechos humanos.²¹⁹ También esto implica que los derechos humanos se les vean como posteriores al agravio, afectación o perjuicio y no como una capacidad.²²⁰

3.5.4.2 *Desideologización de los derechos humanos*

Teniendo como punto de partida lo anterior, comenzamos lo que varios pensadores han hecho con los derechos humanos bajo inspiración ellacuriana, que es su historización. Ellacuría nombra historización al método para desideologizar. La ideologización es la manera como las clases dominantes abstraen de la realidad histórica categorías y conceptos con los que enmarcan y justifican su dominación. Esto lo hacen con dos mecanismos: el dogmatismo como forma de naturalización de lo que es histórico, es decir, se le despoja de su carácter histórico, contingente, dinámico y social, y se le convierte en algo inmutable, eterno y absoluto. El otro mecanismo es la distorsión idealista que consiste en que las ideas, categorías, conceptos y demás recursos, se les desliga de sus condiciones y prácticas sociales. Esto idealiza y abstrae lo que es hecho por seres humanos bajo condiciones específicas. Esta distorsión a su vez se hace por tres operaciones: el primero consiste en hipostasiar a la razón, dándole un papel absolutizador que puede separarse de su carácter social e histórico y encontrar lo ahistórico, lo natural. Esto lleva a la segunda operación que es justamente fundamentar todo conforme a esa razón. La tercera operación derivada de las anteriores es justificar cualquier comportamiento con respecto al ideal, es decir, que lo que falla es el

²¹⁹ David Sánchez Rubio, *Repensar derechos humanos: de la anestesia a la sinestesia* (España, Ed. MAD, 2007).

²²⁰ Veremos posteriormente esta noción de capacidad de los derechos humanos y también en el siguiente capítulo que el fenómeno de los derechos también implica no sólo su defensa, exigibilidad, justiciabilidad sino justamente la prevención de que los violen y la creación de cultura en torno a ellos.

comportamiento no la lógica natural²²¹.

La historización justamente es revertir eso. Lo que hace es verificar históricamente cualquier formulación. Con esto se refiere a ver en la praxis todo lo que implica, esconde, pretende, descubre. No trata de interpretar y comprender como una hermenéutica de sentido, sino comprender las condiciones histórico-reales que hacen posible ciertas formulaciones²²². Observar lo que dice y como es que lo que dice se comprueba con lo que se hace, genera, provoca. Pero Samour nos dice que no habría que confundirlo con una verificación meramente empírica, sino también en sentido de lo que proclama en una sociedad y tiempo determinado. Más allá de la intencionalidad sino ver los comportamientos y efectos reales, así como salirse de la pseudo-concreción, del sentido común, que va más allá del fenómeno visto. Ellacuría lo dice como ver lo que oculta aquí y ahora el concepto, cómo justifica una realidad aparente que favorece a las clases dominantes²²³.

Después de esa práctica desideologizante, Ellacuría propone que una vez analizada la realidad aparente y negada, se requiere un devenir que sea creativo.

Específicamente con los derechos humanos Ellacuría propone bajo esta historización de los derechos humanos una re conceptualización con las siguientes características²²⁴:

1-Los derechos humanos son una necesidad de la convivencia política y social. Esta necesidad parte de una realidad socio-biológica de la vida.

2-Son una exigencia de una humanidad concreta, física, específica.

3-Son un producto histórico dado por una praxis histórica que refleja una conciencia colectiva.

4-Son aspiraciones naturales en el sentido de la realidad histórica que se van actualizando históricamente. Es decir, como nos decía en el último apartado de su obra "Filosofía de la realidad histórica". La praxis a través de sus posibilidades y capacidades se va desarrollando como realidad que da de sí. Los derechos humanos son ese dar de sí que se hace cargo de la realidad. Por ello este punto se relaciona con el punto dos.

5-Son prescripciones éticas, que según la actitud y hábitud de los grupos sociales humanizan o deshumanizan.

²²¹ Samour, *Voluntad de liberación*, 2002, 20:310.

²²² Héctor Samour, *La filosofía de Ellacuría y el método de historización de los conceptos*, Primer congreso internacional Ignacio Ellacuría, México D.F., 2009, p. 16.

²²³ Samour, *Voluntad de liberación*, 2002, 20:311.

²²⁴ Ignacio Ellacuría, "Hacia una conceptualización de los derechos humanos", *Escritos filosóficos III*. San Salvador: UCA Editores, 2001.

6-Son valores colectivos que aceptan como tales.

7-Son ideales utópicos que presentan algunos grupos y pueblos que permiten, que hemos tratado en el apartado de Ellacuría, la humanización.

8-Son momentos ideológicos de determinada praxis, que pueden ideologizarse.

9-Son derechos positivos en el sentido que están ya normatizados y regulados por ciertas instancias. Aquí cabe aclarar que Ellacuría no deja de lado este aspecto, sino que critica la ideologización cuando los derechos humanos sólo se les ve desde este punto.

10-Son convenciones y contratos sociales y políticos. Tanto entre individuos como entre Estados. Aclarando tomar esto con cautela.

Estos diez puntos fueron elaborados por Ellacuría para un curso sobre derechos humanos en 1989. En ellos se ve primero el énfasis de hacer ver a los derechos humanos desde la realidad histórica. Primero como necesidad, exigencia y praxis para la humanización.

Hemos visto el inicio de una nueva (o nuevas) fundamentaciones de los derechos humanos, bajo otro horizonte de sentido y otra praxis. También podemos observar que este es un panorama en lo general, sin embargo, estamos conscientes que en cada punto se puede ahondar a profundidad. Para los objetivos de este trabajo, consideramos estos puntos básicos como los suficientes para entablar el dialogo con otros horizontes de sentido, en este caso el Buddhadharma. A continuación toca turno de exponer los elementos básicos de esta visión, para después entablar puentes con las Filosofías de liberación aquí expuestas.

4 Capítulo tres. Fundamentos del Buddhadharma.

4.1 Advertencia sobre la traducción.

Antes de iniciar una exposición sobre el Buddhadharma con sus conceptos centrales, las problemáticas y de los temas que trata, es necesario hacer una especie de advertencia sobre la dificultad de comprender una forma de pensamiento que se desarrolló en un idioma y cultura completamente distinto al español y a occidente.

Con esto nos referimos a un problema básicamente de traducción. Las palabras que se usan para referirse de un idioma a otro no son iguales ni significan lo mismo. A veces en español se trata de darle un sentido semejante, darle alguna familiaridad. Pero nunca se le da el sentido totalmente adecuado porque el lenguaje implica un contexto cultural específico que se transmite desde sí mismo. El problema es cuando se quiere transferir ese contexto cultural y sentido específico a otro lenguaje con otra cultura.

Pero también es un problema hacia quién va a recibir la traducción. Nicole Martínez y Mariana Orozco del Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad Autónoma de Barcelona, a través del grupo MarpaTerm²²⁵, han estudiado que hay tres ámbitos de estudio de las personas a las que les llegan las traducciones, en este caso del Buddhadharma²²⁶: 1) el primero es de forma privada, a personas que tienen interés en el Dharma pero para conocerlo intelectualmente, como curiosidad, como exotismo; 2) el segundo ámbito es el académico que es donde se le estudia pero para fines científicos, ya sea de manera lingüística centrándose en las estructuras de la lengua, o de manera más sociocultural que implica no tanto centrarse en la lengua como tal, sino solamente como parte de un todo social; 3) el tercer ámbito es también privado pero para personas que buscan y hacen la práctica del Buddhadharma. Cada ámbito propicia formas de traducción. Para el tercer ámbito hay una suma importancia en cómo se traduce un texto porque implica no sólo el entendimiento intelectual, sino de incorporar toda una tradición viva con su práctica. Ante esto, en este trabajo necesitamos centrarnos en varios ámbitos, tanto académico como el privado de tercer tipo. Esto es así porque no nos parece suficiente una traducción simple de un

²²⁵ Nicole Martínez Melis and Mariana Orozco Jutorán, 'Traducir La Terminología Budista: Del Sánscrito y Tibetano Al Castellano y Catalán' en *La Traducción Del Futuro. Mediación Lingüística y Cultural En El Siglo XXI. Vol. I: La Traducción y Su Práctica*, (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2008), 45–55.

²²⁶ En adelante *Dharma*.

término a otro, ni simplemente dar una idea meramente intelectual. En la hermenéutica diatópica se hace uso del lenguaje original de las filosofías en diálogo porque dan a entender en su complejidad su perspectiva, para no caer en interpretaciones erróneas que podrían verse semejantes pero dicen detrás cosas muy distintas. Esta forma de usar la hermenéutica diatópica usando diferentes lenguas se puede ver en el libro de Raimon Panikkar “La experiencia filosófica de la India”²²⁷, en donde para hacer analogías entre la filosofía Indica con la occidental, tiene que explicar de dónde salen los términos que usa, qué raíz sánscrita tiene y qué significan en un contexto cultural índico.

Aquí haremos un intento de ello. Porque lo que se pretende es dar a entender en su profundidad filosófica y cultural cuál es el sentido que se quiere transmitir. Como muchos términos en sánscrito y tibetano no tienen una literal traducción al español, se pueden usar términos que no abarcan todo su sentido, por eso es necesario dar una explicación, siempre advirtiendo que como todo lenguaje, es interdependiente, es decir, un término se puede comprender por los demás términos que lo complementan. También entender que lo quiere transmitir el Buddhadharma va más allá de los conceptos aunque haga uso de ellos como medio y apoyo.

Tampoco habría que caer en el etnocentrismo y el multiculturalismo de la traducción. Nos referimos con esto a que está a la postura que en el momento de traducir e interpretar el lenguaje, se hace bajo el prejuicio de la cultura en la que formamos parte. La tendencia etnocéntrica conlleva una domesticación “[...] que consiste en apropiarse del concepto original borrando su particularidad al aplicarle un término de la lengua de llegada que remite a un concepto diferente.”²²⁸

En la obra que se citó nos muestran el ejemplo en los textos tibetanos traducidos en el siglo XIX por parte de europeos católicos al traducir el término “sdig pa” como pecado, atribuyéndole una cosmovisión judeocristiana. Pasó lo mismo con la traducción del “Libro tibetano de los muertos” por Evans Wentz bajo la influencia esotérica de la Sociedad Teosófica de Helena Blavatsky.

En el caso del multiculturalismo pasa lo contrario. Los términos se usan de manera exageradamente delimitada, sin ningún tipo de diálogo, que puede llegar a confundirse una

²²⁷ Raimon Panikkar, *La Experiencia Filosófica de La India*, Colección Paradigmas, 16 (Madrid: Editorial Trotta, 1997).

²²⁸ Nicole Martínez-Melis & Mariana Orozco, *Traducir la terminología budista: del sánscrito y tibetano al castellano y catalán*, 5.

palabra con diferente significado según el contexto, al usarla exclusivamente en algo.²²⁹

Pongamos el ejemplo de la palabra “mente”. No nos referimos a lo que la cultura occidental entiende por “mente” en su polisémica acepción, que puede ser interpretada esta palabra como lo que produce el cerebro, como los pensamientos que tenemos, como esa experiencia subjetiva sobre lo que percibimos, o como una construcción social que percibimos personalmente, etcétera. Es más, la cultura occidental en toda su complejidad e historia no tiene un concepto consensuado de “mente”, lo que existe es una variedad de significados según la perspectiva, muchas contradictorias entre sí. En ninguna de estas concepciones se define la “mente” en el Buddhadharma. La mente en esta perspectiva abarca toda la actividad que tenemos en sí como percepciones, sentimientos, suposiciones, sentidos, conocimientos, entre otras cosas. No es que haya una mente como una cosa, ni que se pueda definir desde una perspectiva, sino es el accionar mismo constante momento a momento, que más que una mente, en el Buddhadharma se habla de un continuum mental. Pero este continuum mental tiene diferentes características según el ángulo que se le quiera investigar, porque la mente es el principal foco de estudio del Dharma. Para ello hay diferentes palabras que nombran diferentes características de la mente. Por ejemplo en tibetano para nombrar a la mente ordinaria no entrenada, que percibe, siente, sigue sus hábitos, sus aferramientos, que siente aversión, en sí todos los fenómenos que experimentamos subjetivamente, le llama “sem”. Pero esta mente “sem” no es la mente en sí, sino que es un fenómeno compuesto por una serie de percepciones distorsionadas de lo que es realidad. Para nombrar la naturaleza de la mente se utilizan varios términos sánscritos, en pali o tibetano, dependiendo de la escuela de Dharma. Por ejemplo está el término “Rigpa” como una forma de nombrar a la mente en sí misma como conocimiento tal cual, que tiene la capacidad de conocer y es totalmente clara.

También vemos que el término tibetano de mente, en español, inglés o lenguas occidentales tendría que unir varias palabras, en especial el corazón, en el sentido de lo emocional y sentimental, ya que la mente en el Buddhadharma, y en general en la filosofía Indica, incluye al corazón. Entonces sería como “corazón/mente”. Así no interpretaríamos cada vez que leemos sobre “la mente” como algo meramente intelectual, ni separado de lo emocional, o como algo que ocurre sólo en la cabeza. Y para complementar esto, la “mente” si es un momento a momento, conlleva tres características en las que podemos ver a muy grandes rasgos la visión del Dharma.

²²⁹ Ibid. p. 6.

La primera característica es que la mente es claridad en el sentido que puede conocer algo, como “iluminándolo” metafóricamente hablando. Da la capacidad de conocer, genera un holograma en nuestra experiencia de la realidad que no se puede localizar en ningún lado. La segunda característica es “el darse cuenta” en un sentido no simplista de “estoy consciente” sino de involucrarse con algo. Se da en el mismo punto con la claridad. Se conoce algo y se involucra uno con ello percibiéndolo, sintiéndolo, pensándolo, conociéndolo, sabiendo que es o no, relacionándose. Hay involucramiento cognitivo acompañada de un sentimiento. No implica que uno esté totalmente consciente, también hay involucramiento aun sin que nos demos cuenta conscientemente. Por eso no hay que confundir “darse cuenta” como estar consciente sino como una forma de explicar la actividad de la mente. La tercera característica es que es “mera claridad y darse cuenta”, es decir el “mera” se refiere a que es un único proceso donde no hay ser cognoscente y lo cognoscible como tal, esos son construcciones para nombrar al proceso. Significa que no hay “algo” ahí que conoce, sino que está el proceso y ya²³⁰. Decir que hay un “yo” viendo, conociendo, sintiendo, etcétera, son construcciones compuestas de muchas cosas que les hemos dado identidad independiente, cuando para el Dharma en la realidad no existe nada independiente.

Vemos de manera rápida la complejidad de los términos en el Dharma. Con este ejemplo entonces al usar la palabra “mente”, sepamos algo a lo que nos estamos refiriendo, que va más allá de los términos que usamos cotidianamente, del sentido común, e inclusive de los términos científicos que se han referido en neurociencias o en las ciencias cognitivas.

Trataremos de especificar a qué nos estamos refiriendo con los distintos términos en español que se han usado para describir palabras en sanscrito o tibetano para una mayor comprensión y para un mejor diálogo dialógico. Y si pretendemos hacer el diálogo con lo que se ha llamado “Derechos Humanos”, tenemos que estar muy atentos a lo que nos estamos refiriendo, desde que fundamento, qué perspectiva y bajo que contexto cultural.

²³⁰ Alexander Berzin, *La mente desde la perspectiva budista*, disponible en <http://www.casatibet.org.mx/2016/12/07/la-mente-desde-la-perspectiva-budista/> Visto 15 de junio de 2017.

4.2 Buddhadharma, sus inicios²³¹.

La historia del Dharma comienza hace más de 2500 años. Hablaremos un poco de sus inicios con el fin de conocer de dónde viene y cuál es su especificidad.

Toda historia que haga referencia al Dharma comienza con la historia de Siddhartha Gautama. Hace aproximadamente 2550 años nace en la región de aquel entonces del reino de los Shakya cuya capital era Kapilavastu, lo que ahora vendría siendo el sur de Nepal, nace Siddhartha. Él era miembro de una familia con poder que dominaba ese territorio. Se nombran los Shakyas. Su padre durante toda la vida de Siddhartha lo preparó para que fuera su sucesor. Por ello es lógico que lo fuera a formar con todas las comodidades y con todo lo necesario para que a Siddhartha no le faltara nada. Fue entrenado, alimentado y procurado como un guerrero. En realidad nunca le faltó nada material. Pero Siddhartha comenzó a tener ciertas dudas de su condición, sobre todo cuando empezó a poner atención a la vida de los demás. Primeramente cuando se casó, o lo que era lo semejante en aquel tiempo al matrimonio, después cuando tuvo un hijo. Ante ello continuaron las dudas y Siddhartha comenzaba a ver que algo no estaba bien, ante toda la apariencia con la que se le crio. Se preguntaba por su vida y todo lo que ha tenido y la diferencia que tenía él con todos los demás, sobre todo con gente que no era de una familia de poder dominante.

Siddhartha decidió salir de sus terrenos a explorar la vida afuera de lujos y comodidades. Aquí fue cuando conoció lo que se conocen como los cuatro signos. Fueron cuatro experiencias que tuvo al salir de su reino. La primera experiencia fue cuando vio a un anciano y preguntó a su ayudante que qué le pasaba a aquel hombre. Su ayudante le contestó que era un anciano, alguien que se volvió viejo y que eso le pasará a todo mundo. Siddhartha quedó perplejo ya que nunca se había cuestionado cuando él envejeciera. Después tuvo otras

²³¹ La historia del Buddhadharma tiene un proceso de compartición común. Tanto los maestros budistas como la literatura budista comparten la misma historia de Siddhartha Gautama. En los centros budistas la historia del Buddha es de las primeras enseñanzas y siempre se cuenta con las mismas características. El siguiente apartado está basado en parte de estas enseñanzas que he podido tomar, en libros que se irán citando, así como de documentales que se han hecho al respecto. Sin embargo, en la gran variedad de libros sobre la historia del budismo, ponemos dos como ejemplos en donde se puede consultar más a profundidad sobre el asunto: Ernest Yassine Bendriss, *Breve historia del budismo*, (Madrid: Nowtilus, 2014) & Asvaghosa, *Life of the Buddha*, trad. Patrick Olivelle (New York: New York University Press, 2008). Si se quiere ver una historia contada a manera de novela puede verse el libro de Herman Hesse "Siddhartha". Si se quiere ver las fuentes diversas que han nutrido las biografías de Buddha, que han encontrado los estudiosos del budismo ver: Juan Arnau, *Buda histórico y Buda legendario. Tradiciones hagiográficas de Siddhartha Gautama*, 641-656 (México: Colegio de México, Estudios sobre Asia y África, vol. XLVIII, núm. 3, septiembre-diciembre, 2013).

tres experiencias semejantes pero ahora la segunda fue cuando vio a un enfermo y después a un cadáver. Su ayudante le contestó lo mismo, que eso le iba a pasar a todo mundo. Entonces aun con más angustia al darse cuenta de eso, Siddhartha no sabía qué hacer. La cuarta experiencia vio a un monje, comunes en aquellas tierras, que buscaban de manera ascética algo más que lo material, se les conocía por buscar una verdad más allá de todo lo mundano, algo por decirlo de algún modo, espiritual. Siddhartha le llamó mucho la atención y preguntó que quien era. Su ayudante le contestó que era un monje que busca estar más allá de todo sufrimiento, que busca la verdad y la paz. Entonces Siddhartha vio una pequeña respuesta a su angustia existencial y decidió dejarlo todo y hacerse monje para encontrar una respuesta a su sufrimiento.

Después de seis años entrenándose como asceta, con varios maestros meditadores, buscando una respuesta a su sufrimiento, probó métodos de todo tipo para exponerse físicamente al límite hasta que superara todo dolor. Esas eran las prácticas ascetas de la época que por un lado era absorberse en estados meditativos profundos, y por otro lado, exponerse físicamente a torturas y resistencia extrema con la creencia de sobrepasar todo límite.

Pero Siddhartha no lograba encontrar un alivio duradero. Aprendió técnicas de meditación que logró dominar, se puso al extremo físicamente que casi mora. Hasta que una vez observó a un músico y vio como afinaba un instrumento de cuerdas. Observó que una cuerda muy tensa se rompe, a la vez que una cuerda muy floja no suena. Comprendió que irse de un extremo a otro no iba a funcionar. Fue así que decidió dejar de ser asceta y buscar su respuesta por un camino medio.

Dice su historia que meditó y meditó, analizó y reflexionó todo lo que había aprendido. Estuvo en estados de conciencia muy profundos y decidió sentarse debajo de un árbol bodhi y no pararse hasta que encuentre una respuesta al sufrimiento. Se dice que estuvo 49 días meditando, a costa de varias visiones como una especie de retos. Se le aparecieron demonios, deseos, impulsos, tendencias que lo torturaban constantemente, pero ahora él se sostuvo claro y tranquilo, sin ninguna perturbación. Se dice que así estuvo hasta el día 50 toda una noche hasta que se iluminó. Esta “iluminación” en términos castellanos, es cuando Siddhartha encontró la respuesta al sufrimiento, comprendió la realidad tal cual es. Logró comprender como es la mente tal cual es, cual es el funcionamiento de ésta y cómo de ella se construye el mundo. Es por eso que también conoció cómo es que es la realidad tal cual, sin intervenciones ni interpretaciones de ningún tipo.

Después de lograr este estado mental de no más sufrimiento se dedicó a enseñar el camino que lo llevó a ese resultado. Se dice que enseñó durante más de 40 años a todo tipo de personas en muchas partes de aquellos territorios. Desde ahí fue conocido como el “iluminado”, “despierto”, es decir, el Buddha.

