



IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas
de Puebla A.C.

ISSN: 1870-2147

revista.ius@hotmail.com

Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.
México

Soriano Díaz, Ramón

Las razones del interculturalismo

IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C., núm. 22, 2008, pp. 99-116

Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293222950006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LAS RAZONES DEL INTERCULTURALISMO

THE ARGUMENTS FOR INTERCULTURALISM

Ramón Soriano Díaz*

RESUMEN

El autor defiende una tercera vía, que denomina interculturalismo, entre las concepciones clásicas del liberalismo y el comunitarismo. El interculturalismo comporta una posición de igualdad de las culturas en el proceso del diálogo intercultural. Se apoya en tres fundamentos —epistemológico, ético e histórico— y cuatro principios generales: el principio de la igualdad de las culturas, consideradas en su irregular e impredecible evolución histórica y no como modelos definitivos; el principio de punto cero en el intercambio cultural; el principio de comunicación convergente, y el principio de universalismo hipotético final.

Palabras clave: liberalismo-comunitarismo, multiculturalismo, diálogo intercultural

ABSTRACT

The author defends a third way, which he calls interculturalism, between the classic conceptions of liberalism and communitarianism. Interculturalism implies a position of equality of cultures in the process of intercultural dialogue. It is based on three grounds —epistemological, ethical and historical— and four general principles: the principle of the equality of cultures, considered in their irregular and unpredictable historical evolution and not as definitive models, the principle of starting from zero in cultural interchange, the principle of converging communication and the principle of final hypothetical universalism.

Key words: liberalism-communitarianism, multiculturalism, intercultural dialogue

SUMARIO

1. El interculturalismo entre liberalismo y comunitarismo
2. Interculturalismo: una nueva concepción de las relaciones entre las culturas
3. Los fundamentos del interculturalismo
4. Los principios del interculturalismo
5. Conclusiones

* Catedrático de filosofía del derecho en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Texto recibido el 20 de junio de 2008; aceptado el 10 de julio de 2008.

1. EL INTERCULTURALISMO ENTRE LIBERALISMO Y COMUNITARISMO

Liberalismo y comunitarismo quizás sean en la actualidad en filosofía general y filosofías aplicadas, como la jurídica y la política, las dos corrientes de pensamiento más controvertidas y menos pacíficas entre sí. En la selección de autores de estas dos importantes corrientes quizás el contraste mayor sea entre John Rawls y Michel Walzer, el primero autor de *Una teoría de la justicia*, de 1971, y el segundo de la obra *Las esferas de la justicia*, quizás las obras de filosofía política y jurídica más citadas en los últimos tiempos. Rawls, partidario de unos principios universales y transpolables de justicia, que todas las culturas deberían de asumir con independencia de sus doctrinas particulares sobre el bien. Walzer, partidario de un concepto cultural de justicia, válido para cada cultura, dependiendo del significado que cada una de ellas dé a los bienes y a los criterios de distribución de los mismos. El punto intermedio estaría representado por los liberales abiertos al multiculturalismo, como Joseph Raz y Will Kymlicka, que defienden los derechos de colectivos como las culturas siempre que su reconocimiento no ponga en entredicho los valores, principios y libertades del liberalismo.

Creo que es posible presentar y defender una nueva visión sobre las culturas, sus derechos y relaciones, saltando por encima del liberalismo y el comunitarismo, una *tercera vía* que denomino interculturalismo, y que he desarrollado en mi libro *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo* (citado en la bibliografía al final de este artículo). Supone el interculturalismo la concepción de las culturas en un plano de igualdad para el diálogo e intercambio cultural. Un interculturalismo que va más allá de posiciones éticas tradicionales basadas en la tolerancia y la solidaridad; esto es la no interferencia derivada del respeto a las otras culturas (tolerancia) y la ayuda prestada desde un posición distante (solidaridad). Ambas –tolerancia y solidaridad– son los valores tradicionales fundadores de las relaciones interculturales, en el ámbito de una jerarquización de las culturas que hoy resultan, a mi parecer, insuficientes.

2. INTERCULTURALISMO: UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE LAS CULTURAS

El interculturalismo remite a una coexistencia de las culturas en un plano de igualdad. Es un término que tiene el mismo significado que

despierta para muchos autores la expresión “multiculturalismo”. Sin embargo, creo que sería más apropiado reservar esta segunda expresión para la constatación empírica de la coexistencia de las culturas, en tanto que interculturalismo tiene una pretensión normativa y alude a la exigencia de un tratamiento igualitario dispensable a las culturas. En todo caso, se trata de apreciaciones conceptuales, donde lo que importa es no incurrir en confusión y hacer ver en el discurso cuál es el sentido que se da a los términos. Por otra parte, se ha impuesto en la doctrina la expresión “multiculturalismo”, con sentido tanto descriptivo como prescriptivo, desde que lo puso de moda Charles Taylor con su famoso libro *Multiculturalismo o política del reconocimiento*.

No es lo mismo valorar la diversidad cultural que el interculturalismo, tal como aquí se define. Podemos sopesar la existencia de una pluralidad de culturas y si ésta es o no conveniente. Y también podemos valorar qué relaciones deben mantener entre sí las culturas diversas. Las personas suelen valorar positivamente la diversidad cultural, pero juzgan de muy varia manera cómo deben ser las relaciones interculturales; incluso podríamos encontrar a quienes ni siquiera conceden valor alguno a la diversidad de culturas. Creo que la diversidad cultural se justifica no por el hecho en sí de su existencia, sino por el principio moral del pluralismo, que considera un valor la diversidad, y se opone a un control de la misma.

Sin embargo, el interculturalismo tal como es definido por mí no coincide con las definiciones y pretensiones de otros autores, que ofrecen diversos modelos interculturales de desigual calado en la doctrina actual, muy rica y extensa: desde un interculturalismo débil, que acepta la dignidad de las culturas, pero no un plano de igualdad de partida para todas ellas, sino, a lo sumo, de llegada tras un proceso de cambio de su patrimonio de valores (la posición más habitual entre los liberales), a un interculturalismo fuerte, que concede este plano de igualdad en la salida del intercambio cultural, a pesar de las carencias y limitaciones.

El interculturalismo, ya se entienda en un sentido débil o fuerte, es una consecuencia de la globalización, pero también un fenómeno que influye en ella. La globalización ha traído el conocimiento de las culturas y, con el conocimiento, las relaciones inevitables entre ellas, que ya no pueden aislarse como antaño en sus peculiares e inaccesibles predios de creencias y costumbres. La globalización ha deparado una dimensión fáctica: la cercanía de las culturas, y otra normativa: la discusión sobre cómo construir las relaciones interculturales. En otra perspectiva, a contracorriente, el

interculturalismo socava la pretendida homogeneidad de la globalización, enfrentando una fragmentación de identidades culturales a la uniformidad de la globalización económica y política. Globalización e interculturalismo no son líneas trazadas en el mismo sentido.

3. LOS FUNDAMENTOS DEL INTERCULTURALISMO

Fundamento epistémico del interculturalismo: la autocrítica y la heterocrítica en el camino hacia la construcción de nuevas lógicas interculturales

En una conferencia en Madrid, con ocasión de la concesión del doctorado *honoris causa*, Karl Popper enunciaba el decálogo de una ética del comportamiento, publicado en las páginas del rotativo *El País*, del cual destaco tres principios: el error es un hecho natural e inevitable; todos podemos equivocarnos; debemos ser humildes y aprender de nuestros errores. Principios que son derivados de un convencimiento: “la historia de la ciencia, lo mismo que la historia de todas las ideas humanas, es una historia de sueños irresponsables, de obcecación, de error”.

Paul Feyerabend critica por su parte el racionalismo popperiano (y el de Lakatos) y va más allá en la apertura del conocimiento, defendiendo una teoría anarquista del conocimiento (subtítulo de su *Contra el método*), una libertad en el proceso del conocer siguiendo caminos irracionales y atractivos de consecuencias imprevisibles. El racionalismo —dice— es irreal y está viciado, porque desconoce las potencialidades —no sometidas a reglas racionales— de la persona y enfrenta barreras a las posibilidades del conocimiento. El talante de Feyerabend con la ciencia racionalista es ambigua; unas veces pide adaptarla a nuestros gustos y deseos, y otras superarla con la construcción de un mundo mejor en el que no desempeñe ningún papel.