Siddhartha como Buddha entonces no fue un profeta, ni un santo, ni un enviado divino, ni algo semejante, sino un personaje que logró obtener una respuesta a la angustia existencial, qué la provoca y cómo detenerla para estar con auténtico bienestar. Es una de las primeras diferencias con otras tradiciones filosóficas y religiosas. Siddhartha no predicó “una verdad” sino un método de adiestramiento mental. No le fue revelada una verdad, su método no es exclusivo de alguien, es para todo aquel que esté interesado. Por eso el Dharma, tuvo, como toda forma de vida contraria a las costumbres de la época, problemas para asentarse y expandirse. Tuvo altas y bajas, rechazo y aceptación de todo tipo.

La primera enseñanza del ahora Buddha fue lo que se conoce como “Las cuatro nobles verdades”²³² a cinco compañeros que tenía cuando era asceta. A la edad de 80 años aproximadamente muere Buddha, dejando su cuerpo físico, ya que como se verá en el Dharma la muerte es un estado de transición, no un estado final. Después de su muerte, sus discípulos, seguidores y demás, siguieron enseñando el método de adiestramiento mental para un auténtico bienestar que enseñó.

Fue 100 años después que las enseñanzas que se transmitían oralmente, fueron recopiladas en lo que se conoce como el Canon Pali o Tripitaka²³³. En estos escritos fundacionales están las enseñanzas de Buddha que escucharon sus discípulos. Se dividen en tres principalmente: Vinaya Pitaka, que recopila las normas de la comunidad monástica, los Suttas que son las pláticas, enseñanzas e historias del Buddha; y el Abhidharma que son los escritos más sistemáticos de las enseñanzas de Buddha, donde formulan la filosofía y psicología del Dharma.

Con el tiempo se fueron enriqueciendo con más enseñanzas como los sutras Mahayana y los tantras. También según el lugar donde se fue expandiendo el Dharma, las versiones varían en cantidad y secciones. Actualmente hay una diversidad enorme de escritos que se han preservado y comentado con miles y miles de más escritos, alrededor del mundo, en especial en la India, Tíbet, China y Japón.

²³² Véase: XIV Dalai Lama, Las cuatro nobles verdades, (Barcelona: Ed. Plaza & Janes, 1997).

²³³ Literalmente significa “Triple cesta”. Cada cesta contenía un tipo de enseñanza.

Del norte de la India, el Dharma se pasó al sur de Asia. Al norte pasó por lo que ahora es China y después Japón. En el Tíbet hubo un caso especial. El Dharma que logró pasar a Tíbet fueron serie de enseñanzas más específicas de maestros indios. Ahí tuvo un recibimiento muy fértil que logró adaptarse a la cultura tibetana. Entonces fue en los primeros siglos de nuestra era, que comenzó una expansión por todo Tíbet. No fue que hasta el siglo séptimo logró consolidarse y crearse lo que se conoce como budismo tibetano o budismo vajrayana.²³⁴

Pero antes debemos dar una rápida explicación de los diferentes caminos del Dharma. Si bien es un método, ha diferido históricamente en cómo se enseña aunque tenga la misma base.

La primera forma o camino de enseñanza se conoce como Hinayana, es el Dharma más antiguo, el primero y se enseña actualmente en el sur de Asia principalmente. En este camino está la base fundamental de todo el Dharma. El segundo camino se conoce como Mahayana, el cual surge posteriormente del Hinayana y se expandió más en China, Japón, Vietnam, Corea y el Tíbet. En este camino se agregan más sutras del Buddha y escritos de otros maestros. La diferenciación con el Hinayana es que el Mahayana hace énfasis no sólo en una liberación o una iluminación individual, sino en trabajar con y para otros por su iluminación. Explicado de manera muy simplista, el Mahayana se puntualiza más en comprender el estado último de la realidad que es la vacuidad y con ello la compasión, en su sentido más profundo. Por ello por el cultivo de estas dos cuestiones, el practicante Mahayana pretende llegar a ser un Bodhisattva, un ser que se dedicará a ayudar a los demás para su liberación en todo momento, antes que lograr la liberación propia, pero también como una forma de esforzarse en iluminarse para el bien de todos los seres. Por eso las prácticas específicas del Mahayana van enfocadas a este fin.

Digamos también de manera sencilla que el practicante Hinayana en principio busca cesar las causas de su sufrimiento y cultivar las que le permitan su liberación, así alcanzar el estado de Arhat, el cual se le nombre así al que ha podido cesar en sí mismo el sufrimiento. En el Mahayana el énfasis es no solamente ver las causas en uno mismo, sino en toda la realidad, por ello enfatiza el análisis y meditación en la realidad tal cual es, y la comprensión del otro sufriente como él, por lo que enfatiza la compasión como principio rector. Sin embargo, el mahayana incluye al Hinaya, ya que sin la base no es posible lo demás.

²³⁴ Para un detallado recorrido histórico del Dharma ver: Karmapa 900, KTD publication, 2010.

El tercer camino se le conoce como Vajrayana, el cual se desarrolla principalmente en Tíbet. Es un camino que deriva del Mahayana e incluye el Hinayana también. En este hay un carácter más ritual, con elaborados procesos de meditación, estudio y reflexión de la realidad en múltiples aspectos. Se dice es el vehículo más rápido para llegar al estado de Buddha. Sin embargo por su potencia para ello, requiere ciertas iniciaciones y la guía obligatoria de un maestro experimentado que guíe al practicante.

De manera muy escueta²³⁵ hemos descrito los tres caminos del Dharma que se han dado históricamente. Para este trabajo haremos referencia a los fundamentos básicos del Hinayana y elementos más básicos del Mahayana para complementar. Del Vajrayana casi no haremos uso de sus métodos y enseñanzas porque requiere una comprensión de los dos primeros caminos, y el motivo de este trabajo no exponer toda la riqueza del Dharma, aparte porque no tengo la preparación ni la comprensión de este camino.²³⁶

4.3 Fundamentos del Buddhadharma.

4.3.1 Las cuatro nobles verdades

Para comprender las propuestas del Dharma²³⁷, antes que nada debemos conocer cómo es que ve la realidad, cual considera que es la naturaleza de la realidad y sobre todo, su principal interés: ¿por qué sufrimos los seres? Siddharta Gautama lo que buscaba era una respuesta al sufrimiento, después, como cuenta su leyenda, de ver a un viejo, a un enfermo y a un cadáver. Ahí de se dio cuenta de que todos los seres sufrimos de diversas maneras. Su búsqueda era si había una respuesta hacia eso. Lo que descubrió no fue sólo una respuesta, sino toda una exploración sobre lo que era la realidad y cuál era su dinámica.

Los principales fundamentos del Dharma se encuentran en las Cuatro Nobles Verdades, en los cuales en cuatro puntos se sintetiza la visión budista de la realidad y su propuesta. Nos enfocaremos en este apartado en estas cuatro nobles verdades, en las cuales se

²³⁵ Y me disculpo con el público en general por esta exposición, pueden conocer a detalle sobre estos caminos en múltiples enseñanzas en textos y videos disponibles en internet, en librerías especializadas en Centros de Dharma, algunas de estas obras citadas en este trabajo.

²³⁶ Aunque tampoco tengo la preparación ni comprensión total de los otros dos caminos, pero son en los que soy menos ignorante.

²³⁷ Dharma entendido como el camino que Buddha enseñó.

complementan con la visión ontológica del Dharma que se encuentra en lo que se llama “Los cuatro sellos de la realidad”. También con esta exposición se puede comprender mejor los conceptos budistas que han sido traducidos del sanscrito, del pali o del inglés al español, para que no haya malos entendidos, como hemos advertido más arriba.

Estas primeras enseñanzas de Buddha, como dice el Dalai Lama, es necesario relacionarlas con nuestra vida personal. Pero antes de entrar en ellas, es necesario mencionar la premisa central de todo el interés del Dharma. Con esta premisa se tiene mejor entendimiento de por qué se dice tal cosa, o por qué se práctica y cultiva otra.

El Dharma parte de que la búsqueda del bienestar y felicidad es innato en todo ser. A la vez es parte de su naturaleza evitar el sufrimiento y lo que nos daña. El Dalai Lama nos dice: “La felicidad es la meta que todos aspiramos alcanzar y, por supuesto, tenemos pleno derecho de satisfacer dicha aspiración. De igual modo, el sufrimiento es un estado que todos deseamos evitar, y también tenemos pleno derecho de superarlo”²³⁸. La cuestión entonces es cómo es que buscamos el bienestar y la felicidad, y cómo tratamos de evitar el sufrimiento y lo que nos daña. Ahí está el problema que planteó el Buddha. Todos los medios, mecanismos, formas, y todo lo que hagamos en todos los sentidos para tener bienestar y felicidad muchas veces no lo logran. Pareciera haber algo que nunca cuadra. Los sistemas sociales, económicos y políticos que vivimos día con día parecen contradecir esto. Nuestro estado no es siempre feliz pero tampoco es total sufrimiento y dolor. Experimentamos de todo. Pero la premisa del Dharma es radical. Aun el ser más despiadado, en el fondo busca bienestar y felicidad aunque todos sus actos provoquen lo contrario, aunque crea que sus actos le darán satisfacción, no lo logra. Igualmente el ser más bondadoso busca su felicidad y bienestar ya sea ayudando a los demás o de otras formas. Puede que sea feliz en momentos pero puede experimentar episodios dolorosos. La tendencia es la misma.

Aquí llegamos también a un problema básico. Si nuestra tendencia es la búsqueda de la felicidad, ¿A qué se refiere el Dharma con “felicidad? Matthieu Ricard²³⁹, monje budista francés, escribió un tratado sobre la felicidad, en el que describe diversas formas en que se ha descrito a la felicidad.²⁴⁰ Él se pregunta por qué hay tantas y por qué divergen tanto. Pero

²³⁸ XIV Dalai Lama, *Las Cuatro Nobles Verdades* (Plaza Janes SA Barcelona, 2002), p. 37.

²³⁹ Biólogo molecular de profesión, descubrió el Dharma y fue tal su sorpresa que decidió dejar su vida en Francia y fue a Nepal a estudiarlo, convirtiéndose en monje hasta la actualidad. Ha escrito varios libros de su experiencia con el Dharma y de la forma de vida de la cultura occidental.

²⁴⁰ Matthieu Ricard, *En Defensa de La Felicidad* (Ediciones Urano, 2005).

también se cuestiona si existe una felicidad que no tenga nada que ver con lo que hemos estado acostumbrados, es decir, con momentos de placer, con sensaciones agradables, con un bienestar fugaz, con momentos meramente “felices”, sino si existe algo más allá de todo eso momentáneo sino algo duradero que no depende de circunstancias exteriores a nosotros.

Para poder definir esta otra felicidad, Matthieu Ricard nos dice que cuando experimentamos un profundo sentimiento, pero más que sentimiento, un estado de ser feliz, hay una característica común. Aparece cuando no hay conflictos interiores, se pausa el conflicto interno que experimentamos, se siente una armonía con el mundo, se está aquí y ahora, libre y abierto, sin un pasado atormentando ni un futuro ansioso²⁴¹. Pero aun así esa sensación de bienestar puede estar condicionada por múltiples factores. Sin embargo, esto nos da pie a empezar a imaginar a la felicidad inmutable y duradera que se refiere el Dharma. Siguiendo a Matthieu Ricard, la felicidad para el Dharma es:

“[...] un estado adquirido de plenitud subyacente en cada instante de la existencia y que perdura a lo largo de las inevitables vicisitudes que la jalonan. [...] Es una cualidad que sostiene e impregna cada experiencia, cada comportamiento, que abarca todas las alegrías y todos los pesares, una felicidad tan profunda que ‘nada puede alterarla, como esas extensiones de agua en calma bajo la tormenta.’”²⁴²

Pero esta felicidad como bien dice la cita, es un estado adquirido. Implica todo un proceso en la persona. La palabra sánscrita es “sukkha”, pero en los idiomas como el español, la palabra “felicidad” queda corta. Para Ricard la palabra “bienestar” es más adecuada en el sentido no sólo de confort externo o experimentar placeres. Para este estado de sukkha esta implícitamente “ananda”, que en español puede decirse vagamente como “alegría”, ya que este estado de sukkha es un estado pleno de gozo que impregna cada momento. Por ende sukkha está relacionado con nuestra comprensión sobre cómo funciona nuestra mente, sobre cómo interpreta²⁴³. Así pues el Dharma hace énfasis en cómo percibimos las cosas. Ya iremos profundizando en esto.

Volviendo a la cuestión principal, cuando el Dharma dice que nuestra tendencia innata

²⁴¹ Ricard, *En Defensa de La Felicidad*, p. 8.

²⁴² Ricard, *En Defensa de La Felicidad*, p. 19.

²⁴³ Ricard, *En Defensa de La Felicidad*, p. 20.

es buscar la felicidad, se refiere a sukha, pero no lo logramos. ¿Pero por qué, si es natural por qué no naturalmente la tenemos? Aquí hay otro mal entendido con el término “naturaleza”. En el Dharma “naturaleza” no es un concepto esencialista como lo ha hecho la filosofía griega, en especial Aristóteles, y después reprodujeron los demás pensadores occidentales²⁴⁴.

Al decir que es innato significa que es su naturaleza como es tal cual sin estar perturbado por nada. Entonces se refiere más a que todo lo condicionado, todo lo constituido, tiene de cierta manera “perturbaciones”, está totalmente subsumido a causas y condiciones, no es en sí mismo tal cual, pero que sin esas “perturbaciones” se logra conocer como es, pero eso que “es” se refiere a una cesación. Entonces tiene esa naturaleza no esencialista porque no es en sí algo, ni se localiza en algún lado, es más ni siquiera puede decir que ha sido creado. Por ello sukha, tampoco es un estado emocional meramente, no es un acontecimiento condicionado, sin embargo, su naturaleza puede “descubrirse”, como esfuerzo personal, más como cesación del sufrimiento que como haber alcanzado algo.²⁴⁵ Puede parecer perturbador percibirlo así, que no nos imaginamos una naturaleza como esa. Pero justamente para el Dharma el liberarte de todo lo aflictivo y todo lo que perturba tu naturaleza, es la felicidad genuina, es la realidad tal cual es, sin construcciones de ningún tipo. El problema está en que los medios que usamos para obtener felicidad auténtica en el sentido de sukha, no son los adecuados porque seguimos experimentando dolor y sufrimiento en todos los niveles desde personales hasta los sistemas económico políticos.

Con esta aclaración, que se irá complementando conforme vamos exponiendo, pasemos ahora a las cuatro nobles verdades.

4.3.1.1 Primera noble verdad, la verdad del sufrimiento.

Las cuatro nobles verdades fueron la primera enseñanza de Siddharta Gautama. La forma como fueron enseñadas remite a la forma de tratar medicamente una enfermedad. Es decir, primeramente se reconoce que se tiene una enfermedad, se busca su causa, después cual es la solución y posteriormente cómo lograr la solución.

²⁴⁴ En el capítulo dos vimos cómo esta idea esencialista de naturaleza permeaba todos los fenómenos que se percibían y por ello cómo se trataban. Ahí hacemos especial atención a la cuestión de los derechos.

²⁴⁵ XIV Dalai Lama, p. 38.

Siddhartha Gautama cuando se convirtió en el Buddha, comenzó su primera enseñanza hablando primeramente de dukkha²⁴⁶. Algunos autores nos dicen que traducir dukkha como sufrimiento puede malinterpretarse porque nuestra noción de “sufrimiento” puede percibirse como algo meramente negativo y limitado a sensaciones no placenteras²⁴⁷. Dukkha en realidad es insatisfacción constante y recurrente que se manifiesta de forma burdamente, como cuando te pegas con una silla, como más sutilmente, como cuando tenías algo, y al momento que dejas de tenerlo te sientes mal. Dukkha más específicamente se refiere a tres tipos de sufrimiento: el sufrimiento mental y físico, es el más burdo, es lo que experimentamos cuando nos enojamos con alguien, cuando nos herimos físicamente, en fin todo aquello que nos hace sentir mal. El segundo es el sufrimiento del cambio. Sufrimos porque las cosas cambian siempre, no podemos mantenerlas. Es más sutil y hacerse consciente de este sufrimiento implica hacerse consciente de que todo es impermanente, incluidos nosotros, moriremos y ese sentir puede hacernos sufrir constantemente. El tercer tipo es el más sutil. Se refiere al sufrimiento del estado condicionado. Nuestro estado condicionado es creer que tenemos un “yo”, un “ego”, un ser esencial inmutable. Este “yo” es condicionado por cinco agregados: la materia, las sensaciones, las percepciones, las formaciones mentales y la conciencia. Todas son interdependientes y en conjunto nos dan la idea de que tenemos un “yo” sólido que cambie lo que cambie está siempre ahí. Pero lo que nos dice este tercer tipo de sufrimiento es que cualquier experiencia experimentada bajo el “yo” está inherentemente precedida de dukkha. El “yo” nunca se siente satisfecho, siempre busca externamente algo que lo complemente porque siente cotidianamente la separación entre él y los demás. Hay una creencia en una dualidad de base, que hace sentirnos como aparte de todo lo demás. Esa sensación puede ser interpretada como un vacío, una falta. Por eso es difícil estar consciente de este sufrimiento porque tenemos la creencia que somos un “yo” y estamos tan aferrados a él que todas nuestras actitudes, creencias, acciones, pensamientos y emociones son el contenido de este “yo” esencial.²⁴⁸ No nos imaginamos a

²⁴⁶ Dukkha es una palabra sánscrita que se refiere a una falla en el eje de una rueda, por lo tanto, la rueda nunca gira bien. En el Dharma dukkha significa, haciendo una analogía, a que en nuestras vidas hay siempre algo que falla, algo que, pase lo que pase, “siempre tiene algo mal”, como una falta fundamental.

²⁴⁷ David Loy and Miguel Portillo, *Dinero, sexo, guerra y karma: ideas para una revolución budhista* (Barcelona: Editorial Kairós, 2010); Walpola Rahula and Paul Demiéville, *Lo Que El Buddha Enseñó* (Kier, 1990) <<http://www.academia.edu/download/34006417/63459007-lo-q-buda-enseno.pdf>> [accessed 2 January 2017].

²⁴⁸ Dalai Lama XIV, *Las cuatro nobles verdades* (Plaza & Janés, 1998), 48–53.

nosotros mismo sin un yo y sin un pensamiento dual. Experimentar así la realidad es lo que se llama “samsara”. No es un lugar, sino una actitud mental. Esto nos lleva a la segunda noble verdad.

Esta primera noble verdad de lo que nos habla es de que si no estamos conscientes de nuestro sufrimiento inherente, si no conocemos nuestra condición de vida actual, es más, si seguimos viviendo como si no sufriéramos y si sufrimos, automáticamente lo que hacemos es reaccionar de tal forma para ocultarlo, someterlo, no sentirlo, reemplazándolo con placeres, etcétera, no sentiremos la necesidad de querer arreglarlo, de hacer algo al respecto para tratarlo y trascenderlo. Por eso el sufrimiento en el sentido que explicamos más arriba, se le ve como una enfermedad en el Dharma, y “[...] para que una persona enferme se recupere, el primer paso es que ésta conozca su dolencia; de lo contrario, el deseo de sanar jamás emergerá”²⁴⁹. Esta verdad conlleva a una fuerte convicción de que se puede superar la enfermedad porque ya se le conoció y se quiere conocer porque se tiene para poder curarse.

Pero antes de pasar a la segunda verdad noble, complementaremos la cuestión del sufrimiento con los “Cuatro sellos de la realidad” los cuales nos dan el terreno sobre en dónde estamos viviendo y como permean la realidad los tres tipos de sufrimiento que ya mencionamos. Estos cuatro sellos son: 1) Todas las cosas compuestas son impermanentes, 2) todas las cosas carecen de existencia inherente, 3) todos los fenómenos contaminados son de naturaleza de dukkha y 4) Nirvana está más allá de todo concepto y es paz verdadera. Como nos dice Dzongsar Khyentse Rinpoché, estos cuatro sellos son llamados así porque confirman la autenticidad de algo, no deben ser tomados metafóricamente ni místicamente sino literalmente, tampoco son preceptos ni mandamientos, no implican una moralidad en sí, no refieren a “lo bueno ni malo” de la realidad. Han sido esclarecidos a través de la sabiduría, como veremos después en la propuesta fundamental del Dharma, ya que el estado de Buddha es sabiduría en sí, sólo a través de la sabiduría se puede cortar las causas del sufrimiento, pero no llega nomas porque sí, para ello hay métodos, lo veremos en la cuarta verdad noble.²⁵⁰

La importancia de comprender tanto las cuatro nobles verdades como los cuatro sellos es generar lo que se denomina “visión correcta”, es la visión contraria a la ignorancia que nos mantiene atados al samsara, es decir, a la dinámica que nos genera sufrimiento constante y recurrente. Por eso es de suma importancia generar y mantener esta visión correcta. A la vez

²⁴⁹ XIV Dalai Lama, p. 39.

²⁵⁰ Rinpoche, Dzongsar Khyentse, *Tu También Puedes Ser Budista* (Barcelona: Kairos, 2008), pp. 11–12.

bajo esta visión fundamental es la que determina nuestra motivación y acción.

El primer sello nos dice que todo lo compuesto es impermanente. Lo que nos dice que todo lo que existe está condicionado, es decir, tiene causas y condiciones que lo determinan, por eso está en constante cambio. Si no comprendemos esto, sufrimos queriendo que las cosas sean permanentes.