Ambos, Popper y Feyerabend, son aprovechables para el diseño de las relaciones interculturales; por lo que los he traído a colación: son oportunos para una epistemología intercultural. Una nueva teoría del conocimiento intercultural, que ha de aprovechar el racionalismo crítico popperiano mediante la incorporación de la heterocrítica y la autocrítica a las relaciones entre las culturas. Y también el anarquismo epistemológico feyerabendiano mediante la creación común de nuevas lógicas en las que puedan confluir culturas racionalistas y no racionalistas, como la racionalista cultura occidental y las simbólicas, mágicas e intuitivas culturas de otros pueblos.

Llevadas al terreno intercultural, la heterocrítica comporta aceptar la discusión sobre nuestros valores culturales y la autocrítica someterlos a reflexión personal por nuestra cuenta, aprovechando la discusión de los demás. Heterocrítica y autocrítica son posiciones activas de reconocimiento de otras culturas con distinta intensidad, pues la primera supone aceptar la crítica ajena y la segunda un reexamen de nuestros propios valores ante la influencia de la crítica de miembros de otras culturas. La segunda presenta un mayor calado y aceptación de las opiniones ajenas. Las dos superan la más habitual posición negativa del cierre cultural que se opone al diálogo por una previa falta de reconocimiento de los interlocutores de otras culturas.

En el horizonte del intercambio cultural la influencia epistémica de Feyerabend se situaría ya dentro del camino común, tras el empleo de los instrumentos de la heterocrítica y la autocrítica, para el diseño de una nueva lógica de **consuno**, probablemente una lógica de mixtura formada por el acercamiento de las lógicas tradicionales de las culturas, que a un tiempo cederán y recibirán en el proceso de la creación de un método común. Para ello las culturas tienen que ser propicias para implementar lo que Feyerabend denomina el *cambio abierto* en las tradiciones frente al cambio dirigido unidireccional dentro de una tradición determinada.

Fundamento ético del interculturalismo: el valor de la inclusión

El valor de la inclusión es el fundamento de contenido o sustancial del interculturalismo. La inclusión es la traducción en la esfera supraestatal del viejo valor de la participación en el derecho interno de los estados. La inclusión se puede plantear a dos niveles, estatal y supraestatal.

En el ámbito estatal el principio moral nos remite en las relaciones entre la sociedad hegemónica y las minorías culturales a la búsqueda del *punto medio justo*, sopesando y valorando las condiciones de habitabilidad y vida buena de la sociedad recepcionaria y también el derecho a una vida digna del excluido inicialmente; en el caso de la inmigración sopesar la situación del nacional del Estado y de los inmigrantes. No estoy defendiendo una política de puertas abiertas a la inmigración y de reconocimiento del derecho universal a la libre circulación y residencia, sin limitaciones, como hacían los liberales de los siglos XVIII y XIX (cuando la inmigración no era un fenómeno de masa como hoy o no era conocido como tal), sino una política de justo punto medio, que compagine el derecho de la

cultura receptiva a sus logros y el derecho de otras culturas inmigrantes a alcanzar unas condiciones mínimas de existencia. Frecuentemente, entre el progreso alcanzado por la cultura hospitalaria y la mera supervivencia de los inmigrantes hay un abismo tal que la interpelación moral es legítima, justa y debe ser atendida y reconducida al justo medio indicado. Compartir es un deber moral de justicia.

Un principio moral de justo medio debe presidir las relaciones de las culturas, con una triple formulación de derechos:

1) El derecho de los excluidos a la recepción en un cupo que corresponda *al criterio de proporción en el disfrute del bienestar entre el nivel de la sociedad de origen y el nivel de la sociedad recepcionaria*; el principio moral no se satisface si la regla es el rechazo de los excluidos para mantener el estatus de bienestar de los incluidos; si la sociedad recepcionaria quiere cumplir el principio moral puede estar obligada a admitir una rebaja de su nivel de bienestar para aumentar las cotas de bienestar en el punto medio indicado de los excluidos.