El segundo sello nos dice que todas las cosas carecen de existencia inherente. A lo que se refiere es que no es que no haya nada como erróneamente se puede llegar a creer, sino que todo lo que existe no tiene existencia independiente, no existe por sí misma. Más que una cualidad de la realidad es un aspecto que niega la cualidad de independencia a la realidad²⁵¹. Por ello el Dharma niega la existencia de un alma o un espíritu en los seres, como algo aparte de todo que no cambia y que se mantiene.

El tercer sello nos dice que todos los fenómenos contaminados son de naturaleza de dukkha, es decir contienen los tres tipos de sufrimiento. A lo que se refiere con “contaminados” es que son todos los fenómenos que han surgido bajo la lógica del samsara, bajo la lógica de las causas de sufrimiento, que se verán en la segunda verdad noble. Por eso esperar felicidad, satisfacción, bienestar, la budeidad a través de estos fenómenos es imposible por lógica. He aquí la importancia también de comprender el contenido de todo lo que experimentamos, en especial las emociones.

El cuarto sello lo que nos dice es que el nirvana no se puede explicar con conceptos y es la paz verdadera. Es decir el estado de Buddha, el nirvana, es donde ya no se genera sufrimiento, no es la felicidad que entendemos comúnmente, es la completa liberación, es haber entendido los tres sellos anteriores, las causas de sufrimiento y por supuesto, practicar el camino que nos lleve a esto.

Un punto importante es que tanto los cuatro sellos como las cuatro nobles verdades no son cuestiones abstractas ni se siguen ciegamente. Siddharta Gautama antes de morir se dice que les dijo a sus discípulos que no lo sigan a él, sino a las enseñanzas, y que se cuestionen todo hasta que tengan una experiencia auténtica. Es decir Dharma es fundamentalmente práctico, no se trata de crear una gran teoría, ni una escuela filosófica o semejante, sino de practicar en la cotidianeidad, en aplicar las enseñanzas.

²⁵¹ Es una característica mal interpretada sobre la noción de vacuidad en el Dharma, en lo que traducen como “vacío” en español. Para una profunda reflexión sobre ello está disponible el curso a cargo de la monja budista Thubten Chodron, “Los cuatro sellos de la realidad y el Sutra del Corazón” en la página institutobuddhadharma.org.

Pasemos ahora a la segunda verdad noble.

Figura 6. Esquema de la dinámica del samsara.²⁵²



4.3.1.2 Segunda noble verdad, las causas de dukkha.

Buddha dijo que nuestro sufrimiento no es inherente a nosotros, no forma parte de nuestra naturaleza²⁵³. Como todo lo existente, el sufrimiento es compuesto, condicionado, insustancial, interdependiente e impermanente. Es decir esta insatisfacción constante y recurrente manifestada de forma burda, o con el cambio o como una falta esencial en uno, tiene causas. Hay una causa fundamental, más no última, y dos derivadas de ella. La primera es lo que se ha traducido como “ignorancia”, el término en sánscrito es “avidya”. Pero aquí nos referimos no a la ignorancia común y corriente de “no saber algo”. Sino a que no sabemos cómo son las cosas realmente ¿y cómo son las cosas realmente? Son impermanentes, insustanciales, interdependientes y compuestas. Pero la ignorancia fundamental es verlas distorsionadas. Se ven así, como no son, porque tenemos en nuestra raíz la mente dualista,

²⁵² Fuente: Elaborada por Lama Jinpa Gyamtso en el retiro de “Ngöndro: prácticas preliminares comunes.” Noviembre 2014, San Luis Potosí.

²⁵³ En la página siete hemos expuesto el sentido de “naturaleza” a la que se refiere el Dharma.

que separa el yo con lo demás. Ese “yo” vive a través, como lo llama Walpola Rahula, de una “sed de”²⁵⁴. Esa sed busca satisfacerse constantemente, busca tener siempre un fundamento para existir, porque se siente carente de, separado, tiene que justificarse constantemente. Esta sed es la causa más palpable del todo sufrimiento y la causante de la continuidad de los seres en la ciclo del samsara. Para ello genera dos actitudes que permean todas nuestras acciones: el apego y la aversión.

Como creemos que somos un “yo”, en un mundo dual y creemos que tenemos una necesidad constante, una sed que quiere ser satisfecha. Esta sed que a veces no tenemos idea de qué quiere, tiene los estímulos de nuestro mundo y cuerpo, buscando lo más inmediato como es la experiencia placentera que le generan momentos de bienestar y satisfacción relativa. Es decir hay una sed de placeres. Esta sed provoca apego a esos placeres, pero también provoca apego a ideas, personas, experiencias o cualquier cosa que le dé cierto bienestar momentáneo. Entonces está el apego por aquello que queremos conservar y el deseo por aquello que queremos conseguir. Pero la consecuencia de este apego surge paralelamente la aversión. Por un lado la aversión que quiere evitar cualquier experiencia desagradable, y por otro, la hostilidad que quiere rechazar cualquier experiencia desagradable.

El sufrimiento del apego es cuando no conseguimos lo que queremos y cuando perdemos lo que quisimos. El sufrimiento en la aversión es cuando situaciones desagradables son inevitables y lógicamente no las podemos evitar ni rechazar. Esas actitudes generan más apego y más aversión. Así se vuelve un círculo vicioso durante toda la vida sin poder tener un descanso ni una satisfacción completa.

Cada acción, actitud, pensamiento e intención bajo este círculo vicioso crea lo que se llama karma. Karma significa literalmente acción. El karma es la acción, toda acción conlleva lógicamente consecuencias. Éste se compone de cuatro objetos de causalidad: un objeto al que se aplica la acción, una intención hacia ese objeto, la acción en sí misma y un resultado consciente de la acción, es decir, una actitud que te dejó la acción. Vivir el karma en el Buddhadharma es vivir las consecuencias de tus acciones. Cuando vivimos bajo el yugo del “yo” que desea y que rechaza sin cesar, continuamos generando karma que experimentaremos como beneficioso o como dañino. La ignorancia primordial es creer que así somos, que esa es nuestra naturaleza última, por ende no podemos cambiar. Para el Dharma no es así, los ciclos de sufrimiento, experimentar la realidad bajo el apego y la aversión no son nuestra naturaleza.

²⁵⁴ Rahula and Demiéville, pp. 25–26.

Resumiendo, esta sed que te atrapa en el círculo vicioso sin poder tener satisfacción completa, es la causa de dukkha y a su vez es generada por la ignorancia fundamental de creer ser un “yo” de esencial dual, pero cabe mencionar que no es la causa primera sino que en sí misma se ha causado a sí misma. Es lo que Rahula nos advierte en creer en una causa primaria que no tuviera causa, porque eso en el Buddhadharma es contradictorio, nada surge de nada. La ignorancia no es una causa primaria sino que también ha tenido sus causas y condiciones, tiene ciertas características que la han hecho surgir y resurgir, pero no se puede conocer su inicio. Esto es algo difícil de comprender ya que bajo los cuatro sellos el mismo dukkha no se le puede conocer causa primaria, pero si puede cesar por sí mismo, es decir, como nos dice Rahula “el germen del surgimiento de dukkha está en el dukkha mismo, y no fuera de él; e igualmente tener bien presente que la causa, el germen de cesación, la destrucción de dukkha se halla también en dukkha mismo, y no fuera de él.”²⁵⁵²⁵⁶

4.3.1.3 La tercera verdad, la cesación de dukkha.

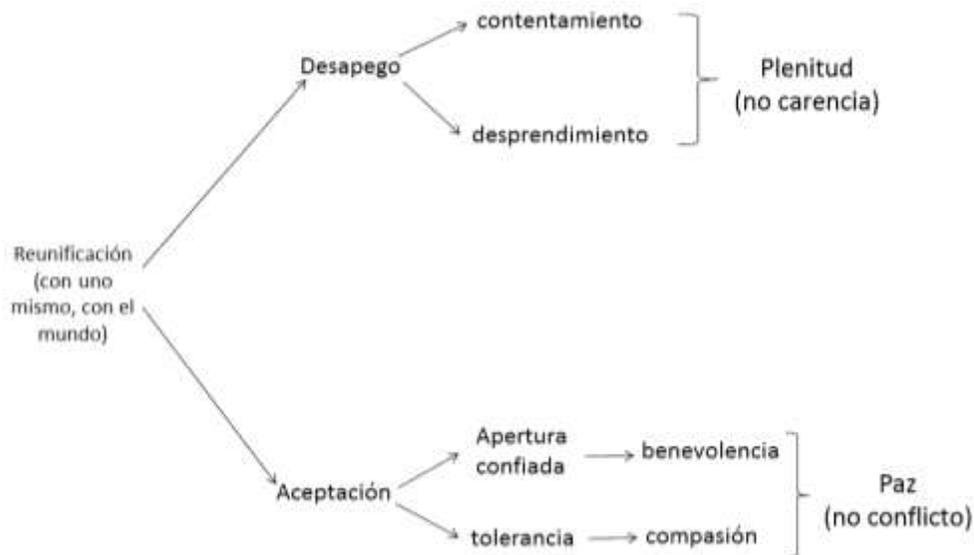
Cuando todo este ciclo cesa porque se dejan de crear las causas, cesa dukkha y lo que se experimenta es lo que se conoce como nirvana. Un estado mental que no tiene principio ni fin, no busca ser ni no-ser. Aunque Buddha advirtió que como los conceptos limitan la realidad, el nirvana está más allá de conceptos. Sin embargo, la tercera verdad nos dice que es posible cesar el ciclo vicioso y que existe ese estado de cesación.

Aquí podemos aclarar que, así como los cuatro sellos de la realidad, nos dicen cómo son las cosas realmente, la tercera verdad noble nos dice que todos los seres tenemos naturaleza búdica. Esto es de suma importancia porque aquí pone como base que esa posibilidad de cese de sufrimiento está disponible para todos los seres, sean como sean, vivan donde vivan, sean bacterias, elefantes, humanos, e incluso seres sin forma. Comprendiendo esto la actitud cambia hacia una igualdad radical, igualdad basada en compasión plena.

²⁵⁵ Ibid., 26.

²⁵⁶ La explicación de la causalidad es mucho más compleja, aquí sólo esbozamos cosas muy elementales. Por ejemplo para explicar *avidya* existe la enseñanza llamada “Los Doce Eslabones Dependientes”, así como también las enseñanzas del “Abhidharma”, que forma parte del “tripitaka”, las tres “cestas” en las que se dividen las enseñanzas budistas. En el Abhidharma se explica un denso análisis de cómo se compone la realidad. Para ello ver Chögyam Trungpa, *Abhidharma: psicología budista* (Editorial Kairós, 1989).

Figura 7. Dinámica para contrarrestar dukkha.²⁵⁷



4.3.1.4 *La cuarta verdad noble, el óctuple noble sendero.*

Antes de exponer el óctuple noble sendero, describiré un poco la figura 2, que nos ayude a entender mejor la cuarta noble verdad.

Como hemos visto tener la visión errónea (avidya) de vernos como seres separados, permanentes, independientes, como un “ego” o un “yo” aparte, pensando que los fenómenos condicionados como las emociones son parte de la naturaleza y no como fenómenos transitorios, y que el bienestar y felicidad se logran por medios externos que nos den placer, conlleva dos actitudes que permean toda existencia, el deseo-apego y la aversión-hostilidad. Bajo estas dos actitudes se desprenden las múltiples emociones que nos perturban constantemente, nos hacen percibir y estar en contacto con la realidad bajo una lógica que nos lleva sólo a los tres tipos de sufrimiento. Incluso obtener placeres, bajo esta mirada, puede ser igualmente perjudicial que golpear a alguien, por ejemplo.

Para contrarrestar esto, hay que “darle la vuelta” al círculo vicioso. Por eso en vez de actuar bajo el yugo del apego y el deseo incesante, se entrena la persona practicante del Dharma en el desapego, entendido como en primer lugar como el contentamiento. Esto

²⁵⁷ Fuente: Elaborado por Lama Jinpa Gyamtso en el retiro de “Ngöndro: prácticas preliminares comunes.” Noviembre 2014, San Luis Potosí.

significa estar satisfecho con lo que se tiene tanto para uno como de los demás, es decir, regocijarse en el bien de los demás. Esto no significa quedarse quieto y pasivo ante la injusticia del mundo, y “contentarse”. Es un gran mal entendido entender entrenarse en la plenitud con pasividad. Las enseñanzas de Buddha nos dicen que lo que arranca de raíz el sufrimiento es la sabiduría, y es entender que tener una mente que es incesantemente deseante sólo conlleva a más sufrimiento, a frustración e insatisfacción porque seguimos proyectando cualidades que no existen en la realidad. Sin embargo hay otra energía deseante pero que ya no sigue la lógica samsárica, ya no es individual, ni egoica, ni quiere las cosas para sí, ni satisfacerse a sí mismo porque ya no lo requiere, se contenta con lo que es en sí, potencia búdica, quiere la mayor felicidad autentica para todos los seres y lucha por ello. Esta es, en sánscrito, la “bodhichitta” de la cual hablaremos brevemente posteriormente.

Con el contentamiento también está el desprendimiento, el cual se entiende mejor como un “soltar”, pero soltar la lógica samsárica, soltar el yo y toda su dinámica. No es desprenderse de lo material e irse a vivir como ermitaño como el sentido común lo entiende, sino soltarse de la percepción basada en la ignorancia. Para ello nos ayuda cultivar sabiduría, así como llevar una vida compasiva beneficiosa para uno y los demás.

Por el otro lado está el cómo enfrentar la aversión y la hostilidad. Es a través del cultivo de la aceptación que se complementa con el contentamiento y el desapego. Aceptación tampoco debe entenderse como aceptar las injusticias y todo el dolor creado económicamente, políticamente y socialmente, es aceptar las cosas como son, y justamente las injusticias se crean porque actuamos como no son las cosas, sino siempre movidas por apego y aversión. Por eso la aceptación se cultiva con la benevolencia bajo una actitud de apertura, de escucha, de ver al otro como otro sin querer proyectarle nuestros deseos egoicos. En Dussel vimos este aspecto como proximidad. A la vez lo que se entiende como tolerancia no es la tolerancia liberal, sino ver a todos con ojos compasivos, con una compasión que lo permea todo. Así en vez de enfrenarnos al mundo de manera hostil, rechazando, prejuiciando, proyectando, etcétera, nos entrenamos en tener una mente estable, equilibrada, benevolente y compasiva. Por eso en el camino budista, la bodhichitta es una parte fundamental porque literalmente significa “la mente del despertar”, es decir, es la actitud-acción que nos permite liberarnos. Esta se compone de dos: la bodhichitta relativa y la absoluta. La relativa compone la aspiración y todos los medios como los llama el Dharma “ordinarios”, para beneficiar a todos los seres, obtener la budeidad para beneficio de todos y ayudar a que todos tengan felicidad y

bienestar auténtico incluso antes que tú mismo. La absoluta comprende el completo entendimiento de la vacuidad, de la naturaleza de todo, como el ego.²⁵⁸ Arrancarlo de raíz. Esto descubre en nuestra mente una compasión inimaginable sin objeto.

Este entrenamiento lo que implica es ser poco a poco alguien con paz auténtica que le permite ayudar a los demás sin que se derrumbe. Por eso el camino del Dharma no es individualista, todo lo contrario, a través de la bodhichitta, se busca el auténtico beneficio de todos²⁵⁹, pero es mucho mejor hacerlo si estamos auténticamente bien nosotros mismos y las acciones se hacen mucho más sabias y eficaces.

Ahora veamos el camino propiamente dicho para llegar a cesar las causas de dukkha. Buddha enseñó ocho cosas que si se comprenden y siguen se logra esa cesación. Es lo que se llama el óctuple noble sendero.

Este óctuple noble sendero es: 1) recta comprensión, 2) recto pensamiento, 3) recta palabra, 4) recta acción, 5) recto medio de vida, 6) recto esfuerzo, 7) recta atención y 8) recta concentración.²⁶⁰

Estos ocho preceptos se agrupan en tres grupos. El primer grupo es llamado en sánscrito como “Shila”, que se refiere a la conducta ética, donde se incluyen la recta palabra, la cual implica no decir mentiras, no difamar ni ofender ni crear división y no hablar sin sentido; la recta acción se refiere a la conducta pacífica que no mata, no toma lo que no le ha sido dado y no lleva vida sexual que dañe; y recto medio de vida es llevar una forma de vida que no sea perjudicial ni a uno mismo ni a los demás. Con Shila vamos creando causas que nos beneficien, para llevar una existencia que tenga condiciones favorables para nuestro entrenamiento mental y cultivo de la sabiduría. Si accionamos en el mundo contrario a shila, por consecuencia lógica, por karma, nos estaremos perturbando constantemente, creándonos problemas con nosotros, con los demás. Por ello entender esto es ya en sí una manifestación de nuestra sabiduría innata.

²⁵⁸ Dilgo Khyentse, *Compasión intrépida: una explicación del ‘Entrenamiento de la mente en siete puntos’ de Atisha* (Novelda, Alicante: Dharma, 1994), pp. 29–42.

²⁵⁹ Cada vez que hago referencia a lo “auténtico” me estoy refiriendo a lo que podemos experimentar como benéfico en nosotros y los demás en el sentido no del mero placer sino de un bienestar que no está dependiendo de los deseos egóicos. Esto lo hemos experimentado muchas veces pero a veces no tenemos la claridad suficiente para comprenderlo y tener conciencia plena de ello como para seguirlo fomentando. Para un tratado a detalle sobre esto ver el libro del ex biólogo molecular francés que se hizo monje budista: Matthieu Ricard, *En Defensa de La Felicidad* (Ediciones Urano, 2005).

²⁶⁰ Para mayor profundidad ver: Patrul Rinpoche, *The Words of My Perfect Teacher: A Complete Translation of a Classic Introduction to Tibetan Buddhism* (Rowman Altamira, 1998); Chögyam Trungpa, *Más Allá Del Materialismo Espiritual* (Edhasa, 1985).

También como parte del entrenamiento budista existen métodos que han surgido en diferentes geografías, culturalmente inspirados. Según el método también es como van adaptando este óctuple noble sendero. Por ejemplo en la práctica llamada “Ngondro”, la cual tiene ciertas etapas para llegar a comprender la naturaleza de la mente (budeidad-vacuidad, etc.), tiene al principio una detallada descripción de Shila, las acciones virtuosas y las no virtuosas, cómo se deben recordar las cosas, que evitar, cuáles podrían ser los obstáculos que nos podemos topar, y en sí múltiples consejos para hacer de la conducta ética un camino estable y fuerte²⁶¹.

El segundo grupo es llamado en sánscrito como “Samadhi”, que se refiere a la disciplina mental. En él se encuentran los preceptos de recto esfuerzo, que se refiere a la disciplina mental de disminuir y someter todo pensamiento que dañe, así como aumentar y promover todo pensamiento que beneficie; la recta atención es el cultivo mental de prestar atención tanto al cuerpo como a toda actividad mental, es lo que se conoce comúnmente como meditación en la calma mental (shámatha en sánscrito); y recta concentración es la meditación de absorción meditativa la cual conlleva diferentes etapas. La mente se va aclarando y quitando las emociones que la perturban hasta llegar a estar en completa atención, ecuanimidad y lucidez.

El tercer grupo es el cultivo de “Prajna”²⁶², que significa sabiduría. Se cultiva a través del recto pensamiento y recta comprensión. El recto pensamiento es la actitud mental de renuncia a la dinámica del samsara, al apego, a la aversión e ignorancia, así como también implica la actitud y comprensión de bodhichitta. La recta comprensión es en sí es el entendimiento profundo de las cuatro nobles verdades, cuando se llega a comprender las cosas tal cual son.

Vemos que el óctuple noble sendero está interconectado. Es el cultivo de dos cosas principales: la compasión y la sabiduría. Ambas son el antídoto a dukkha, pero se comprenden, como dijimos anteriormente, entendiendo a dukkha en sí. La conducta ética se logra de un entendimiento cada vez más claro de la compasión, no son dogmas a seguir ciegamente. Cada aspecto tiene su lógica con el fin de llevar vidas más en calma y

²⁶¹ Ver Jamgón Kongtrül, *La antorcha de la verdad: prácticas preliminares del Mahamudra* (Barcelona: Fundación Rokpa, 2014); Mingyur Yongey Rinpoche, *Transformar la confusión en claridad: una guía de las prácticas fundacionales del budismo tibetano*. (Barcelona: Editoria Kairos, 2015).

²⁶² En el libro Chögyam Trungpa, *Loca Sabiduría* (Barcelona: Editorial Kairós, 1995), el que llevó el Dharma y su sabiduría al Tíbet.

beneficiosas para uno y los demás, lo que a su vez nos ayuda a tener mejor cultivo de la atención y de concentración. Ambos nos generan más sabiduría y esta sabiduría nos ayuda tener mejor conducta ética y atención. Es la contraparte del círculo vicioso que causa dukkha. En síntesis y en palabras más sencillas que conjuntan el camino budista tiene tres grandes aspectos: 1) fomentar todo lo virtuoso, 2) dejar de hacer lo no virtuoso y 3) entrenar la mente.

Hemos visto una breve introducción de los fundamentos del Dharma, la cual, permítame decirlo, le falta mucho detalle y un entendimiento profundo de ello, sin embargo, nos sirvió para conocer qué propone a muy grandes rasgos el Dharma, y cómo su visión de realidad implica necesariamente una praxis para poder comprenderlo. Son los principios prácticos de los cuales se derivan los múltiples métodos que tiene para lo que fue hecho: aliviar el sufrimiento. También nos da una filosofía rica en enseñanzas, análisis, reflexiones, prácticas, entrenamientos, actitudes, etcétera que nos pueda ayudar a transformar al mundo en algo más justo, equitativo, y claro está, más auténticamente feliz.

4.3.2 Los Ocho Intereses Mundanos

Los ocho intereses mundanos es una enseñanza de Buddha que se encuentra en el Sutta (“Sutra” en sánscrito) Lokavipatti, en dónde a un grupo de monjes, Buddha les dio un discurso sobre ocho actitudes que bajo la lógica del samsara, del triple veneno, nos hacen sufrir. Son ocho formas como nos manejamos en el mundo. Cualquier actividad, práctica, pensamiento, filosofía, palabra, etcétera, que siga estos ocho intereses están contaminados de dukkha, es decir, nos llevan al sufrimiento.

Son cuatro actitudes y sus cuatro contrapartes. Estos intereses son: 1) búsqueda del placer, 2) querer evitar el dolor, 3) buscar la alabanza, 4) evitar la crítica, 5) buscar la fama y buena reputación, 6) evitar la mala reputación, 7) búsqueda de riqueza y ganancia y 8) evitar la pérdida.

El mecanismo como vemos es de apego o de aversión, aunque queramos el bienestar y la felicidad, nuestras formas de lograrlo a través de estas actitudes logran lo contrario. La cuestión es que proyectamos en la realidad una característica que no tiene, pero actuamos como si la tuviera. Pensamos y creemos que el bienestar está en lo que nos pase externamente y en conseguir cosas y experiencias del exterior.

Al apegarnos, queremos retener lo que pensamos que nos da bienestar, aunque sea

sólo pasajero, impermanente como todas las cosas. Entonces queremos mantener lo que nos genera placer, los que nos haga sentir bien como la alabanza o que hablen bien de nosotros, las ganancias sean cuales sean, tener un status sea donde sea; a la vez deseamos lo que creemos nos podría dar bienestar buscar el status que nos de beneficios, buscar momentos, experiencias, personas, cosas placenteras. Por el otro lado le tenemos aversión a todo aquello que nos esté afectando, como las críticas, las situaciones desagradables y dolorosas, las pérdidas; y queremos evitar todo aquello que nos puede generar desagrado como situaciones dolorosas, lugares, experiencias, personas que no nos agradan, que hablen mal de nosotros, perder la reputación y demás.

Al examinar detalladamente estos ocho intereses no solamente de manera personal, sino dándole un giro social, vemos que genera una crítica radical al sistema en el que vivimos. El consumo, la producción y la distribución están bajo alguno o algunos de los ocho intereses mundanos. La economía capitalista en vez de procurar el bien común, está construida para la ganancia e implementación de grupos de poder²⁶³.

Cuando las personas están insertas en la dinámica de los ocho intereses mundanos ¿qué tipo de instituciones crea? ¿Cómo las manejan? Entonces podemos ver en la clase política, en la clase empresarial, en las instituciones, la gente que maneja y toma las decisiones, cómo se socializan estas actitudes.

Como vimos los derechos humanos vistos críticamente, su pretensión es dirigir nuestras mentes justo a lo contrario de los ocho intereses mundanos.

Ahora veremos algunas perspectivas de derechos humanos y el diálogo que han hecho diversos autores desde el Buddhadharma.

4.4 El Buddhadharma y los derechos humanos, puntos de convergencia y disparidades.

Iniciar mencionando cuál es la noción de derechos humanos en el Dharma, como

²⁶³ En este libro Manfred A Max-Neef and Philip B Smith, *La economía desenmascarada: del poder y la codicia a la compasión y el bien común* (Barcelona: Icaria, 2014). Se nos muestra la evolución de la economía, desde perspectivas griegas hasta el neoliberalismo, en donde nos demuestra cómo este campo económico de ser una disciplina que buscaba las formas de producción y distribución de los recursos para las vidas humanas, termina siendo la justificación para un grupo de poder, en donde en detrimento a los derechos de las mayorías, se instaura un modelo desigual completamente impregnado de los ocho interés mundanos.

mencionamos en el capítulo uno basándonos en Panikkar, es un error porque estamos presuponiendo que ya hay una noción de derechos humano y sólo sería cuestión de decir cuál es. Hemos visto que este término es una creación occidental y se concibió bajo una coyuntura específica desde un sector de la sociedad occidental europea. Sin embargo, también hemos visto que hay fundamentaciones críticas que utilizan el mismo término pero con unas bases muy distintas.

En el caso del Dharma no hay como tal una fundamentación o un esquema o una teoría o algo que nos permita deducir que existe dentro de sí una noción de derecho humano. Pero este no es el problema. El problema es que existen diversas concepciones filosóficas y prácticas desde el Dharma que tienen un homeomorfismo con la fundamentación e intencionalidad de los derechos humanos, por lo tanto se trata de explicarlas cuáles son para enriquecer y debatir otras fundamentaciones críticas, y por ende, praxis crítica de liberación.

Estos homeomorfismos, recalcamos, se pueden construir bajo la hermenéutica diatópica. Pero antes de ir a ellos como ejercicio final de este trabajo, primero tenemos que desglosar diferentes posturas que se han elaborado sobre el Dharma y los derechos humanos.

Este panorama de cómo han intentado relacionar los derechos humanos con el Dharma es diverso en enfoques, sin embargo, en su mayoría han hecho este ejercicio bajo el esquema liberal de los derechos humanos. Veremos que varios se enfocan en lo que dice la declaración universal, otros en la crítica a cómo se han llevado a la práctica, algunos más tratan de encontrar semejanzas con las enseñanzas antiguas del Dharma, ya sea en textos escritos o fundamentos en prácticas rituales.

Pero el diálogo con otras fundamentaciones, aparte de la liberal, es hoy en día escaso. Esta será nuestra aportación con la intención y presupuesto que todo encuentro intercultural está para mejorar las prácticas y fundamentos de liberación en el sentido dhármico y en el sentido de la filosofía de la liberación.

El primer estudio que presentamos es el de Kenneth Fleming sobre cómo el Dharma ha visto los derechos humanos desde una perspectiva cristiana. Él parte desde la discusión de los derechos como algo universal y si esta pretendida universalidad es congruente y válida en países donde hay una población mayoritariamente declarada como budista. Esto es algo discutible también. Pero en lo que hace énfasis es en el discurso de los derechos humanos y su traducción a una cultura con tendencia budista, en especial el caso de Tailandia. Se enfoca en

las críticas que se le han hecho a esta noción ya sea por intereses sociopolíticos que puede haber detrás, o por la ambigüedad de los términos que se usan en una legislación.

En primer lugar, nos dice el autor, está el uso del lenguaje que no tiene una traducción como tal en los idiomas que usan terminología budista. Un caso especial es el fundamento de la dignidad humana, en la que no existe una palabra en el Dharma que designe a este término bajo la ontología en la que se desarrolló. Esto quiere decir que “dignidad” puede ser una palabra bajo el fundamento individualista y racional del ser humano como algo esencialista, cuestión que en el Dharma sería imposible por su visión de la impermanencia y vacuidad de la realidad que hemos visto en apartados anteriores. Aunque han intentado usar otras palabras que se refieran a ese término pero aun así el problema no es encontrar algo que se le asemeje sino que tenga el mismo sentido.²⁶⁴ Por eso la principal crítica es la mal interpretación del lenguaje.

Por otro lado, existen contribuciones del Dharma, pero éstas no se pueden entender sin primero hacer otras críticas.

Estas contribuciones a los derechos humanos se basan en la noción de purificación de la mente que tiene el Dharma. La purificación viene a ser cultivar herramientas que adiestren la mente en la calma y la claridad para poder tener una penetración en la naturaleza de la realidad y tener el discernimiento suficiente para abandonar las causas del sufrimiento y cultivar las que generan bienestar. Con ello hay una clara crítica hacia los derechos humanos, según el autor. La base para esta crítica la retoma del monje tailandés Prayudh Payutto.

La crítica principal dice que los derechos humanos se refieren a un limitado análisis del sufrimiento humano. No se van a las raíces de por qué su violación. Entonces los derechos humanos se encuentran sin herramientas para ir hacia las causas principales y terminan siendo una forma de confrontación, una base para confrontar a quien los negó. Es decir de cierta manera su lógica es retroactiva. No aparecen a luz hasta que se les viola. Esto ha sido criticado por varios pensadores de la línea decolonial y de la teoría crítica del derecho, como Sánchez Rubio o Boaventura de Sousa Santos, de los cuales hemos hablado en el capítulo anterior.

²⁶⁴ Kenneth Fleming, “The purification of the mind and the encounter with those who suffer. A Christian view of Buddhism and human rights” en *Buddhist Approaches to Human Rights: Dissonances and Resonances ; [International Symposium Buddhism and Human Rights: Theory-Practice-Outlook, That Took Place Here in Hamburg in November 2008]*, ed. by Carmen Meinert and International Symposium Buddhism and Human Rights: Theory-Practice-Outlook, *Being Human: Caught in the Web of Cultures - Humanism in the Age of Globalization*, 3 (Bielefeld: transcript, 2010), pp. 94–95.

Ante esta limitación de los derechos humanos, la contribución que Payutto propone es que una fundamentación de los derechos humanos debe ser enriquecida bajo el esquema budista de que el sufrimiento humano tiene su raíz en las motivaciones interiores de la gente basadas en visiones erróneas de la realidad. Si la gente está motivada bajo hábitos insanos, “contaminados” por emociones aflictivas, las consecuencias serán contrarias a lo que pretenden los derechos humanos. Por eso deberían enriquecerse con enfoques que permitan el cultivo de hábitos sanos y en el trabajo interno de las personas.

Este trabajo interno que se refiere Payutto está basado en tres áreas²⁶⁵: la primera es la interdependencia entre el ser humano y la naturaleza, la segunda la interdependencia entre humanos, y la tercera es el énfasis en desarrollar una libertad interna como esa capacidad de discernimiento entre lo que causa sufrimiento y lo que no. Esto implica ir más allá de la concepción de libertad como formalidad política.

Por último Fleming nos indica un factor desde la teología de la liberación que puede dialogar con el Dharma. Este factor es una voluntaria posición con el pobre, ya que es el que sufre estructuralmente la injusticia. Estar con él significa comprometerse con el oprimido lo que nos entrena en emociones positivas como la compasión y nos hace entender a interdependencia, por lo que nos libera del egoísmo. Entonces es con el pobre como podemos liberarnos. Esto a su vez conlleva adentrarnos en las desigualdades económicas y políticas. El autor nos dice que esta postura de la teología de la liberación ayuda al Dharma a no centrarse en la liberación meramente individual y tenga un papel más activo socialmente. Veremos después que la vertiente Mahayana del Dharma hace énfasis en esto y que incluso el constante entrenamiento individual conlleva lógicamente un compromiso social.

Otro estudioso de los derechos humanos bajo el enfoque del Dharma es Damien Keown. Él ha estudiado las posturas liberales de los derechos humanos, ya que son las dominantes, y cómo, bajo problemáticas concretas que han sucedido, el budismo se ha acercado. Estas problemáticas han sido la invasión de China al Tíbet, las guerras étnicas en Sri Lanka y las dictaduras militares en Burma. Así fue casi obligatorio el acercamiento de pueblos con presencia budista importante con unos derechos humanos de pretensión universal. Pero entonces esto implicó el inicio de un diálogo intercultural así como también un diálogo interreligioso.

Basándose en Alan Gewirth, con semejanza a la noción de Panikkar, Keown nos dice

²⁶⁵ Prayudh A. Payutto, *Buddhist Solutions for the Twenty-First Century* (The World Buddhist University, 2001).

que aunque no existan palabras como derechos en el Dharma, si hay otras que tienen el mismo sentido. Algunas veces no son palabras separadas, sino en sí doctrinas sobre cómo sería una conducta adecuada para vivir armoniosamente. Entonces el sentido de derecho humano entendido como lo que un individuo tiene ya sea como libertad para o como reclamo sobre que le permita vivir plenamente, existe en las enseñanzas del Buddha cuando explico las normas de convivencia entre sus discípulos.²⁶⁶ Esto explícitamente se ve en los deberes que uno tiene que hacer para lograr una mente y convivencia en paz, según Buddha. Pero esto depende del criterio que se tenga para conceptualizar los derechos.

Pero en el momento que se creó el término como derecho “humano”, como derecho natural, es donde hay discrepancia con el Dharma. Si bien, nos dice Keown, ha habido comparaciones entre la Declaración Universal de los Derechos Humanos y pasajes de enseñanzas del Buddha, y sus coincidencias, la falta es una justificación y fundamentación de eso que dicen. Entonces cuando nos vamos al fundamento de los derechos humanos en este sentido, se hace alusión a una dignidad intrínseca en todo ser humano, y ese es el fundamento ultimo para la existencia de los derechos. Ahí está la discrepancia con el Dharma en todas sus concepciones sobre la naturaleza no sólo del ser humano sino de todo lo que existe. La noción de dignidad como una especie de “alma” no entraría en las enseñanzas del Dharma, sobre todo en el Mahayana o el Vajrayana. Tendrían otro punto de vista sobre esa naturaleza intrínseca de la dignidad.²⁶⁷ Pero entonces Keown se pregunta si es legítimo usar los derechos humanos en el Dharma, sabiendo de estas discrepancias en los fundamentos. Para ello busca otras posturas que logren esa empatía. Nos explica la postura de Kenneth Inunda²⁶⁸. Sintetizando Keown nos dice que Inanda ve una concordancia entre los derechos humanos con la enseñanza de los Doce Eslabones Interdependientes, en el sentido de que todo lo que existe es interdependiente por ello cada ser humano debe ser responsable del otro, y esto implica respeto a sus derechos. Y esos derechos son creados socialmente como extensiones de las cualidades humanas, según Inanda. Pero Keown lo que le critica es que quedan muchas ambigüedades en cuanto a esa “interdependencia”, cómo se da, cómo es que se convierte en “derechos” bajo qué cualidades humanas y a qué le llamamos cualidades humanas. Por lo

²⁶⁶ Damien Keown, ‘Are There “Human Rights” in Buddhism?’, *Buddhism and Human Rights*, 2 (1998), 15 (pp. 6–7).

²⁶⁷ Keown, p. 10.

²⁶⁸ Kenneth K. Inada, ‘The Buddhist Perspective on Human Rights [Reply, DJ Clark]’, *Journal of Ecumenical Studies*, 19 (1982), 66–76.

tanto este argumento lo llama más bien un truco conjurado, es decir, retóricamente construido pero sin un sólido argumento explicativo, deja al aire las conexiones entre una noción y la otra. Y aquí es importante ver este caso porque puede ocurrir que veamos “conexiones” entre una postura y otra, pero sin saber cuál en concreto es esa conexión. Este es el problema de las hermenéuticas con sesgos etnocéntricos y en la comparación monocultural y multicultural, que critica Boaventura y Panikkar que describimos en el capítulo primero.

Keown entonces busca otras formas que expliquen alguna conexión. Ve también la postura de L. P. N. Perera, la cual trata de fundamentar desde el deseo que puede tener todo ser humano hacia la integridad y bienestar del otro. Pero ver una conexión desde el deseo implica ya muchas más precisiones. Basar los derechos humanos como deseos, en este caso deseos de bienestar requiere una explicación más extensa. Solamente en el dharma es ya toda una enseñanza fundamental en las cuatro nobles verdades sobre el deseo visto como apego. Aunque también está la transmutación del deseo en el Dharma. Y si seguimos escarbando, veremos que el deseo no es simplemente el sentimiento hacía. Los derechos no pueden ser meramente fundados en sentimientos. El Dharma desborda este tema. Entonces Keown no ve viable esta postura. Así como tampoco la postura de ver la dignidad humana fundante de derechos y compararla con una noción de autogobernarse en el Dharma. Si bien si existe esa práctica de auto entrenarse para un mejor control de uno mismo, no sería una conexión entre los derechos humanos bajo la dignidad y este autocontrol del Dharma²⁶⁹. Otra vez sería la misma problemática, ¿bajo qué sentido una construcción política como los derechos humanos se puede conectar con una práctica personal introspectiva?

A lo que llega Keown después de dialogar con estos dos autores, es que para ver la conexión entre la dignidad humana y el Dharma, no se puede ver bajo un fundamento ni factor no evaluado de la naturaleza humana, es decir, en creencias no evaluadas o no estudiadas o rectificadas, como una noción abstracta de “dignidad”. En vez de eso el enfoque más fructífero sería localizar a los derechos humanos y la dignidad humana en una comprensión de la bondad humana y en la capacidad que tenemos de florecer y autor-realizarnos como seres. Entonces un fundamento de dignidad en el Dharma sería esta infinita capacidad de la naturaleza bondadosa del ser humano, ya que como vimos, la naturaleza de la mente que todo lo condiciona es sabiduría y compasión. Si hay un sentido semejante entre la noción de dignidad en los derechos humanos sería la naturaleza búdica que tenemos todos los

²⁶⁹ Keown, pp. 16–17.

seres y que se expresa en pura sabiduría y compasión.²⁷⁰

Entonces para Keown lo primero es ver esas diferentes cosmovisiones, fundamentos de la naturaleza humana y el bienestar que necesitamos para después hacer una subestructura que haga posible estas mínimas condiciones de lo que entendemos por bienestar humano. Para este autor los derechos humanos serían esa subestructura como precondition para el ejercicio de esta dignidad intrínseca según cada filosofía y fundamento.

En las enseñanzas de Buddha existen preceptos como una especie de deberes para poder disciplinarse cada uno y cultivar lo que se considera virtud. Keown extrapola estos preceptos como formas de derecho, es decir que mientras se sigan estos preceptos están implícitos derechos a respetar. Es decir se ponen preceptos de lo que no se debe hacer para respetar los derechos de los demás²⁷¹. La expresión de los derechos humanos está implícita en los preceptos budistas según el autor, por ello se puede hablar de esta conexión, y entenderla en las praxis específicas de cada cultura. En la cuarta noble verdad, vimos estos preceptos como el óctuple noble sendero, así como también en los ocho intereses mundanos.

Como hemos visto no existe una postura sobre los derechos humanos desde el Dharma. Cada autor interpreta según tres principios: 1) el fundamento de derechos humanos, por lo genera el liberal, 2) la escuela de Dharma a la que se enfoque y en qué texto se está basando, y 3) el tipo de enfoque hacia el cual hacen la comparación, es decir, si lo hacen desde cuestiones epistemológicas, ontológica, políticas, éticas-morales, etc.

Otras posturas niegan que exista alguna referencia o conexión entre los derechos humanos y el Dharma. Pero vemos que esas negaciones parten desde un fundamento liberal de los derechos, y de cierta manera caen en un etnocentrismo, sin posibilidad de diálogo. Olvidan también que si bien los derechos humanos surgen de condiciones específicas, esas condiciones no los determinan. Con el tiempo se han apropiado de este discurso múltiples luchas alrededor del mundo, que han generado nuevas fundamentaciones bajo nuevos horizontes de sentido.

Es justamente en el cambio de horizonte de sentido que la Filosofía de la Liberación en sus diversas ramificaciones, ha aportado en esta discusión sobre los derechos humanos.

²⁷⁰ Damien Keown, Charles S. Prebish, and Wayne Rollen Husted, *Buddhism and Human Rights* (Psychology Press, 1998), II, p. 30.

²⁷¹ Keown, p. 20.

Bajo este enfoque es como el Dharma puede tener un novedoso y fructífero diálogo.

4.4.1 *El principio de vida como criterio de entrada a los derechos humanos*

La vida en todas sus manifestaciones es el criterio primario para fundamentar cualquier tipo de derecho. En el Dharma hemos visto que su interés en la superación del sufrimiento de todos los seres, por ello se dedica a estudiar la naturaleza de ese sufrimiento, qué lo causa. Por el otro lado postula un método para crear las causas del bienestar. Es decir se evita crear causas de sufrimiento y se busca cultivar causas de bienestar. Pero esta forma lleva implícito el sentido del criterio de vida, ya que lo que se evita y cultiva son imposibles si no tenemos vida. Es decir si no se protege y valora la vida, toda práctica y estudio no tendría posibilidad.

Esta idea se hace explícita en los practicantes budistas en el entrenamiento llamado Ngondrö, el cual implica una serie de prácticas llamadas preliminares porque son el requisito principal, la base desde la cual se re construye y se entrena la mente hacia el despertar-iluminación. Esta práctica está dividida en dos: preliminares comunes y preliminares extraordinarios. Los preliminares comunes se les llama así porque literalmente son enseñanzas en común con cualquier escuela de Dharma. Son cuatro pensamientos que al estudiarlos y contemplarlos uno puede dar un giro en su vida, puede empezar a darse cuenta de quién es, donde está, hacia donde va y cuestionarse cómo es que ha vivido. El primer pensamiento en esta práctica es contemplar lo que se le llama “la preciosa vida humana”. En resumen lo que dice este punto es que debemos contemplar las condiciones que tenemos en estos momentos para existir y valoremos profundamente la oportunidad de vivir porque pudimos haber estado en condiciones de completo sufrimiento. También nos indica que la vida misma tiene ya en sí el potencial para superar el sufrimiento, es decir lo que necesitamos ya lo tenemos, y es esta oportunidad de tener vida. La mente entonces al contemplar y estudiar esto deja de sentirse insuficiente y con una falta de algo.