2) El derecho a la naturalización, a la conversión del excluido en ciudadano de pleno derecho de la sociedad recepcionaria, tras un *periodo razonable de permanencia no superior a dos años*. Me parece que esta propuesta cumple mejor el principio moral que otras que equiparan la ciudadanía al estatus legal de residencia, porque éste puede ser fiado bastante largo en algunos ordenamientos jurídicos de estados caracterizados por su dureza en la concesión de la residencia a los extranjeros; aunque desde luego tal equiparación legal ya sería un avance comparado con las circunstancias actuales. Están muy lejos de cumplir el principio moral de la inclusión países que niegan este derecho a la naturalización a sus inmigrantes de larga residencia, incluyendo varias generaciones: turcos en Alemania, argelinos en Francia, indios y pakistaníes en Gran Bretaña.

3) La internacionalización del proceso de entrada de los inmigrantes en los países desarrollados cuando supone el riesgo inminente y cierto de sus propias vidas, especialmente cuando se constata una serie ininterrumpida y constante de muertes en cadena; en esos supuestos la comunidad internacional está obligada moralmente a intervenir y a establecer reglas y procedimientos para evitar la sucesión de las muertes; el conflicto no puede ser dejado a la voluntad del Estado o de los estados afectados, cuando no son capaces de solucionar el problema.

El principio y los tres derechos subrayados quizás parezcan a algunos demasiado atrevidos para los tiempos que corren. No tanto, si los consi-

deramos etapas a quemar en un horizonte de futuro que debería culminar con la ciudadanía universal. En este proceso los obstáculos serán enormes e innumerables. Hay quienes se muestran más avanzados y optimistas y señalan como fin lo que no veo sino como fase de un largo camino.

También podemos plantearnos la inclusión en el ámbito supraestatal, tanto en relación con los ciudadanos con pretensiones de universalidad —el cosmopolitismo— como respecto a las relaciones de las culturas con pretensiones de universalidad formando lo que podríamos llamar el cosmoculturalismo. He aquí dos retos para la expansión de la inclusión: a) el cosmopolitismo y b) el cosmoculturalismo.

Podríamos denominar cosmoculturalismo a la unidad de la que forman parte todas las culturas participantes en igualdad de condiciones y funcionamiento.

La inclusión de las culturas en el cosmoculturalismo debe ser general y plena, pues afecta a todas las culturas y todas son asumidas con el mismo estatus en el discurso. Pues la inclusión puede ser sectorial, cuando se toma en consideración a culturas con ciertas características, y parcial, si se aceptan con determinadas condiciones. Cuando los liberales se suman al valor de la inclusión y aseguran que el liberalismo no es excluyente, se están refiriendo frecuentemente a una inclusión sectorial y parcial. Vayamos al intercambio cultural —piensan—, pero distingamos entre culturas afines y culturas inferiores, y aceptemos de ellas lo que no manche nuestros principios. Algunos liberales creen en la conveniencia de las relaciones culturales, porque a través de ellas pueden educar a las culturas inferiores y hacer que éstas acepten el sagrado legado de la tradición liberal.

Fundamento histórico del interculturalismo: el fracaso de los proyectos universalistas

Los universalismos en sus formulaciones históricas siempre han adolecido de unas características internas que labraban su propio declive. La primera de estas notas es la *fórmula retórica* de su formulación, puesto que la realidad no correspondía a las normas: grandes colectivos —como las mujeres, las personas de color, los asalariados, los carentes de una renta determinada— quedaban fuera de las fronteras del universalismo, es decir, de la titularidad de los derechos ofrecidos *ad orbem* cínicamente como universales. La segunda es la *rigidez universalista* de contenido, puesto que el legado aparece como un todo conquistado e inamovible. Los

derechos son los que son —y no otros— revestidos con adjetivaciones tan rígidas como “sagrados”, “imprescriptibles” e “inalienables”. La tercera es la *ruptura con la naturaleza o entorno vital*, puesto que en las formulaciones universalistas la naturaleza física o de la realidad (*natura rei*) es suplantada por la razón humana (*natura rationalis hominis*), fundamento de los nuevos derechos; un antropocentrismo excluyente en el que el ámbito de la naturaleza se deja fuera. En resumen, la retórica universalista es excluyente, y la rigidez universalista, dogmática.

En el mundo del derecho ha sido el iusnaturalismo —la creencia en un derecho perfecto cuyo modelo deberían seguir los derechos positivos históricos— la ideología jurídica que ha fundamentado proyectos jurídicos universales. Hoy causa sorpresa y una cierta hilaridad condescendiente leer los preceptos jurídicos universales de los iusnaturalismos que nos ha deparado la historia, donde se defendía como institución de derecho natural la esclavitud (Aristóteles, jurisprudentes romanos, Tomás de Aquino...), o la monarquía (Filmer) o las jurisdicciones y derechos especiales (Palissot, Fréron), o donde no aparecían ni por asomo instituciones importantes del derecho posterior (el iusnaturalista Código de Napoleón de 1804 era totalmente ciego para un sector jurídico hoy tan importante como el derecho del trabajo).

El fracaso de los proyectos universalistas ha traído causa, entre otros motivos, de haber sido defendidos desde la ideología de una determinada cultura en su papel de cultura dominante en su época; no han contado con la participación de otras culturas; muy por el contrario el proyecto universalista unicultural se ha impuesto por la fuerza a otras culturas en las suertes de imperialismo, de que hemos hablado antes. El interculturalismo daría la vuelta al procedimiento, y quizás —está por ver— tendría un mayor éxito. Porque entrañaría la anulación de proyectos universalistas uniculturales y su sustitución por *acuerdos sectoriales interculturales*, es decir, aceptados por un conjunto de culturas sobre determinadas materias. Con la práctica del discurso intercultural probablemente estos acuerdos ganarán en generalidad y contenido; un mayor número de culturas asumirá un mayor número de acuerdos. De todas las maneras, siempre gozarán de más legitimidad (legitimidad que viene del reconocimiento) y eficacia acuerdos de esta naturaleza, extraídos del discurso intercultural, que principios universales innegociables de una determinada cultura.

4. LOS PRINCIPIOS DEL INTERCULTURALISMO

Mayor problemática plantea el diseño de los principios interculturales. Como en el punto anterior procedo con orden, explicando estos principios, que sin lugar a duda suscitará la réplica —quizás también la sorpresa— de algunos lectores. Son principios que tienen evidentemente su carga utópica, pero no olvidemos que la utopía es el marchamo de las sociedades avanzadas.

El primer principio: la igualdad entre las culturas

Cuando hablo de la igualdad de las culturas me refiero a unas culturas observadas en su trayectoria, con subidas y bajadas, no a los productos culturales concretos, de los que podamos afirmar sus efectos positivos o negativos. No podemos negar el todo a causa de las carencias de las partes.

Éste es el principio del interculturalismo difícil de admitir, la oveja negra de una perspectiva verdadera y profundamente intercultural, porque muchos quizás estén dispuestos a admitir, a lo sumo, la igual dignidad de las culturas, pero no el igual valor de las mismas. Concederán también una igualdad subjetiva de las culturas, consistente en que los miembros de una cultura consideran que la suya es si no la más valiosa, sí, al menos, de igual valor que las demás culturas. Pero no la igualdad objetiva de las culturas, por entender que criterios externos y racionales diferencian a las más valiosas culturas liberales de las que no lo son (sin advertir que estos criterios racionales están revestidos también de un sello cultural, del que no nos damos cuenta por faltarnos perspectivas al estar inmersos en nuestro magma cultural).

Contra este planteamiento de jerarquización cultural sostengo que las culturas —también las liberales— son: a) híbridas (unas están formadas con fragmentos de otras; todas incorporan retazos de otras y desprenden aspectos propios que van a otras culturas); b) evolutivas o dinámicas, de las que no conocemos su futuro, impidiendo que se reifiquen y sustancialicen; c) curvilíneas, de manera que se rehabilitan y se degradan en un proceso histórico; d) irregulares, ofreciendo en un mismo momento aspectos positivos y negativos; e) inconmensurables, de modo que no puede una cultura ser medida con los patrones de otra; y f) discriminatorias, porque sus normas generales garantistas dejan mucho que desear en su eficacia; las normas son clasistas en su elaboración y discriminatorias en su apli-

cación. Precisamente el buque-insignia de la liberal cultura occidental, los Estados Unidos, pasa con sobresaliente el examen sobre la posesión de estas “cualidades”. Recordemos por otra parte cómo la superior cultura occidental, a la que pertenecemos, tuvo mucho que aprender en la larga Edad Media de la predominante cultura islámica tolerante, que ahora se pone en entredicho.