Pero también en el enfoque del Dharma uno de sus preceptos principales es el evitar hacer daño y en todo lo posible ayudar al otro. Esto no es un mandato moral sino una conclusión lógica si comprendemos las causas de sufrimiento. Es decir un primer paso para dejar de crear causas de sufrimiento es tratar de dejar de hacer daño y darle la vuelta, beneficiar a los demás. Si por alguna razón no está uno en condiciones de beneficiar de cualquier manera a los demás seres, lo mínimo entonces sería dejar de hacerles daño. El

respeto por la vida de cualquier ser es fundamental. Cualquier acción de cuerpo, palabra y mente debe ser cuidadosamente contemplada para que se evite hacer cualquier tipo de daño. Pero entonces ¿cómo sabemos qué daña y qué no? Para esto en el Dharma se utilizan las demás herramientas como la meditación para poder generar una mente calma y clara cada vez más autocontrolada, relajada y abierta que nos posibilite ver lo que realmente causa sufrimiento. En este aspecto el Dharma explica causas universales del sufrimiento (que se vieron al inicio del capítulo en las cuatro nobles verdades). No nos dice que el sufrimiento es relativo y según como lo considere cada cultura, sino que se va a la raíz de cualquier sufrimiento que experimente cualquier ser. Como lo hemos visto la raíz de todo sufrimiento es la ignorancia de cómo es la realidad, y de eso se deriva el apego y la aversión.

Entonces la vida en el Dharma, tanto nuestra como seres humanos, al apreciarla y valorarla porque con ella podemos crear las causas del bienestar y evitar las de sufrimiento, así como la de todos los demás seres, debe ser respetada y en cualquier medida posible beneficiarla.

Además otro postulado básico que mencionamos al inicio de este capítulo es que todo ser tiene el impulso, la energía, la tendencia natural a querer ser feliz. No es una creencia del Dharma sino una aseguración a la que se llega cuando se contemplan las cuatro nobles verdades, los cuatro pensamientos preliminares, cuando se contemplan los cuatro sellos de la realidad, en la meditación, y en sí en la contemplación de nuestra vida. Nadie quiere sufrir, por ello todos quieren ser felices. Algunos buscaran esta felicidad en unas cosas u otras, en el exterior o en interior de cada uno, algunos tendrán más claro que causa esta felicidad, otros todo lo contrario. Las enseñanzas de Buddha y todo aquel que ha seguido su camino, diagnostican que aunque queramos ser felices, no tenemos idea de cómo lograrlo y confundidos buscamos las causas en donde no están. Hay una famosa frase en los ambientes budistas que dice que cuando tenemos sed tomamos agua salada pensando que ésta la calmaría pero no, aun así continuamos tomando y tomando confundidos el agua salada.

Los ocho intereses mundanos que expusimos son justamente las ocho cosas a las cuales nos refugiamos creyendo que tendrán la llave al bienestar genuino. Nuestra condición de vida nos permite salir de esos círculos viciosos, de ver los refugios falsos en los que hemos protegido. Pero nuestra naturaleza de buscar la felicidad nunca debe dejarse de lado, y si la causa de ella no está en la visión errónea de ver ontológicamente dualista la realidad (yo-otros, lo mío-lo tuyo, etcétera), sino en su contrario ver el valor de la vida de uno y de los

otros como interdependientes y con el derecho a ser felices.

En la Filosofía de la Liberación el principio fundante de la ética de liberación es la vida, ya que es el criterio más básico que posibilita todo lo demás. Cualquier acto que la niegue éticamente es no verdadero ni viable.

A la vez Ellacuría ya sustentaba una ética desde la biología en el sentido que la vida misma tiene ya un dar de sí, un principio concreto material de reproducción de suyo, dando de sí en la realidad. Los seres humanos estando como seres en la realidad aprehendiéndola de manera tridimensional (inteligiblemente, afectivamente y volitivamente), no sólo dan de sí o se les niega este dar de sí, sino que también se hacen cargo de la realidad como seres históricos que tienen un nivel de realidad mayor. Como hemos explicado, un deber ético en la filosofía ellacuriana es la reproducción de la vida en toda su complejidad, históricamente vivida, sentida, pensada y lo que conglomera lo anterior, hecha praxis.

Salamanca retomando a Ellacuría, nos afirma que una fundamentación de los derechos humanos que contemple la tridimensionalidad de la vida, tiene como precepto ético su reproducción que promueva la realidad humana en orden a la felicidad como su plenificación.²⁷² La vida como tal es su accionar de vida, es su teleológica como sustantividad. Su felicidad y plenitud no viene de presupuestos abstractos sino de su praxis como ser humano, de su hacerse cargo de la realidad que es en sí su realización.

Así también Joaquín Herrera Flores bajo la postura del filósofo Baruch de Spinoza, nos habla que el fundamento inmanente de los derechos humanos es el “conatus”, como esta potencia creada por los propios individuos así como por las multitudes, que a lo largo de la historia han puesto en acción para preservarse como son. Este “conatus” es lo que impulsa a la autoconservación “[...] y cuya fuerza e intensidad no está en relación con esencias metafísicas sino con el conjunto de relaciones que mantenemos con otras fuerzas, sean naturales o sociales.”²⁷³ Entonces es nuestra tendencia a preservarnos y transformar aquello que reduce la potencia inmanente en nuestro ser. Si los derechos humanos, siguiendo a Herrera Flores, están basados en el miedo, la muerte, superstición, coacciones, y demás fundamentos que reduzcan nuestra potencia de vivir, solamente nos estaremos aniquilando,

²⁷² Antonio Salamanca Serrano, *Fundamentos de Los Derechos Humanos*, 2003, p. 139.

²⁷³ Joaquín Herrera Flores, ‘Los Derechos Humanos En El Contexto de La Globalización: Tres Precisiones Conceptuales’, *Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades Desde a Teoria Crítica. Rio de Janeiro: Lumen Juris*, 2004, 65–101 (p. 26).

aunque en normas abstractas digan que es para una vida “digna”, “libre”, “informada”, “segura”, etcétera.

Los derechos humanos para definirlos más allá de los formalismos jurídicos, requieren basarlos en la potencialidad de la vida e integrarles la realidad afectiva, pasional, necesitante y emocional. Esto es lo que veremos a continuación y es un campo donde el Buddhadharma tiene mucho que aportar.

5 Capítulo Cuarto. La dimensión emocional de los derechos humanos, una aproximación, dialogando entre el Dharma y las Filosofías de Liberación.

5.1 El deseo como potencia del sujeto de derecho

A partir de la modernidad, en donde se radicalizó el pensamiento dualista, abstracto y racionalista, hubo una negación primaria. Es decir hubo un ámbito al cual se le excluyó de los análisis filosóficos y científicos por no considerarlos válidos. Y cuando hablamos de válidos nos referimos a que no son conocimiento valorativo, no útil, no posible de ser analizado, ni replicable, y que el terreno fructífero no podía entrar en esa área. Nos referimos a las emociones.

Las emociones fueron excluidas por ser de naturaleza aparte a “lo válido” y a lo congruente con la imagen de lo deseable de la modernidad (irónicamente). El ser en construcción como modelo para todos y todas, era el ser cartesiano. Escobar lo denomina basándose en Francisco Varela, como el ser abstracto, en donde el ejercicio de la abstracción era la base a partir de la cual se podía entender la naturaleza de todo. “Esta tendencia hacia la enrarecida atmósfera de lo general y lo formal, lo lógico y lo bien definido, lo representado y lo previsto, que caracteriza nuestro mundo occidental”²⁷⁴. Es el logocentrismo criticado por Derridá, la creencia de que lo lógico y formal es lo que puede explicar un mundo objetivo, externo, compuesto de entes cognoscibles, en donde el papel de la ciencia y la filosofía es crear una representación lo más fiel posible sobre la realidad. Como vemos es una ontología racionalista-naturalista que trabaja sobre una epistemología objetivista-realista. Y el único ser capaz de lograr eso es el ser humano dotado de razón²⁷⁵, por lo tanto, esta perspectiva pone al

²⁷⁴ Francisco Varela, *Ethical Know-how: Action, Wisdom, and Cognition* citado en Arturo Escobar, *En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico*, Tabula Rasa, No. 18, Bogotá, 2013, p. 17. Cabe mencionar que Varela en sus últimos años de investigación y vida, se hizo budista. Con la inspiración de la práctica budista, Varela encontró una manera de complementar sus investigaciones. Por ello escribió diferentes libros en donde formula este diálogo como “De cuerpo presente” (Madrid: Gedisa, 2001). También fue organizador de los encuentros “Mind and Life” en donde cada año se reunían científicos expertos en diferentes áreas como la neurobiología, la lingüística, la psicología o la filosofía, con maestros budistas, para dialogar y debatir temas de interés común.

²⁷⁵ Y el término de razón también será limitado a la noción particular de la razón de la modernidad, instrumental al capitalismo. Ver Guido Galafassi, *Razón instrumental, dominación de la naturaleza y modernidad: la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno*, disponible en url: http://depa.fquim.unam.mx/amyd/archivero/Galafassi,Razoninstrumental_2418.pdf

ser humano por encima de todo, en la punta de la pirámide, lo que genera que el mundo “externo” permite ser un objeto instrumental posible de ser racionalizado.

Uno de los problemas que conllevó esta perspectiva es que separó la razón, (identificada con la mente), de las emociones (y también del cuerpo como terreno donde las emociones se expresan). Entonces todo lo involucrara experiencias emocionales-corpóreas, era rechazado, aunque era algo que todo mundo vivía y vive cotidianamente. Escobar nos dice que parecía obvio pero aun así este pensar meramente abstracto, lo dejó de lado perdiéndose mucho de lo acontecía en la totalidad de la experiencia.²⁷⁶

El pensar racional tenía una trampa. Toda actividad de la razón, toda reflexión implica una emoción detrás. Esto ya lo intuían varios pensadores a lo largo de historia como Spinoza (el cual veremos más a detalle más adelante) e incluso ahora por los avances neurocientíficos se conoce la dinámica cerebral donde el córtex pre frontal donde radica la actividad abstracta está íntimamente conectado y funciona en conjunto con los mecanismos emocionales del cerebro²⁷⁷.

Por lo tanto, el aspecto emocional quedo relegado, aunque estuviera influyendo en todo momento. Esto ocasionó que las explicaciones e interpretaciones sobre “el mundo” negaran realidades no acordes al paradigma racionalista-objetivista. En la filosofía podemos ver la obra de Kant o de Descartes como ejemplos paradigmáticos sobre esta cuestión.

Sin embargo, ha habido paralelamente a estas interpretaciones, filosofías y pensadores que nunca quitaron el dedo del renglón y veían que las emociones son parte fundamental de nuestra experiencia total de la realidad, y su pensamiento siempre está permeado por ellas. Aunque cabe aclarar que las emociones son un fenómeno sumamente complejo y se les puede ver de diversos ángulos. Aquí lo veremos primero desde el aspecto fenomenológico/existencial del pensamiento Spinoziano, que implica también un posicionamiento ético-político, que ya intuía la postura de las enseñanzas del Buddha, por lo que tiene semejanzas importes a señalar, y cómo se relacionan con los derechos humanos.

Spinoza ha influenciado a varios pensadores desde Nietzsche hasta Antonio Negri como parte de hacer una contrafilosofía, por así llamarla, es decir que no sea justificadora del poder hegemónico, sino que permita crear caminos de liberación desde todos los ámbitos, no

²⁷⁶ Escobar, op. cit. p. 19.

²⁷⁷ Cfr. Antonio Damasio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Ed. Critica, Barcelona, 2009.

solamente institucionales o estructuralmente políticos, sino también implica liberación de los modos de subjetivación²⁷⁸, y de lo que ha sido siempre negado y reprimido como en este caso son las emociones.

Partiendo del supuesto de donde sale el proyecto de la modernidad, en donde había una diferencia entre lo que es natural y lo que es voluntario. Lo natural se conoce porque parte de la necesidad, y lo voluntario responde a la libertad. Con esta concepción de las cosas todo lo que se accionaba por libertad era porque había una voluntad detrás, que tiene sus fines particulares, es decir, sabe qué hace. Pero lo que se accionaba por necesidad es porque era parte de su naturaleza. Por un lado tenemos las acciones “inteligentes” voluntarias que permite la libertad, y por otro lado, tenemos las acciones irracionales ciegas de la naturaleza. Spinoza vio claramente estos supuestos que se institucionalizaban en las religiones que vivió y observó como el catolicismo y el calvinismo. Pero criticó severamente este dualismo entre lo causal natural y lo causal de la libertad, el dualismo entre la mente y el cuerpo, la razón y la emoción. Observó que las verdaderas causas de estos dualismos y de estos sistemas de creencias provenían de un trasfondo emocional, de fenómenos que llamo afectivos²⁷⁹. Pero antes de pasar hacia los afectos, veamos como Spinoza crea una ontología esencialmente ética con consecuencias políticas.

El motivo de Spinoza es que veía una profunda alienación en su mundo, en donde la gente producía y reproducía las pasiones tristes, la envidia, la ira, el miedo, la violencia, los dogmas. La cuestión era como fundamentar otro tipo de mundo que diera paso a otro modo de ser más centrado en su propia naturaleza potencial que ha su negación.

El ser para Spinoza es la sustancia, el cual es porque existe en sí y por sí mismo²⁸⁰ pero no interpretándolo desde una perspectiva trascendente en donde es independiente o se independiza de cualquier fenómeno (“que es más allá”). La sustancia es donde es posible

²⁷⁸ Tal como Michel Foucault que fue directamente influenciado por ellos, pretendía criticar y liberarse de los discursos y subjetividades del poder hegemónico, como lo plasmó en sus obras en especial a los temas del poder disciplinario, la sexualidad, la ciencia médica, los saberes, entre otras cosas. Se recomienda ver el libro Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (México: Akal, 2015). Donde estos autores en especial Nietzsche y Foucault se interpretan para Latinoamérica.

²⁷⁹ Para ver esta cuestión más a profundidad véase: Jean-Paul Margot, ‘Libertad y Necesidad En Spinoza’, *Praxis Filosófica*, 2011, 27–44. & Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza’s ‘Ethics’* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984).

²⁸⁰ Marilena Chauí, “Spinoza: poder y libertad” en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, p. 114.

todo, está presente en todo y engloba todo²⁸¹. A esta sustancia es lo que Spinoza llamó Dios. Un Dios no antropomorfo, ni con cualidades específicas, sino es donde el ser puede ser. Entonces el ser como sustancia, como Dios, es inmanente, no trascendente como se le ve en las religiones monoteístas. Es inmanente porque es causa de sí mismo. La inmanencia se refiere Spinoza a que lo que existe, existe en su mundo, su causa no es externa ni remite a una dimensión incognoscible, sino que todo “se juega en el seno del mundo”²⁸². Por ello el Dios de Spinoza no crea las cosas, no las causa, pero tampoco las cosas surgen de la nada, sino que la naturaleza de las cosas es por sí mismas, por ello esta sustancia inmanente, este Dios nunca está separado de los fenómenos, no los causa y se divide de ellos, sino que ellos mismos son el Dios mismo, lo expresan.

Este aspecto ontológico es de suma importancia porque de este aspecto inmanente se deriva la potencia. “El orden natural no es un orden jurídico decretado por Dios y, en cambio, sí la conexión necesaria de causas y efectos producidos por la potencia inmanente de la sustancia.”²⁸³ La potencia es la esencia de la sustancia en cuanto que es su necesidad. Así Spinoza supera el dilema entre necesidad y libertad, ya que la libertad es justamente la necesidad de la sustancia, de ser por sí misma, de manera inmanente. La esencia de la sustancia es la potencia. A la potencia singularizada y finita es lo que llama Spinoza conatus. El conatus es la potencia de actuar como esfuerzo auto-preservativo en la existencia.²⁸⁴ En sentido homeomórfico, es el principio material de la ética de liberación, así como la realización del ser humano como plenitud en el hacerse cargo de la realidad que habla Zubiri y Ellacuría.

El conatus se expresa concretamente en el ser humano entendido como cuerpo dinámico complejo singular. El mismo cuerpo humano es una serie de cuerpos internos interrelacionados que son así también por interacción con otros cuerpos. Pero el cuerpo a la vez es porque tiene mente, y la mente es en sentido spinoziano una idea que piensa percibiendo, imaginando, racionalizando, deseando y reflexionando. Por lo tanto también es potencia pensante, idea que tiene ideas, y por ello su naturaleza “esencialmente volcada hacia los objetos que constituyen los contenidos o las significaciones de sus ideas. Es propio de su

²⁸¹ Sin confundir con la noción de sustancia en Aristóteles, el cual tiene una ontología esencialista.

²⁸² Juan José Abud Jaso, *El gran cuerpo: individuo, afectos y política en la Ética de Spinoza*, tesis de Maestría para el grado de maestro en filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 23.

²⁸³ Marilena Chauí, op. cit. p. 115.

²⁸⁴ *Ibid.*, 117.

naturaleza estar internamente vinculada a su objeto (lo ideado), porque ella no es sino la actividad de pensarlo.”²⁸⁵ Con lo que primordialmente idea la mente es con el cuerpo. Y si la mente es lo que idea, el cuerpo se vuelve parte de la mente. En Spinoza no hay dualismo mente-cuerpo. No es que el cuerpo genere la mente, ni que la mente esté en otro ámbito del cuerpo y solamente “anima” al cuerpo. Son interdependientes. Esto tiene una implicación profunda porque:

“[...] cuanto más rica y compleja sea la experiencia corporal (o el sistema de afecciones corporales), tanto más rica y compleja será la experiencia mental, o sea, tanto más la mente será capaz de percibir y comprender una pluralidad de cosas, pues, como demuestra Spinoza, nada ocurre en el cuerpo sin que la mente no se forme una imagen o una idea (aun si éstas son confusas, parciales y mutiladas). Y cuanto más rica la experiencia mental, más rica y compleja la reflexión, esto es, el conocimiento que la mente tendrá de sí misma.”²⁸⁶

Cada persona es conatus en cuanto es una fuerza que permanece en la existencia. Este conatus es el accionar mismo, por eso la esencia de un ser singular es su actividad para permanecer en la existencia. Es potencia de actuar²⁸⁷. Y esa actividad del conatus es el deseo.

El deseo es la potencia vital pero en el ser humano se da la diferencia de que tiene conciencia de ello. A través del deseo es cómo se nos da una realidad concreta ya que cuando sentimos una afección y damos idea de ello, es lo que experimentamos.²⁸⁸ Sin embargo este deseo está canalizado y de limitado por los afectos. Los afectos vienen a ser las variabilidades de la potencia y la idea de damos a estas variabilidades. Entonces a partir de ellos es como un ser humano puede disminuir su potencia o aumentarla.

Para Spinoza hay dos afectos primarios: la alegría y la tristeza. Para la alegría es cuando el afecto está en concordancia con el conatus, cuando este afecto preserva al ser de su existencia. La tristeza sería lo contrario. Y esto lo experimentamos siempre con otros cuerpos.

²⁸⁵ *Ibidem.* p. 119.

²⁸⁶ *Ídem.*

²⁸⁷ Juan José Abud, *op. cit.* p. 62.

²⁸⁸ En Zubiri vemos algo semejante aunque no le llame deseo, sino aprehensión de realidad en toda su complejidad, pero que es realidad dando de sí, y no es una creación de un mero sujeto como Spinoza también veía al conatus, sino como realidad que da de sí como de suyo. Ambos pensadores se separan del subjetivismo u objetivismo, así como del esencialismo, ya que esta característica de la realidad no está ahí ahistóricamente, sino que es justo en la historia donde se observa cómo da de sí, es decir sin historia no se entiende, es algo contingente. Por eso Ellacuría con base a Zubiri, agrega la variable histórica a la realidad aprehensible y con ello la noción de derechos humanos bajo este enfoque, que critica el Derecho natural como fundamento.

Nuestra potencia afecta y es afectada.

Esta ontología de Spinoza conlleva entonces una ética. El actuar humano bajo los afectos alegres son los que permiten potencializar, su contrario, son los afectos tristes los que debilitan la potencia.

Esto implica una serie de cuestiones que se transforman en políticas porque Spinoza se preguntaba por qué hay sistemas políticos basados en afectos que disminuyen la potencia, la esencia del conatus, como la servidumbre, sea al Estado, a la Ley, al Derecho, etcétera.

A esto pasamos a la construcción del sujeto como potencia. Deleuze basándose en Spinoza veía en el deseo el aspecto por donde el ser humano es capaz de liberarse o de someterse. Aunque Spinoza también se interesa en este sometimiento del ser humano, Deleuze lo interpreta con los mecanismos de subjetivación de las sociedades contemporáneas. Estos mecanismos son los dispositivos de poder. Estos dispositivos lo que controlan son los deseos. El problema no es que desees sino cómo lo desees. Entonces la potencialidad que implica el deseo, se aliena, porque creyendo que el sujeto deseante está actuando conforme su pulso vital, en realidad lo está disminuyendo.

Los dispositivos de poder también los podemos analizar siguiendo a Foucault. Y un dispositivo es un campo de posibilidad de donde surgen enunciamentos con sus reglas que permiten que algo sea o no, es decir, que forman sujetos, formas de subjetivación²⁸⁹.

Joaquín Herrera Flores utiliza esta concepción del conatus y el deseo como uno de los fundamentos para lo que occidente ha llamado “derechos humanos,” para usar un ejemplo concreto. Para él esta concepción hecha de manera particular bajo una perspectiva particular, con pretensiones de universalidad, lo que ha negado es la diversidad de formas de ser en el mundo, es decir, ha negado y disminuido las diversas formas de expresión del conatus. Por lo tanto las formas en como fundamentos los derechos ante la diversidad, es que cada parte se potencialice y su capacidad de afectar y ser afectado sea bajo las pasiones alegres, de su deseo vital de seguir siendo. Es en el plano de inmanencia como ontología de los derechos humanos donde las interacciones amplíen los marcos de composición de las partes, es decir donde se intensifique la vida²⁹⁰. Y si vemos que las intensidades en las que puede expresarse el conatus

²⁸⁹ Cfr. Gilles Deleuze, “Qué es un dispositivo” en *Michel Foucault filósofo*, ed. Gedisa, Barcelona, 1990.

²⁹⁰ Joaquín Herrera Flores, *Los derechos humanos como productos culturales*, Ed. Los libros de la catarata, Madrid, 2005, pp. 238-240.

como deseo, están siendo negadas o canalizadas hacia la muerte, implica desde la ontología spinoziana, un compromiso ético. Salamanca después nos mostrara en el mismo sentido la acción de realidad como fundamento ontológico de los derechos humanos bajo la triada intelección-afecto-voluntad, que veremos posteriormente.

Por eso esta propuesta spinoziana más que ver el deseo como carencia, lo ve como potencia. Y las relaciones políticas que establecemos cotidianamente son en sí potencia actuante, pero si dirigimos esas potencias actuantes bajo pasiones que nos debiliten como la tristeza y demás, estaremos generando y reproduciendo estructuras de poder que van más hacia la muerte que hacia la afirmación de vida. Vemos aquí que las emociones en el sentido de afectos de Spinoza, como las formas que el deseo actúa y nos hacemos conscientes de ese actuar, también tienen una implicancia política.

La construcciones de subjetividad que Foucault²⁹¹, Deleuze y Guattari²⁹² nos hablan, están, como lo han visto las disciplinas sociológicas, condicionadas por estructuras políticas, culturales y económicas, pero también en el ámbito “micro”, las subjetividades están en constante construcción por las energías emocionales que Spinoza llamó conatus y afectos, que luego pueden institucionalizarse hasta crear dispositivos que configuren lo que consideremos como lo que somos, lo que sabemos, lo que queremos y lo podemos hacer, un ejemplo son los derechos humanos. Foucault analizó en detalle esta generación de subjetividad con el nacimiento de la clínica o con las instituciones carcelarias. Los espacios donde hay rupturas con la hegemonía y se exprese el conatus, se producen bajo la subjetividad deseante.

Las pasiones alegres de Spinoza que potencializan la vida, bajo sus tramas de relaciones sociales, políticas, económicas y culturales, Herrera Flores nos dice, deben materializarse en derechos humanos como convenciones, sin caer en el esencialismo ni el horizonte normativo abstracto de la noción occidental.

5.2 Las emociones en las Filosofías de Liberación.

En la Filosofía de la Liberación de Dussel, se contempla una dimensión emocional aunque no

²⁹¹ Véase por ejemplo: *Hermenéutica del Sujeto*, (Madrid: ed. La Piqueta, 1987); *Lecciones sobre la voluntad del saber*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2012); *Vigilar y castigar*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2002).

²⁹² Véase: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, (Barcelona: Paidós, 1998).

esté explícitamente dicha, pero si se afirma su importancia. La conciencia ética crítica no se da en abstracto, como hemos ido mostrando, sino en la interpelación del Otro. Por eso en este trabajo hacemos énfasis en lo emocional como ingrediente necesario para esta interpelación. Es una experiencia emocional fundamental. Dussel a partir de esta experiencia construye todo lo demás en su filosofía de liberación. Pero si existe esta dimensión tan fundamental, se le obvia. Y mientras se explica todo un sistema de categorías para examinar el sistema vigente, su crítica y superación, lo emocional queda implícito. Aquí queremos recuperar esa parte.

Desde la propuesta de fundamentación de una ética que libere, el principio primario es la vida y su reproducción plena como hemos visto, y esta primera partida tiene toda una estructura biológica que puede ser observable en nuestro cerebro. Dussel muestra esta estructura operante y cómo el mismo cuerpo está hecho para reproducir la vida, para autoconservarse y fomentar todo aquello que lo posibilite. Y esa estructura está compuesta por emociones que no deben dejarse de lado. El impulso, la pulsión, es de vida. Las emociones son los mecanismos de supervivencia de los cuerpos. Toda creación formal intelectual como las normas de una sociedad deviene de las pulsiones y emociones que pretenden reproducir la vida, sin embargo, esto no significa que sean el determinante total, ni la causa única, sino estaríamos cayendo en un biologismo y reduccionismo grosero. El problema está cuando lo que hemos creado como sociedad oprime, niega, va contra esta pulsión vital.

La negación hacia cualquier persona que no le permita vivir y luego vivir plenamente, se institucionaliza esta negación y se hace hábito tanto en la sociedad como en el individuo, por lo tanto es una deformación de nuestra pulsión vital.

Dussel en la noción que hace de la “proximidad” implica un acercamiento de la persona con su mundo cotidiano cuando irrumpe el otro como otro. El “cara a cara” del que habla no es una construcción intelectual de la persona, es un sentir, una experiencia emocional. En el momento que observamos al otro como tal como distinto, sin que lo subsumamos en nuestra totalidad, la proximidad se hace presente cuando fraternalmente lo aprehendemos. Es decir emocionalmente lo acogemos pero de manera fraterna, sin emociones que pretendan dañar, sino que se muestre como es. Esto en la persona requiere que emocionalmente tenga una predisposición bondadosa. Pero ¿qué pasa cuando nuestros hábitos emocionales, la forma como reaccionamos ante lo distinto, en vez de ser algo fraterno y bondadoso, es el miedo, con agresión o aversión? Y ¿qué pasa cuando esos hábitos

emocionales de aversión son parte sustancial en la creación de las instituciones de la sociedad con las que se hacen normas, reglas, principios, políticas, etcétera?

Dussel cuando nos habla de la pretensión de bondad como principio de una ética de liberación, él mismo acepta que el término “bondad” sigue siendo ambiguo pero que no hay una palabra que abarque lo que pretende. Cuando habla de bondad lo dice en términos de lo justo, y lo justo se entiende bajo los tres principios: verdad material como afirmación de la vida, validez formal como aceptación de la comunidad y de factibilidad en cuanto efectibilidad y practicabilidad de algo como posible. La pretensión de bondad entonces es una actitud de justicia, y honestidad en cuanto a lo que se quiere. Por ello, la pretensión de bondad, requiere estar con los pies sobre la tierra siempre. Si en la praxis hay faltas, fallas y errores, se deben de tener en cuenta. El acto contrario de ocultar las fallas y faltas es lo que hace el injusto.²⁹³

Lo contrario a la pretensión de bondad, es la pretensión de ocultar. El injusto no sólo oculta sus faltas y errores, sino que se corrompe bajo un sentimiento egoico fetichizado²⁹⁴. Para él no está esta experiencia de proximidad ni de alteridad. Aparte de ocultar, su pretensión es de imponer su voluntad, encerrado en su yo, ocultando sus emociones en la fraternidad pero expresando otras emociones que lo corrompen.

La ética crítica deja de tener miedo, simbolizado en el “meshiak” como ese personaje semita que Dussel nos habla, el cual no tiene miedo de estar del lado del sufriente, el que puede escuchar la interpelación de la víctima hasta su muerte misma. Por eso el que tenga esta actitud de meshiak, tiene la conciencia de la alteridad pero no se deja llevar por la actitud de muerte del injusto, sino por la creatividad y alegría de la vida. Dussel cita la frase “un revolucionario triste es un triste revolucionario”. Hay que saber llevar estos principios éticos críticos con una base de buen humor, de emociones sanas.

Vemos que las emociones tienen un papel central en la ética de Dussel. A grandes rasgos vemos un poco la perspectiva de Spinoza, en el sentido que las pasiones tristes las está reproduciendo el que está alienado en sí mismo y no logra conectar con el otro como otro como interpelación, sino que lo domina, lo subsume y por ende lo niega, matándolo (física,

²⁹³ Enrique Dussel, *14 tesis de ética: hacia la esencia del pensamiento crítico*, Colección Estructuras y procesos Serie Filosofía (Madrid: Editorial Trotta, 2016), p. 190.

²⁹⁴ Como se ha visto, en el Dharma, el sentimiento del “yo”, es la causa primaria del sufrimiento, que no sólo se expresa individualmente sino que también se institucionaliza y crea sociedad. Se verá más a detalle en el siguiente apartado.

culturalmente, simbólicamente, psicológicamente, etc.). Las pasiones alegres o las emociones saludables permiten, en el trasfondo, una auténtica liberación. Esta liberación en términos de Dussel, es una afirmación desde algo nuevo que niega lo que lo ha negado. Esto “nuevo” como se da en otro horizonte de sentido, es solamente posible con el otro que interpela y se revela como víctima, es decir el que siente el sufrimiento producido por un sistema que lo niega. Este sentir con el sufriente, es clave y punto central en toda la Filosofía de la liberación. Es lo que en el Dharma se le llamaría compasión. Sin este sentir no se entienden las praxis de liberación.

Pero volvemos a la cuestión del miedo en la Ética y Filosofía de la Liberación porque Dussel la repite ocasionalmente ya que dice que crear lo nuevo, afirmar más allá de lo dado, la liberación, no puede fundarse en virtudes entendidas como la creación de hábitos de lo que se entiende por bueno, sino en no tener el miedo de emprender lo nuevo²⁹⁵. Entonces el ethos de liberación viene de virtudes creativas, más que de virtudes ya dadas por la práctica constante de lo que se entendía por bueno. Para Dussel estas virtudes son tres: la prudencia como sabiduría práctica, implica honestidad y bajo el cobijo siempre de la comunidad se va avanzando paso a paso, “haciendo camino al andar”, sin imposiciones ni engaños. La otra virtud es la fortaleza, pero no sólo del “más fuerte”, sino del negado, débil, pobre, de la víctima. La tercera es la temperancia como la incorruptibilidad del militante. La actitud que no tiene un afecto hacia el ego sino a la comunidad y al otro sufriente.

Cada virtud tiene emociones detrás que la están apoyando como formas de actitud. Toda actitud está motivada por un propósito, un proyecto y una emoción que la permea. La filosofía de liberación contiene estas emociones bajo estas virtudes y actitudes de servicio, de estar del lado de la víctima, y esta experiencia que ya no se puede dejar de lado, escuchar el grito del que sufre.

Antonio Salamanca en su obra “Fundamento de los derechos humanos” propone desde el pensamiento zubiriano una forma de entender cómo los derechos humanos parten desde lo que le llama una “acción de realidad” y no desde principios o categorías formales que después se harían normas. Al contrario, la acción de realidad es la praxis del ser humano, es la dimensión donde se desenvuelve en toda su complejidad. Esta acción de realidad tiene su contenido en la producción y reproducción de la vida. Y se expresa intelectivamente,

²⁹⁵ Dussel, p. 163.

afectivamente y volitivamente. En esta triada en su carácter positivo hacia el cual se fundamentarían los derechos humanos sería la verdad, el amor y la libertad.

Cada aspecto no debe entenderse, siguiendo a Zubiri y a Ellacuría, como momentos sucesivos, sino que en la misma acción de realidad se dan los tres. Cabe mencionar que cada aspecto se da en la inteligencia sentiente que explicamos en el apartado de Ellacuría del capítulo dos. Es importante señalarlo porque aquí la cuestión de lo sentiente es intrínseco a toda postura racional, formal, intelectual. Si bien Ellacuría construyó una filosofía de liberación, unos derechos humanos bajo esta perspectiva no deben olvidar este fundamento de lo sentiente, ya que parten, al igual que Dussel, de la vida y su dar de sí, que ha sido negado. Así como también de la acción de realidad de forma tridimensional.

El aspecto de la verdad se divide en tres verdades: la verdad real la cual es la aprehensión primordial de realidad sin error, es donde estamos insertos tal cual y no que hagamos esa realidad. La verdad coincidencial es cuando la realidad está actualizada en el logos sentiente. Es de donde la verdad real se mueve al logos como intelegir lo que sería a lo que es. Por eso es como una aproximación de conformidad.²⁹⁶ La tercera verdad es la racional es una verdad coincidencial que se va actualizando, por eso se va verificando. Es lo que Salamanca llama encuentro, más que creación de un sujeto pensante, sino verificación con la verdad coincidencial que es parte de la verdad real tal cual.

Continuando con esta postura, vemos también que así como hay un momento de la verdad como intelección de la realidad, hay un momento afectivo, un sentimiento afectante como promoción del amor. Podrá parecer raro que se hable de amor, pero si seguimos la lógica de este enfoque, es algo necesario y primario en toda concepción de lo real.

En Dussel hablamos de una pretensión de bondad, aquí Salamanca desglosa un poco más este sentimiento afectante como una estética a la realidad, un amor personal, un yo-tu comunicante y el amor de justicia. Todos ellos al examinarlos nos dan el fundamento afectivo de los derechos humanos. En su sentido negativo este sentimiento afectante sería el cinismo²⁹⁷.

Lo que existe en la acción de realidad no sólo es intelectual sino también como sentimiento de realidad. Este sentimiento de realidad es un atemperarse, es decir como acomodación tónica a la realidad. Para Zubiri existe en la realidad estos tonos en los que uno

²⁹⁶ Antonio Salamanca, *Fundamento de los derechos humanos*, p. 155.

²⁹⁷ *ibíd.*, p. 158.

se va acomodando, moldando por decirlo de una manera bajo los sentidos. Con estas sensaciones nos vamos atemperando. El primer atemperamiento se da con otro, es la comunicación del yo-tu que habla Salamanca. Es un poco semejante a la proximidad de Dussel. Es un sentimiento afectante en donde nos atemperamos con el otro como comunicación. Nos expresamos. Es exteriorización de la respectividad de lo real de la persona. Pero este “yo-tu” solamente se da en un nosotros como comunidad histórica, de la cual obtenemos lenguaje y signos.

Esta comunidad lo que hace es perpetuar la vida. La vida requiere unos mínimos para lograr ser. En la vida social del ser humano los bienes vendrían a ser lo que permita la reproducción de su vida. En este momento, Salamanca nos menciona dos: la sociabilidad y la amistad. Serían dos elementos de una dignidad humana porque son los motores de la realización de la vida. Entonces la realidad queda actualizada como amor. El amor es el dinamismo que promueve la realidad. Así tenemos al yo-tu primario como posibilidad realizable. La justicia es entonces lo requerido para que bajo una comunidad histórica el yo-tu sea actualización de la realidad, con todo su dinamismo en promoción de la verdad y la libertad²⁹⁸. Vemos que esto difiere con el concepto de justicia de las filosofías jurídicas cuando la fundamentan en el orden y cumplimiento de la norma. Aquí justicia es “la institucionalización en la comunidad histórica de estructuras de promoción de la belleza en el amor comunicante; en la verdad; y de la libertad.”²⁹⁹ Y siempre como justicia comunitaria que permita que “a cada persona según sus necesidades de realización, y de cada persona según sus posibilidades de realización, con los recursos disponibles en la comunidad mundial.”³⁰⁰ Esto, continúa Salamanca, rebasa al Derecho, porque la justicia es el sentimiento afectante del amor, que con la intelección sentiente y la voluntad tendente es la unidad de acción de realidad. Por eso no se trata de una cuestión de cumplimiento de, sino antes que nada como predecesor de este cumplimiento, está el sentimiento afectante y la intelección sentiente que hace factible la reproducción de la vida y la aprehensión de realidad. Pero en este proceso unitario también existe a la vez la voluntad tendente.

La voluntad tendente es el acto de querer, no bajo principios abstractos con los que guía su acción, sino con su capacidad de querer porque en la acción de realidad se le exige

²⁹⁸ *ibíd.*, p. 167.

²⁹⁹ *ibíd.*, p. 169.

³⁰⁰ *ibíd.*, p. 171.

hacerse cargo de su situación. Este es el poder de la realidad.

Este querer es querer lo deseable bajo la inteligencia sentiente y el sentimiento afectante, lo deseable no se conoce por una razón práctica sino por el propio dinamismo de la acción de realidad, es decir, “no tener más remedio que hacerse cargo de la situación cargando con la opción de posibilidades.”³⁰¹ La opción de posibilidades se da como proyecto según la realización de cada persona y su comunidad. El hacerse cargo no sería solamente de la situación arbitraria sino del proyecto de realización, hacerse cargo de la realización.

Esto no se logra sin libertad. La libertad bajo este enfoque no es una determinación por hábitos o deseos meramente, sino también como apertura creativa. La “libertad de” es el acto como fuerza para querer vivir. La “libertad para” es el acto de buscar entre las posibilidades deseables el mayor grado de realización. Entonces es desde una determinación parcial de la realidad como proyectamos lo deseable en el sentido de apertura. Todo sin dejar de lado que estamos en la aprehensión de realidad bajo el mayor estadio posible que es la historia. Las posibilidades deseables son históricamente heredadas.

Las acciones donde se concretiza la libertad, como son deseables deben ser justificados. La justificación es, desde el principio de realización del ser humano, como felicidad de la reproducción de la vida, el cual tiene un carácter obligante como el hacerse cargo de la realidad.

Los derechos humanos fundamentados bajo esta perspectiva, entonces en primer lugar surgirían como derechos-deberes como necesidades para la plenitud del ser humano. Salamanca nos dice: “el ser humano habrá de concretizarlos en la mejor forma posible en su comunidad histórica. Por ser la felicidad (realización) dinamismo comunitario, la obligación es dinamismo comunitario respectivamente.”³⁰²

5.3 Las emociones en el Buddhadharma

Para el Dharma las emociones son elementales porque es en ellas donde experimentamos el sufrimiento y son constituyentes de todo lo hacemos. Tenerlas de manera descontrolada, afectándonos en cada instante de la vida, nos genera sufrimiento. Por eso en el camino del Dharma las emociones son centrales, practicamos en y con ellas.

³⁰¹ *ibid.*, p. 176.

³⁰² *ibid.*, p. 182.

Si observamos las cuatro nobles verdades, vemos que la dinámica del samsara desde un inicio tiene tres aspectos como causantes del sufrimiento. El principal es la ignorancia, que genera aversión y apego. Estos dos aspectos son fundamentalmente emocionales. Bajo la energía de estas actitudes emocionales es como vamos generando karma, en el sentido que motivan nuestras acciones de palabra, cuerpo y mente. El círculo vicioso que formamos bajo estos dos aspectos va condicionando en el futuro nuestras acciones tanto individuales como colectivas.

La psicología budista tiene una explicación sobre el dinamismo de la mente, cómo funciona y por qué lo hace así. Esta explicación se encuentra en el Abhidharma³⁰³.

Para el Dharma, una emoción nos lleva “a adoptar una determinada perspectiva o visión de las cosas y no se refiere necesariamente- como ocurre en la acepción científica del término- a un desbordamiento afectivo que se apodera de repente de la mente.”³⁰⁴ Las emociones parten de visiones del mundo pero también a la inversa. No es que esté separada la emoción de la visión del mundo sino que son interdependientes.

Para diferenciar una emoción aflictiva de una que genere bienestar, es que las aflictivas “impiden que la mente perciba la realidad tal cual es”³⁰⁵. Las dos emociones aflictivas principales, el apego y la aversión, causan las demás, y nos ciegan de las cualidades de algo. Ponemos atención sólo a un lado de la realidad según en la emoción que estemos experimentando. Así otorgamos falazmente cualidades a la realidad que no tiene o las exacerbamos. Empañan nuestra capacidad de juicio. A la hora de juzgar y discernir sobre la realidad, nos vemos atrapados por la emoción y peor aún, nos basamos en ella. Entonces toda emoción aflictiva distorsiona nuestra percepción. En cambio la emoción positiva, la que nos lleva a un bienestar, está más acorde a como es la realidad.

Pero los criterios del Dharma sobre una emoción aflictiva no es solamente el oscurecimiento que hace sobre la realidad, también se caracteriza, consecuentemente, por hacer daño tanto a uno como a los demás. Cabe aclarar que las emociones no son en sí buenas

³⁰³ Aunque existen múltiples comentarios sobre este texto a través del tiempo, nos basaremos en la concisa explicación que se hace en el libro: Daniel Goleman (comp.), *Emociones Destructivas: Cómo Entenderlas y Superarlas* (Editorial Kairós, 2005) .A través de Matthieu Ricard, el cual ya hemos mencionado anteriormente. Este libro fue una compilación de participaciones en un encuentro anual en el año 2001 organizado por Mind & Life Institute, en donde el XIV Dalai Lama se juntó con expertos en diferentes áreas científicas para discutir el tema de las emociones con la perspectiva budista.

³⁰⁴ Goleman (comp.), p. 49.

³⁰⁵ Ídem.

o malas, sino que se les reconoce en función del sufrimiento o bienestar que ocasionen. También otro criterio para diferenciar una emoción de otra es la motivación que las inspira. Esto nos lleva a otro criterio el cual es ver la motivación contraria de una emoción. Si hay odio o las ganas de querer hacer daño, sería ver su contrario como el amor motivado por querer hacer el bien a otro³⁰⁶.

El surgimiento de las emociones aflitivas se encuentra en lo hemos descrito en el punto 3.3.1.2 la segunda verdad noble, en el aferramiento a un ente estable, permanente, en un “yo” que creemos está vulnerable ante el mundo de “afuera”. Por ello lo cuidamos y protegemos. Esto genera una actitud de deseo a conseguir lo que creemos nos dará bienestar y un apego a conservar a lo que creemos nos genera bienestar. A la vez nos genera una actitud de aversión como evitar lo que creemos no nos genera bienestar, y rechazar aquello que creemos no nos está ocasionando bienestar. Por eso los ocho intereses mundanos que vimos en el punto 3.3.2. justamente están basados en estos aspectos que surgen de la ignorancia primaria, y la consecuencia lógica de optar por estos ocho intereses es sufrimiento.