Creo que en relación con las culturas nos encontramos en el mismo punto en el que los liberales del siglo XVIII defendían los derechos naturales de la persona —entre ellos el derecho a la igualdad— frente a un régimen político absoluto basado en derechos y jurisdicciones desiguales. He tenido ocasión de examinar *in situ* en la Biblioteca Nacional de París los argumentos de los tradicionalistas franceses de la época —Palissot, Fréron, Berthier...— contra los ilustrados (Voltaire, Diderot, D'Alembert, Rousseau...), *les philosophes*, como despectivamente les llamaban, y me he sorprendido al ver la facilidad con que dichos argumentos pueden ser trasladados a los espíritus liberales de nuestra época que se oponen precisamente a la igualdad de las culturas. Cosa curiosa es que los liberales de ahora ocupen el sitio de los tradicionalistas de antaño. Los liberales de entonces supieron tender un velo sobre las miserias personales para que no enturbiaran el nuevo principio de la igualdad universal de las personas. Los liberales de ahora no quieren o no saben dar el paso para que un mismo velo descafeíne las miserias que encuentran en la deficitarias culturas de nuestro entorno.

El segundo principio: la ética procedimental de convergencia

Ésta viene a ser una matización y corrección importante de la ética comunicativa habermasiana. La ética comunicativa se concreta en una serie de reglas de la argumentación, cuya observancia legítima la corrección de las propuestas adoptadas, y en el principio de universalización, consistente en el otorgamiento de validez a las propuestas cuando son adoptadas por consenso de los participantes en el discurso y todos admiten los efectos que derivarían de su aplicación a la realidad social. Las reglas de la argumentación establecen la simetría en el discurso en todos los aspectos: en cuanto a los participantes o sujetos de habla, la forma, el procedimiento y el acuerdo. Adapto la ética comunicativa habermasiana a la que denomino ética procedimental de convergencia de las culturas, corrigiéndola en la aplicación a las relaciones interculturales en un doble sentido: a) la

ética de convergencia se refiere exclusivamente a las relaciones externas interculturales, y b) la ética de convergencia asume las reglas básicas de la argumentación de la ética comunicativa, pero no el principio de universalidad.

Soy consciente de que, hoy por hoy, un buen número de culturas no estarían en condiciones de asumir los principios y reglas de la ética comunicativa en el discurso interno de cada cultura, y que no podrían pasar el cernidor del principio de universalidad para adoptar propuestas morales interculturales. Sí, en cambio, las reglas de la argumentación más importantes de la misma.

La ética procedimental de convergencia estaría formada por las siguientes reglas: 1) Regla de la *alteridad*, que consiste en ponerse en el lugar del otro, sustituyendo el tradicional etnocentrismo practicado por las culturas por un *transcentrismo*, que supere las diferencias y distancias y nos permita comprender al otro en sí mismo y no a través de nuestras pautas culturales; 2) Regla de la *reciprocidad*, que supone actuar cooperativamente con las otras culturas en la búsqueda de acuerdos y compromisos, de la misma manera que esperamos que ellas se comporten con nosotros; 3) Regla de la *autonomía*, que indica la libertad de las culturas en su expresión e intercambio, tanto en su propio desarrollo como en sus relaciones interculturales, sin recibir mediatizaciones, que pueden provenir del exterior de las culturas o del interior, cuando en su seno grupos dominantes coaccionan a los demás; 4) Regla de la *argumentación*, consistente en la observancia en el diálogo intercultural de las reglas objetivas internas del discurso habermasiano, adaptadas a las relaciones entre las culturas, que buscan la simetría de las culturas como concreción del principio de la igualdad de las culturas, el primer principio del interculturalismo ya enunciado.