Al ver los criterios de considerar una emoción como aflitiva como otra que no lo es, podemos hacer una clasificación de las emociones. De la aversión pueden surgir el enojo, estrés, ira, desprecio, entre muchas otras. Del apego pueden surgir el orgullo, la envidia, los celos. Aunque claro está pueden combinarse, no son excluyentes sino que son complementarias porque parten de un mismo punto que es el aferramiento al yo. Por esto se hace un discernimiento de cuáles son convenientes de cultivar y cuáles no.

Para el Dharma, como lo ha visto David Loy³⁰⁷, el “triple veneno” se institucionaliza. Los hábitos que creamos bajo estos aspectos van formando estructuras sociales al punto de volverse normas sociales. Un ejemplo que nos da el autor es el sistema económico de mercado. Lo ve como una teología³⁰⁸, en el sentido que cumple el papel de religión, que dice qué hacer en el mundo, cómo hacerlo y por qué, bajo un sistema de valores. No se le cuestiona sino que sólo se le practica porque a priori tiene la creencia que es lo verdadero y justo. Pero toda su praxis tiene una implicancia emocional. El capitalismo no es solamente un productor de mercancías, ni un sistema meramente económico ni político solamente. Sino que

³⁰⁶ ibíd. , pp. 52–53.

³⁰⁷ David Loy, *El Gran Despertar: Una Teoría Social Budista* (Editorial Kairós, 2004).

³⁰⁸ Se puede comparar con el texto clásico de Walter Benjamin, ‘El Capitalismo Como Religión’, *FJ Hinkelammert, Hacia Una Crítica de La Razón Mítica. El Laberinto de La Modernidad. Materiales Para La Discusión*, 1997, 166–169., que habla de algo semejante.

funciona también como forma de subjetivación, es decir crea sujetos, y como productora y fomentadora de emociones que mueven y motivan a esos sujetos. Loy nos dice que lo que hay detrás como motor del capitalismo es la codicia de ganancias y consumo, que la búsqueda de la satisfacción de la persona lo lleva a ser codicioso. Es decir el ansia de satisfacción, la persona bajo el capitalismo, cree encontrarla en la codicia, en el ganar más y consumir más. El sistema de valores bajo la codicia si bien da un aparente sentido de la vida, nunca la satisface, lo que lleva a formar de nuevo el círculo vicioso³⁰⁹. Vemos que un aspecto fundamental del capitalismo y del mercado es una cuestión totalmente emocional.

Al ponernos a pensar sobre las injusticias y opresiones que sufren pueblos del mundo, bajo la postura del Dharma, nos preguntamos ¿qué motiva todo eso? ¿Cuál es la visión de mundo que hay detrás y qué genera? Y si nos especificamos en los derechos humanos ¿Por qué estas injusticias y opresiones se dan como violadoras de derechos humanos? Lo que observamos es que detrás de toda violación al bienestar del ser humano, sea cual sea, hay una emoción detrás que lo motiva, mueve, acciona. Las emociones son de central importancia para los derechos humanos justamente por esto.

La postura del Dharma cuando contemplamos la dinámica samsárica es ver qué motiva lo que hacemos, por qué lo hacemos, bajo que visión de mundo, es decir bajo que valores, bajo qué creencias estamos actuando de palabra, mente y cuerpo, y en especial, qué emoción o emociones hay detrás. El análisis que hace David Loy, por ejemplo, es que en el interior del sistema de mercado está la codicia institucionalizada, una actitud de apego que nos perturba pero arraigada en las estructuras que hemos construido como un ego colectivo³¹⁰. El Dharma no sólo criticará que hay una emoción aflictiva que mueve los hilos más profundos del sistema, sino que esta actitud y emociones se detona de una visión errónea, de una ilusión, que es creer en ese ego colectivo, que al igual que el ego individual, está separado de los demás y se siente carente, con un vacío que hay que llenar. El ego a la vez crea una identidad que se distingue de los demás y se separa de ellos. Hay una construcción colectiva de “lo nuestro” y “lo de ellos”. Cuando existe el aferramiento, el apego a esta identidad se le defenderá a costa por la visión errónea de creer que eso es lo que lo constituye. El grupo no se sentirá suficientemente a salvo, siempre “hay algo más” que lograr, que cambiar, que hacer,

³⁰⁹ David R. Loy, 'La Religión Del Mercado', *Cuadernos de Economía*, 16.27 (1997), 199–217.

³¹⁰ *Política con conciencia / La Alternativa Budhista Para Hacer Del Mundo Un Lugar Mejor / Buddhist Alternative to Make the World a Better Place*. (Barcelona: Kairos, 2011), p. 58.

que tener. Todo lo que amenace a esa identidad se reaccionará con aversión lo que desencadena más emociones aflitivas. El círculo vicioso se reproduce de nuevo.

Así es como muchas instituciones sociales, desde la motivación más primaria, se van formando. Al igual las empresas privadas terminan en una dinámica agobiante de competición, reducción de costos, acumulación, etcétera, motivados por los “tres venenos”. Ante ello ¿qué podemos esperar?

Con los derechos humanos pasa algo semejante. Para que no sean de un carácter post violatorio ni solamente confrontativos contra quien los viole, requerimos regenerarlos y garantizarlos desde el enfoque emocional, pero también desde el enfoque zubiriano y ellacuriano de la aprehensión de realidad como realidad histórica, es decir, el cambio radical de visión sobre la realidad. La visión errónea de la que habla el Dharma, sobre lo que creemos qué es y cómo es la realidad, debe ser cambiado, explorado, analizado, contemplado, y encontrar nuestros errores de percepción y de cognición sobre nuestras creencias para ver la cadena de pensamientos, emociones y demás aspectos que creamos surgidos desde esta visión errónea. Zubiri y Ellacuría nos dan una nueva visión integral de la realidad que se asemeja a la visión del Dharma.

La realidad en sí ya es integral, no es que la necesitemos llenar, sino que estamos insertos en ella y desde ella actuamos. El problema para ambas perspectivas es que alteramos a la realidad como es, y por ello sufrimos. Pensamos que la realidad es lo que hacemos de ella, que en parte es verdad, la praxis constituye realidad pero es distinto a pensar que genere en sí a la realidad. Lo que provocamos es una distorsión de ella. Salamanca por eso menciona que los enfoques liberales, modernos, racionalistas, realistas se basan en un escepticismo de lo real³¹¹. La mentira, la tiranía y el odio niegan el dinamismo de la realidad que se realiza como verdad, amor y libertad, tal como explicamos anteriormente. En cambio tanto el Dharma como Zubiri, Dussel y Ellacuría, ven una realidad que no sólo puede ser conocida, deconstruida y criticada sino que tiene su dinámica en la cual siempre estamos insertos, no depende meramente de nuestra interpretación de ella, ni de formalismos que hagamos sobre ella, hay que vivirla en su integridad. Consecuentemente puede ser tomada a cargo y con ello puede ser transformada. En otras palabras al estar acorde con la realidad en su dinámica vital, es como nos realizamos como seres. El Dharma justamente es lo que dice sobre el estado de Buddha, el estado natural de la mente. Está en armonía con lo que es porque es, está pleno

³¹¹ Salamanca, *Fundamento de los derechos humanos*, pp. 208–13.

como siempre lo ha estado. Pero a través de la ignorancia sobre cómo son las cosas, comienza el juego de distorsionar la realidad y como consecuencia generamos el sufrimiento.

Aunque las perspectivas de Zubiri, Dussel y Ellacuría no proponen en sí una forma de tomar a cargo lo emocional, nunca lo dejan de lado. Sin este aspecto, al ser interdependiente de los demás y el entorno, no se comprende ni se logra una auténtica transformación de la realidad hacia lo justo.

Vimos en el Dharma, el horizonte de sentido que construye, es sumamente crítico con la sociedad en la que vivimos hoy. Lo podemos ver con claridad en los ocho intereses mundanos que expusimos en el punto 3.3.2. El análisis que se puede hacer socialmente bajo la lupa del Dharma, es que estamos en una sociedad en donde sus criterios, sus valores, formas de pensamiento, hábitos, lo deseable, lo “bueno”, está casi totalmente bajo el influjo del triple veneno y los ocho intereses mundanos. Los motivantes de las personas igual.

Un punto importante en común en cuanto elemento homeomórfico entre el Dharma y la Filosofía de liberación en Dussel como en Ellacuría es que ponen desde un principio un sentir compasivo hacia el que sufre. Cabe recalcarlo porque están proponiendo el cultivo de una emoción benéfica como antídoto a emociones aflictivas productoras de injusticias y opresión que se viven a diario entre las víctimas del sistema.

El Dharma lo que propone como lo vimos en el punto 3.3.1.4 con el óctuple noble sendero, es un cultivo de todo aquello que nos cause auténtico bienestar y no distorsione la realidad como es. Para ello es necesario usar herramientas diversas. El uso de antídotos es una manera. Las emociones aflictivas se les tiene que “dar la vuelta”. No se pueden sentir dos emociones contrarias, por eso es que son eficaces estos antídotos.

Para el apego está el antídoto del desapego entendido como contentamiento y el desprendimiento. No significa literalmente desprenderse y desapegarse de las cosas, como ya advertimos anteriormente, sino que por un lado cultivamos y despertamos la plenitud natural de nuestro ser. La generosidad, el regocijo, la alegría por el otro, el sentimiento de justicia que habla Dussel, el sentir del pobre de Ellacuría y la teología de la liberación, la paciencia, entre muchas otras, son antídotos al apego porque re unifican nuestro ser con los demás. La ilusión de estar separado y carente se empieza a disolver.

El antídoto para la aversión es la aceptación tampoco en el sentido de aceptar todo tal

cual. La comprensión de la enseñanza de Buddha, en vez de hacerte pasivo es todo lo contrario, el compromiso social es obligante, el despertar de la bodhichitta, el cultivo de la generosidad, de la compasión, etcétera, implican un accionar. Entonces la compasión en el Dharma más que sentir lástima o tener una especie de empatía con el que sufre, es una energía que te mueve a hacer algo por ese sufrimiento. Por eso sufrir por sentir compasión, no es la compasión de la que habla el Dharma. Es al contrario, el sufrimiento es combustible para la compasión por eso va más allá de él y sirve como antídoto perfecto para trascenderlo³¹². Un claro ejemplo lo vemos en el movimiento internacional del “Budismo Comprometido” creado por el monje vietnamita Thich Nhat Hanh³¹³. Ante las injusticias del mundo quedarse viendo porque “así es el mundo” es una malinterpretación. El sufrimiento del mundo no es el mundo, es lo que hemos hecho de él con visiones totalmente erróneas.

Entonces ahora vemos con más claridad la pertinencia de los derechos humanos bajo estos enfoques. Se trata de prevenir la violación de los derechos humanos. De crear una cultura auténtica de derechos humanos, y no una cultura limitada por los derechos humanos, como si fueran camisas de fuerza ante el descontrol de la sociedad.

Los derechos humanos son fundamentados en las luchas de los pueblos en todo el planeta tierra por la reproducción, defensa y promoción de la vida para su realización como praxis necesitante y capacitante. No son fundamentados en principios abstractos que se tienen que garantizar bajo un aparato político como el Estado. Que así funcionen actualmente sólo demuestra su ineficacia y las falacias en lo que se basan para operar así. Porque un problema constante es el cómo lograr el ideal de los derechos humanos, si se tiene el presupuesto que el derecho humano es un ideal al que hay que llegar para garantiza la dignidad o el bienestar o cualquier ideal deseable. Para hacerlos operables entonces bajo esta lógica se requiere mover por aquí y allá, obligar con más principios y normas abstractas a los que podrían o pueden garantizarlos como el Estado de una nación o un sistema jurídico por ejemplo. Vemos el círculo vicioso que esto crea, porque esperamos a que cada parte haga su parte porque así lo dicen los principios y normas abstractas.

Los derechos humanos son procesos históricos por los que pasan procesos

³¹² B. Alan Wallace, *Budismo Con Actitud. El Entrenamiento Mental Tibetano En Siete Puntos*. (México: De bolsillo, 2013), pp. 20–21.

³¹³ Nhất Hạnh, *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism* (Parallax Press, 1998).

económicos, políticos, sociales y culturales. Ante ello no existe un nombramiento único para todos. Y digo nombramiento porque si bien si existen condiciones necesarias mínimas para la reproducción de la vida y su plenitud, se les puede nombrar de distintas maneras y positivizar de múltiples formas. Y es que los derechos bajo la línea de las Filosofías de Liberación son necesidades capacitantes y capacidades necesitantes que tienen el fin de producción y reproducción de la vida, y esta vida se da en colectivo de manera interdependiente. Satisfacer estas necesidades de carácter universal puede materializarse en derechos³¹⁴.

También como hemos señalado en este trabajo, los derechos humanos si bien tienen pretensión de universalidad, está se va refinando de manera intercultural. Esto es que, a través del diálogo dialógico se pueden ir concretando en realidades diversas. Pero hemos visto que esta lógica dialógica tiene criterios y principios. De los más importantes son que se tenga disposición de dialogar. Al igual que la liberación, esta no se busca si no se tiene la conciencia de quererla. Puede pasar que se dialogue pero bajo posturas etnocéntricas, egocéntricas, prejuiciosas, etcétera, bajo actitudes permeadas por emociones aflictivas. Estos tipos de diálogo solo llevarán al fracaso, a la imposición, la injusticia y la opresión. Por eso el énfasis aquí de trabajar desde las bases más profundas, nuestra visión de realidad, nuestras emociones y la praxis como aglutinante de estos dos aspectos.

³¹⁴ Antonio Salamanca, 'Filosofía de La Revolución', *Filosofía Para El Socialismo En El Siglo XXI. San Luis Potosí: UASLP-CEDH*, 2008, pp. 56–57.

6 Conclusiones

6.1 Los derechos humanos interculturales

Como hemos visto, estamos apelando a unos derechos humanos interculturales, que se van conformando como procesos socio históricos en diálogo. Sin diálogo estaremos cayendo nuevamente en una dinámica impositiva y en una postura, a veces muy sutil, de superioridad, dejando de lado la diversidad existente y por existir.

La crítica que se le hacen a los derechos humanos liberales es justamente eso, como productos de una clase específica (burguesía), bajo un tiempo y espacio particular (Europa siglo XVIII), bajo el discurso universalista, llegaron a ser el horizonte de sentido de lo que definía un derecho humano, y por ende, un ideal para llegar a ser en todo el mundo. Como mencionamos en el capítulo dos, las posturas frente a los derechos humanos no es solamente defenderlos (sean cuales sean), dejando de lado la discusión sobre sus fundamentos. Sino justamente lo contrario, todas las prácticas que se den sobre los derechos humanos requieren de fundamentación. Aquí la cuestión es que las fundamentaciones sean construidas en diálogo, por el hecho, el cual hablamos en el capítulo uno, que vivimos una realidad plural.

La pluralidad nos exige tratarla. El problema ha sido cómo hemos tratado como sociedades occidentales modernas la pluralidad hasta ahora. La propuesta que hemos recuperado de diversos autores es la interculturalidad como exigencia ética. Se trata de cambiar el horizonte de sentido desde nuestra postura, para dejarnos ser interpelados por el otro.

Las Filosofías de Liberación, que hemos mostrado, nos dicen que todo parte desde la experiencia del otro en nosotros, cuando somos” tocados” por él, en este sentido de “proximidad”. Su sufrimiento se vuelve uno con el nuestro. Su sufrimiento nos exige, nos grita, nos interpela, lo que provoca en nosotros un nacimiento de la conciencia de la realidad ya no desde nuestro propio punto de vista, sino desde un estado de apertura. Este estado que llamo de apertura es un requerimiento primario para el diálogo de pretensión intercultural, porque cabe mencionar que no estamos hablando de cualquier tipo de dialogo, sino en un diálogo con las características que hemos analizado en este trabajo.

El estado de apertura se construye y se cultiva. Es un estado de disposición en el que

estamos actualizándonos constantemente. Es un estado en el que no nos aferramos a cierta ideología, en el que cultivamos paciencia y tolerancia, en el que “bajamos la guardia” porque somos conscientes de la proximidad que llama Dussel, o de la interdependencia que habla el Buddhadharma. Es decir dejamos de actuar aferrados y a la defensiva con nuestra postura como si estuviéramos en amenaza constante. El estado de apertura es lo contrario, soltamos el aferramiento y nos ponemos a disposición de lo que la realidad este dando de sí. Es lo que Ellacuría nos decía sobre hacernos cargo de la realidad, cuando fluimos en la realidad dando de sí. Y esta realidad dando de si, en las Filosofías de Liberación, inspirándose en la Teología de la Liberación, la notamos en el otro sufriente, en especial el pobre negado por el sistema.

Para lograr este estado de apertura primero hay una toma de conciencia en la totalidad en la que vivimos, es decir, desde qué horizonte de sentido estamos entendiendo, sintiendo y haciendo. Esto nos sensibiliza a que hay más horizontes, hay pluralidad. En el Buddhadharma vimos que parte de su postura es una igualdad radical. A esto se refiere el Buddhadharma, en la diversidad nos identificamos ya no con las diferencias de cada uno, sino en lo que nos conecta. Y si hay algo que nos conecta es que tod@s queremos ser felices, y nuestro derecho a serlo.

Entonces el diálogo intercultural requiere antes que nada la intencionalidad de hacer diálogo. Si no estamos sensibilizados del otro como otro, de la pluralidad, si no sentimos que necesitamos dialogar, entonces no hay posibilidad de diálogo alguno. El estado de apertura inicia con esa necesidad de diálogo, que me empareja con el otro, de querer escucharlo, de ser empático con él.

El Buddhadharma aparte de estar de acuerdo con el diálogo, nos dice que requerimos cierto entrenamiento con nosotros mismo para que esta interconectividad existente este cada vez más consciente, esto implica una estabilidad mental-emocional, por lo tanto es necesario meditar. Aquí no hemos hablado mucho de la meditación budista, pero queda como un punto central al que habría que ponerle atención, porque es un método para poder lograr de lo que hemos estado hablando en este trabajo, que los derechos humanos realmente se vivan.

Los derechos humanos intercultural se construyen por medio del diálogo. Para que haya diálogo requerimos ser interpelados unos con otros. Negar la negación que experimentamos, que sufrimos. Para las Filosofías de Liberación es la negación del sistema opresor, como trabajador, como mujer, como niñ@, como enferm@, como el otro excluido que no es parte del parámetro deseado del sistema. Para el Buddhadharma es la simple

convicción de querer dejar de sufrir, y para ello debemos buscar las causas del sufrimiento. Pero no es un enfoque individualista, como hemos mencionado, sino que las causas son este aferramiento al ego, el apego y la aversión que nos separa del mundo y los demás, cuando en realidad estamos interconectados y no hay dualidad ni división. Esta forma de ver las cosas cambia la forma en cómo vemos y hacemos el mundo y es una crítica radical al sistema en el que vivimos.

Por lo tanto los derechos humanos bajo el diálogo intercultural no son solamente unos para siempre. Cada sociedad, cada grupo los construye según sus necesidades, según sus aspiraciones y según su praxis. Pero el asunto no queda un relativismo. Para esto es el diálogo, ya que compartimos cosas en común las distintas sociedades. Cuando acordamos algo que necesitamos en común es como vamos formando derechos. Así los derechos humanos interculturales se construyen dialogando las necesidades y capacidades de los pueblos.

Esta fundamentación que hemos expuesto en este trabajo es un giro radical frente a los derechos humanos liberales que rigen actualmente. Éstos como abstracciones ideales, los interculturales construidos bajo la praxis, donde se muestran las necesidades y capacidades, como el campo donde se dialogue.

6.2 La dimensión afectiva-emocional de los derechos humanos, un campo para el diálogo intercultural.

El otro aspecto al que hemos llegado en este trabajo es que requerimos poner especial atención en la dimensión afectiva y emocional de los derechos humanos. Hemos descrito diferentes posturas que recalcan la importancia de este aspecto. En el siguiente recuadro podemos ver cada postura y su crítica hacia el sistema, el mundo, la lógica imperante.

Fuente: Elaboración propia.

Negatividad del ser, hacer y del poder.			
Dussel	Totalidad	Negación de vida.	Subsumir al otro. Voluntad de poder. Ethos del dominador.
Dharma	Ignorancia	Apego	Aversión
Ellacuría	Ideologización	Ocultamiento, fetichización y mitificación del poder.	
Salamanca	Intelección como Escepticismo	Afecto como Cinismo	Voluntad como Tiranía

En Dussel vemos que hace toda una crítica a la Totalidad, siendo esta el horizonte de sentido desde el cual se domina, oprime, se hace injusticia y niega la vida, a través de la subsunción de la alteridad, por medio de un ethos dominador del “yo conquisto” que impone su verdad.

En Ellacuría vemos que la forma como la realidad se desplaza como un dar de sí, a través de los grupos dominantes, la fetichizan por medio de la ideologización. En este sentido es como Dussel nos dice de la totalización. La filosofía de la realidad histórica en toda su complejidad trata de mostrar los desplantes de lo existente pero que también son negados en diversos contextos como Latinoamérica.

Salamanca de la mano de Zubiri y Ellacuría nos menciona la triple dimensión de la acción de realidad en su sentido negativo como dominio y muerte por encima de la vida. En la triada de la inteligencia sentiente esta negación de vida se nos muestra en la intelección como escepticismo la cual la filosofía moderna ha sido la máxima exponente, en el afecto se muestra como cinismo, que Ellacuría y Dussel también mencionan como un ocultamiento y mentira de la realidad; en la dimensión volitiva la negación de la vida se muestra como tiranía, sólo hay libertades que valen para el dominador.

En el Buddhadharma la crítica es hacia la lógica samsárica que nos hace sufrir. Ésta puede mostrarse en cualquier sistema político, económico y social. Pero al igual que las

posturas anteriores, tiene un mecanismo y una serie de herramientas que lo perpetúan. Como vimos en el capítulo tres, el triple veneno causante del sufrimiento es la ignorancia, el apego y la aversión. La ignorancia es en el sentido que no percibimos la realidad tal cual es sino distorsionada por las acciones, hábitos no virtuosos y emociones aflictivas. Zubiri tiene una semejante aproximación a la realidad, que después Ellacuría complementa. La realidad tiene un mecanismo y una talidad la cual nosotros al percibirla la distorsionamos. Las filosofías de cada época se han dedicado a interpretar esa realidad pero no siempre logran verla tal como es sino que se enfrascan en un escepticismo, como lo dice Salamanca, de que la realidad no tiene la talidad de sí, sino sólo fenómenos. El Buddhadharmma cuando habla sobre la visión errónea como ignorancia, que creemos que la realidad es como la percibimos, y si nuestra percepción esta sesgada por las emociones aflictivas entonces “así es la realidad” y caemos en un círculo vicioso que nos mantiene atados al sufrimiento.

Por el otro lado estas posturas no solo muestran la negatividad sino también las propuestas en la dimensión emocional-afectiva. En todas las posturas se encuentra la propuesta de cultivar unas actitudes que conllevan una serie de emociones que en vez de hacer nos sufrir nos ayuden a vivir plenamente con felicidad. En el siguiente recuadro vemos estas actitudes-emociones:

Fuente: elaboración propia.

Cultivo de emociones-afectos-perspectivas positivas			
Dussel	Sufrimiento del otro que despierte el sentido de liberación	Virtudes creativas: prudencia, fortaleza del "débil" y temperancia	Principio de vida con pretensión de bondad
Dharma	La visión: mente de renuncia, sabiduría y compasión	Contentamiento y despego	6 paramitas (perfecciones): generosidad, paciencia, disciplina ética, diligencia, concentración y sabiduría.
Ellacuría	Hacerse cargo de la realidad.	Sentimiento de justicia, empatía.	
Salamanca	Intelección como	Afectivamente como	Volitivamente como libertad

	verdad	amor	
--	--------	------	--

En la Filosofía de Liberación de Dussel vimos en el capítulo cuatro, de esta dimensión emocional como central para este proyecto. En la proximidad, en el cara a cara, en la alteridad, en el otro como otro, en el negado hay sufrimiento el cual despierta la actitud del “meshiak”, que se inspira en la fortaleza del sufriente, en la valentía de dejar de ser el negado para crear lo nuevo. La creación de lo nuevo se da por las virtudes que lo apoyan: la prudencia como sabiduría práctica, la fortaleza y la temperancia como incorruptibilidad porque está basada en el otro por y para el otro. Es una actitud de servicio y compasión. Para Ellacuría es algo semejante, como una actitud de servicio ante aquel negado y sufriente, lo que implica compromiso en desocultar la realidad, desideologizarla, ya que justifica la opresión. Por el ello el sentido de realidad es hacerse cargo de ella y que dé de sí como es en toda su complejidad.

En Salamanca siguiendo la lógica zubiriana, el cultivo de emociones y actitudes que potencialicen la vida se dan en la triada de la acción de realidad intelectivamente como buscar y hacer la verdad, afectivamente como amor y volitivamente como auténtica libertad y no libertad de unos pocos ni de los individuos, sino libertad tanto de ser, como “para hacer con”, en sentido comunitario.

En el Dharma vimos que las emociones son fundamentales entenderlas, estudiarlas, analizarlas, comprenderlas porque son parte de las causantes del sufrimiento humano. Así como hay un mecanismo que nos hace sufrir, también hay mecanismos para contrarrestar esas causas y eliminarlas. Para ello se requiere de cultivar la mente de renuncia, que renuncie a las causas del sufrimiento. Esto se parece a la perspectiva de Dussel cuando el otro sufriente y la conciencia de la opresión de la totalidad nos generan querer liberarnos de eso.

En la figura 7, hemos expuesto de manera sintética los mecanismos y el cultivo de qué emociones para aliviar el sufrimiento. A la vez en el budismo Mahayana, el cual hablamos en el capítulo tres, tiene como enseñanza central los “seis paramitas” entendidos como seis formas de perfeccionamiento y entrenamiento mental. Estas seis paramitas: generosidad, concentración, paciencia, sabiduría, diligencia y disciplina ética, son seis herramientas y perspectivas que hay que estudiar, contemplar y practicar constantemente para que contrarresten el apego, la aversión y la ignorancia.

Lo que aquí hemos propuesto es que estas posturas nos están diciendo e invitando a practicar son las actitudes y emociones que nos permitan vivir los derechos humanos bajo otros fundamentos más allá de las leyes, normas, abstracciones y aspiraciones. Sin una base emocional sana, los derechos humanos seguirán siendo un ideal a lo que queremos llegar. Como una plataforma ideal aspiracionista que queremos garantizar a todo ser humano. Aquí hemos criticado las formas de garantizar los derechos humanos bajo dimensiones meramente jurídicas y mecanismo de autoridad poco eficaces, ya que están basados en fundamentos sesgados que no integran la complejidad del ser humano ni de los demás seres que viven en el planeta.

Entonces querer garantizar derechos humanos sin tomar en cuenta las causas más profundas que no los hace posibles como las emociones aflictivas, por desgracia, las violaciones a ellos seguirán. La vivencia de los derechos humanos requiere de educación en sentido integral no solo racional o de memorísticamente sino educación emocional. Ante las pocas opciones que se tienen en occidente sobre este asunto, por eso la pertinencia del diálogo con otras culturas, otras filosofías y otras praxis. Aquí hemos puesto sobre la mesa una perspectiva que tiene mucho que aportar a esta cultura de los derechos humanos. Y una postura creada desde Latinoamérica como es la Filosofía de la Liberación.

El Dharma nos da una perspectiva para trabajar esas causas profundas de la violación a los derechos humanos como son las emociones, por eso pone la atención en ver qué causa las emociones aflictivas que son los motores de los actos que niegan la vida. A la vez trabaja en este cambio de perspectiva que sesga lo que somos como seres humanos. Por eso es una crítica a las filosofías que proponen una perspectiva que divide la mente del corazón, la razón de la emoción, el conocimiento del afecto, la justicia de la ética, entre más cosas. Al igual las Filosofías de Liberación nos ayudan a dar ese giro radical de perspectiva pero con la diferencia que proviene desde nuestras propias realidades latinoamericanas.

Hemos hecho una aproximación bajo el dialogo intercultural entre dos posturas que en apariencia no tenían nada que ver. Esperamos demostrar que esto no fue así, sino que pueden seguir dialogando como forma de explorar, enriquecer, debatir, discutir, proponer nuevas praxis para los derechos humanos. Que este trabajo sea sólo una apertura y un inicio para más cosas. Nuestros problemas como latinoamericanos requieren de trabajo intercultural denso. De diálogos constantes con múltiples culturas y filosofías. El Buddhadharma, así como me ha ayudado a mí y a millones de personas alrededor del mundo, espero también ayude y sea de

beneficio para tod@s, y podamos arraigarlo y comprenderlo en diálogo y complementariedad con las filosofías latinoamericanas de liberación.

7 Bibliografía

Abud Jaso, Juan José, *El gran cuerpo: individuo, afectos y política en la Ética de Spinoza*, tesis de Maestría para el grado de maestro en filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

Aguiló Bonet, Antoni Jesús, *Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural*, (Chile: Cuadernos Interculturales, vol. 8, núm. 14, Universidad de Playa Ancha Viña del Mar, 2010).

Arnau, Juan, *Buda histórico y Buda legendario. Tradiciones hagiográficas de Siddhartha Gautama, 641-656* (México: Colegio de México, Estudios sobre Asia y África, vol. XLVIII, num. 3, septiembre-diciembre, 2013).

Asvaghosa, *Life of the Buddha*, trad. Patrick Olivelle (New York: New York University Press, 2008).

B. Alan Wallace, *Budismo Con Actitud. El Entrenamiento Mental Tibetano En Siete Puntos*. (México: De bolsillo, 2013)

Bautista Segales, Juan José, *¿Qué significa pensar desde América Latina? hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*, (Madrid: Ed. Akal, 2014).

Benjamin, Walter, 'El Capitalismo Como Religión'[1921]', *FJ Hinkelammert, Hacia Una Crítica de La Razón Mítica. El Laberinto de La Modernidad. Materiales Para La Discusión*, 1997.

Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's 'Ethics'* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984).

Bobbio, Norberto, "El tiempo de los derechos" (Madrid: *Sistema*, 1991).

Burgos Mylai, *Exclusión del discurso liberal de los derechos*, p. 40-42. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3541/5.pdf> visto 15 de mayo de 2017.

Castro-Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (México: Akal, 2015)

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Fondo de cultura económica, 2015).

Cruz Edwin, *Pluralismo Cultural y derechos humanos: la crítica intercultural*, (Colombia: Universidad Autónoma del Caribe, Revista Justicia Juris, vol. 8, Núm. 2, Julio-Diciembre 2012).

Chauí, Marilena, "Spinoza: poder y libertad" en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, (Buenos Aires: CLACSO, 2000).

Damasio, Antonio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, (Barcelona: Ed. Critica, 2009).

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, (Barcelona: Paidós, 1998).

Dilgo Khyentse, *Compasión intrépida: una explicación del 'Entrenamiento de la mente en siete puntos' de Atisha* (Novelda, Alicante: Dharma, 1994).

Douzinas, Costas, "El fin (al) de los derechos humanos", *REVISTA IUS (México)* 2, núm. 22 (2016) Disponible en url: <http://revistaius.com/index.php/ius/article/view/142> Visto 10 de Junio de 2017.

- *End of human rights* (UK, Hart Publishing, 2000).

Dussel, Enrique, *14 tesis de ética: hacia la esencia del pensamiento crítico*, (Madrid: Editorial Trotta, 2016).

- *16 tesis de economía política*, (México: Ed. S XXI , 2014).

- *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (Quito: Editorial Abya Yala, 1994).

- *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Trotta Madrid, 1998).

- *Introducción a la filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1988).

- *20 tesis de política*, (México: Ed. Siglo XXI , 2006).

- *Filosofía de la Liberación*, (México, Ed. FCE, 2011).

- *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, (Madrid: Ed. Trotta, , 2007).

- *Política de la liberación. Arquitectónica*, (Madrid: Ed. Trotta, 2009).

Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo, y Senent de Frutos, Juan Antonio, *Hacia una filosofía política crítica* (Desclée de Brouwer Bilbao, 2001).

Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador, El Salvador, CA: UCA Editores, 2007)

- “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en *Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas* (Anthropos, 1989), 169–196.

- “La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente”, *Razon y Fe Madrid* 203, núm. 995 (1981).

- “En torno al concepto ya la idea de liberación”, *Implicaciones Sociales y Políticas de la Teología de la Liberación, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Instituto de Filosofía, Madrid*, 1985.

- “Función liberadora de la filosofía” en *Veinte años de historia de El Salvador 1969-1989*, (San Salvador, UCA Editores, 1985).
- “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, (San Salvador, ECA, 335 336, 1976).
- “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, (San Salvador: *Escritos filosóficos III*. San Salvador: UCA Editores, 2001).

Escobar, Arturo, *En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico*, (Bogotá, Revista Tabula Rasa, No. 18, 2013).

Herrera Flores, Joaquín, ‘Los Derechos Humanos En El Contexto de La Globalización: Tres Precisiones Conceptuales’, *Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades Desde a Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, 65–101.

- Los Derechos Humanos como productos culturales. Crítica al humanismo abstracto, (Madrid: Ed. Los Libros de la Catarata, 2005).

Fornet Betancourt Raúl, *La interculturalidad a prueba*, disponible en pdf en url: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>

Fornet Betancourt, Raúl, *Filosofía intercultural*, disponible en url: <http://www.olimon.org/uan/08-intercultural-fornet.pdf> Visto 28 de mayo de 2016.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Ed. Trotta, Madrid, 2004

Fornet-Betancourt, Raúl, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Reihe Monographien, Aachen 2009

Foucault, Michel, *Hermenéutica del Sujeto*, (Madrid: ed. La Piqueta, 1987).

- *Lecciones sobre la voluntad del saber*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2012);
- *Vigilar y castigar*, (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2002).

Gadamer, Hans Georg, *Verdad y Método 2*, ed. Sígueme, Salamanca, 2003.

- *Verdad y Método 1*, ed. Sígueme, Salamanca, 1993.

Galafassi, Guido, *Razón instrumental, dominación de la naturaleza y modernidad: la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno*, disponible en url: http://depa.fquim.unam.mx/amyd/archivero/Galafassi,Razoninstrumental_2418.pdf Visto 15 de mayo de 2017.

Goleman, Daniel (comp.), *Emociones Destructivas: Cómo Entenderlas y Superarlas* (Barcelona: Editorial Kairós, 2005).

Gómez, Carlos Miguel, *La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar*, Franciscanum 164, Vol. LVII, Bogotá, 2015.

Guenther, Herbert V., and Chögyam Trungpa, *El Amanecer Del Tantra* (Editorial Kairós, 2003).

Hạnh, Nhất, Thich, *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism* (Parallax Press, 1998).

Herrera Flores, Joaquín, *Los Derechos Humanos En El Contexto de La Globalización: Tres Precisiones Conceptuales en Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades Desde a Teoria Crítica*, (Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004), 65–101.

Inada, Kenneth K., ‘The Buddhist Perspective on Human Rights [Reply, DJ Clark]’, *Journal of Ecumenical Studies*, 19 (1982), 66–76

Jamgón Kongtrül, *La antorcha de la verdad: prácticas preliminares del Mahamudra* (Barcelona: Fundación Rokpa, 2014).

Keown, Damien, ‘Are There “Human Rights” in Buddhism?’, en *Buddhism and Human Rights*, 2 (1998).

Keown, Damien, Charles S. Prebish, and Wayne Rollen Husted, *Buddhism and Human Rights* (Psychology Press, 1998)

López, Teresa Román, *Un Viaje Al Corazón Del Budismo* (Alianza Editorial, 2007)

Loy, David, *El Gran Despertar: Una Teoría Social Budista* (Editorial Kairós, 2004)

Loy, David, and Miguel Portillo, *Dinero, sexo, guerra y karma: ideas para una revolución budhista* (Barcelona: Editorial Kairós, 2010).

Loy, David R., 'La Religión Del Mercado', *Cuadernos de Economía*, 16 (1997), 199–217.

Margot, Jean-Paul, 'Libertad y Necesidad En Spinoza', *Praxis Filosófica*, 2011, 27–44.

Martínez Melis, Nicole & Orozco Jutorán, Mariana, 'Traducir La Terminología Budista: Del Sánscrito y Tibetano Al Castellano y Catalán' en *La Traducción Del Futuro. Mediación Lingüística y Cultural En El Siglo XXI. Vol. I: La Traducción y Su Práctica*, (Barcelona: Univesidad Autónoma de Barcelona, 2008).

Max-Neef, Manfred A, and Philip B Smith, *La economía desenmascarada: del poder y la codicia a la compasión y el bien común* (Barcelona: Icaria, 2014)

Meinert, Carmen, and International Symposium Buddhism and Human Rights: Theory-Practice-Outlook, eds., *Buddhist Approaches to Human Rights: Dissonances and Resonances; [International Symposium Buddhism and Human Rights: Theory-Practice-Outlook, That Took Place Here in Hamburg in November 2008]*, *Being Human: Caught in the Web of Cultures - Humanism in the Age of Globalization*, 3 (Bielefeld: transcript, 2010).

Miguel Gómez Carlos, *La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar*, *Franciscanum* 164, vol. LVII, 2015, pp. 19-43.

Panikkar, Raimon, *La Experiencia Filosófica de La India*, Colección Paradigmas, 16 (Madrid: Editorial Trotta, 1997).

Panikkar Raimon, *Is the notion of human rights a western concept?* , Diogenes, 30:75, pp. 75-102.

Raimon Panikkar, *Mito Fe y hermenéutica*, Ed. Herder, Barcelona, 2007.

Panikkar Raimon, *Sobre el diálogo intercultural*, ed. San Esteban, Salamanca, España, 1990.

Panikkar Raimon “Tres interpelaciones sobre la interculturalidad” en Fonet Betancourt, *Interculturalitat, gender und bildung*, IKO, Frankfurt/London, 2004.

Payutto, Prayudh A., *Buddhist Solutions for the Twenty-First Century* (The World Buddhist University, 2001).

Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) (Buenos Aires: Clacso, 2000).

Rahula, Walpola, Paul Demiéville, *Lo Que El Buddha Enseñó* (Madrid, Ed. Kier, 1990).

Restrepo, Eduardo y Rojas Martínez, Axel Alejandro, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* (Cauca: Universidad del Cauca Popayán, 2010).

Ricard, Matthieu, *En Defensa de La Felicidad* (Ediciones Urano, 2005).

Rinpoche, Dzongsar Khyentse, *Tu También Puedes Ser Budista* (Barcelona: Kairos, 2008)

Rinpoche, Mingyur Yongey, *Transformar la confusión en claridad: una guía de las prácticas fundacionales del budismo tibetano*. (S.l.: Kairos, 2017)

Rinpoche, Patrul, *The Words of My Perfect Teacher: A Complete Translation of a Classic Introduction to Tibetan Buddhism* (Rowman Altamira, 1998).

Rosillo Martínez, Alejandro, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*, 1. ed (San Luis Potosí, S.L.P. México, D.F: Univ. Autónoma de San Luis Potosí, 2013).

- *Praxis de liberación y derechos humanos: una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría* (Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Facultad de Derecho, Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, 2008).

Rosillo, Alejandro (coord.), *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico* (México: Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de Derecho, 2008).

Salamanca, Antonio, 'Filosofía de La Revolución', *Filosofía Para El Socialismo En El Siglo XXI. San Luis Potosí: UASLP-CEDH*, 2008

Salamanca Serrano, Antonio Salamanca, *Fundamentos de Los Derechos Humanos*, 2003
<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=27780>> [accessed 24 January 2017]

Salas Astrain Ricardo, *Ética intercultural. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, ed. Abya Yala, Quito, 2006.

Samour, Héctor, *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, vol. 20 (UCA editores, 2002)

- *La filosofía de Ellacuría y el método de historización de los conceptos*, (México D.F: Primer congreso internacional Ignacio Ellacuría., 2009).

Sánchez Rubio, David, *Repensar derechos humanos: de la anestesia a la sinestesia* (España: Ed. MAD, 2007).

Santos Boaventura de Sousa, *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*, disponible en url: http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf pp. 78-81. Visto 28 de mayo de 2016.

Trungpa, Chögyam, *Abhidharma: Psicología Budista* (Editorial Kairós, 1989).

- *El Mito de La Libertad y El Camino de La Meditación* (Editorial Kairós, 1998).
- *La Verdad Del Sufrimiento*, (Barcelona: Kairós, 2010).
- *Loca Sabiduría* (Editorial Kairós, 1995) .
- *Más Allá Del Materialismo Espiritual* (Edhasa, 1985).
- *Shambhala: La Senda Sagrada Del Guerrero*, (Gedisa, 2002).

Ven. Damchö, *Karmapa 900*, (USA: KTD publication, 2010)

Walsh, Catherine, “*Interculturalidad crítica y educación intercultural*”, ponencia en el simposio “Interculturalidad y educación intercultural”, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009

Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas decoloniales de nuestra época*, (Quito: Abya Yala, 2009).

Walsh, Catherine, *(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador*, ed. Lima, Red de apoyo de las Ciencias Sociales, 2002.

Wilber, Ken, *La Conciencia Sin Fronteras: Aproximaciones de Oriente y Occidente Al Crecimiento Personal* (Editorial Kairós, 2006).

Yassine Bendriss, Ernest, *Breve historia del budismo*, (Madrid: Nowtilus, 2014).

Zizek, Slavoj (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003).

- Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1989).
- *Inteligencia sentiente* (Madrid: Alianza : Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980).
 - *Sobre el problema de la filosofía*, disponible en url: <http://www.raco.cat/index.php/convivium/article/viewFile/73306/98514> Visto el 30 de mayo de 2017.
 - [Sobre la esencia, \(Madrid, Alianza Editorial, 1966\).](#)
 - [Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad, \(Madrid, Alianza Editorial, 1980\).](#)
 - [Inteligencia Sentiente. Inteligencia y logos, \(Madrid, Alianza Editorial, 1982\).](#)
 - [Inteligencia Sentiente. Inteligencia y razon, \(Madrid, Alianza Editorial, 1983\).](#)

XIV Dalai Lama, *Las Cuatro Nobles Verdades* (México: Plaza&Janes, 2002).

XIV Dalai Lama, T. N. Hanh, P. Chodrön, Ch. Trungpa, D. Loy, P. Coyote, J. Goldstein, S. Sahn & otros, *Política con conciencia / La Alternativa Budhista Para Hacer Del Mundo Un Lugar Mejor*, (Barcelona: Ed. Kairos, 2011).