Tercer principio: el punto cero en el intercambio cultural

Las culturas son demasiado diferentes entre sí para pretender algo distinto al punto cero en sus relaciones. Veamos el contraste entre la cultura nortatlántica y buena parte de las culturas aborígenes o autóctonas, fijándonos en los aspectos básicos del conocimiento, la naturaleza, la persona, el derecho y la economía. En un párrafo sintético de siete-diez líneas éstas serían las diferencias: “La cultura occidental es racionalista en su forma de pensar, interpreta la naturaleza como un ente inerte, separa la relación persona-entorno, aplaude los valores de la impersonalidad del derecho y

el progreso y la productividad de la economía. Pero hay muchas culturas no occidentales que piensan mítica o simbólicamente, tienen una visión viva de la naturaleza, unen armónicamente a la persona con su medio, y enaltecen las cualidades de una personalización del derecho y de una economía de supervivencia.” ¿Cómo, pues, progresar en el intercambio cultural?

El punto cero en el intercambio cultural quiere decir que no hay reservas previas ni cuestiones innegociables. Supone evitar el discurso con *cartas que no se ponen sobre la mesa*, con *cartas marcadas* o con *cartas en la bocamanga*, esto es, con cuestiones intocables para algunas culturas, o que sólo pueden ser interpretadas de una manera unívoca, o con salidas y escapes en función de cómo se desarrolle el discurso.

El manejo de las cartas descubre las tres posiciones del liberalismo ante el hecho del interculturalismo, que representan, respectivamente, a tres grupos de liberales. El primer grupo sería el de los que están dispuestos al intercambio cultural, siempre que éste no afecte a la reserva de principios innegociables e indiscutibles: el coto vedado de derechos; es más: consideran que el discurso puede ser un medio adecuado para que las culturas inferiores asuman progresivamente, a través de la formación y la educación progresivas, los valores de la cultura superior. El segundo grupo de liberales sería el de los que no hacen una reserva de materia, pero sí de la interpretación de la misma; todo puede ser discutido, pero la parte sustantiva sólo admite una interpretación según los cánones liberales. El tercer grupo representa a los que pueden entrar o salir del discurso según la orientación que éste tome; no hay ahora reservas, ni interpretaciones unidireccionales, pero sí cabe la posibilidad de escapar en el momento oportuno.

Las tres posiciones demuestran que no se acepta el punto cero de partida, la igualdad en el inicio del intercambio, que trae causa y es consecuencia del punto primero: el rechazo de la igualdad de las culturas.

El cuarto principio: el universalismo hipotético de punto final en el intercambio cultural

La finalidad del intercambio cultural es conseguir acuerdos asumidos por el conjunto de las culturas en el proceso discursivo. Frente al universalismo liberal de partida, el universalismo intercultural de llegada (si a él se llega) tras la puesta en común de los puntos de vista de cada cultura.

Hablar de universalismo —ya sea de entrada o de salida— es quizás demasiado atrevido. El universalismo liberal inicial no cumple los principios del interculturalismo (como yo lo concibo). Infringe los principios anteriores del interculturalismo, ya descritos: la igualdad de las culturas y la posición cero de las mismas en el inicio del discurso.

También es atrevida, por excesiva, la defensa de un universalismo final. Pretender un universalismo final de las culturas tan diversas en el momento actual del intercambio cultural —por muy acelerados que sean los procesos de aculturación: de ósmosis y simbiosis cultural— es, me parece, una utopía. De conseguirlo, se trataría más de un accidente que de una consecuencia lógica, dadas las circunstancias. Más bien debemos contentarnos con acuerdos sectoriales parciales de llegada, es decir, la asunción por un conjunto de culturas de determinados principios comunes, que con el tiempo pudieran generalizarse, y quizás (con mucha conversación e intercambios por delante) concluir en un universalismo final a término (propuestas asumidas por todas las culturas).

5. CONCLUSIONES

He expuesto mi propia visión sobre una sociología y normativa elemental sobre las relaciones interculturales, aportando los fundamentos —epistemológico, ético e histórico— de lo que llamo interculturalismo, y a continuación un elenco de cuatro principios básicos, con los que las culturas pueden comenzar una experiencia de intercambio cultural mirando hacia un horizonte futuro en el que puedan construir unas pautas comunes de valores y actitudes. De estos cuatro principios, el primero —la igualdad de las culturas—, extraordinariamente bélico en otras épocas, se muestra ahora más pacífico debido al mayor conocimiento de las culturas, de su historia irregular, de sus carencias. Pero todavía un buen número de liberales se le oponen con fuerza. Los otros tres principios —la ética procedimental de convergencia, el punto cero de partida en el intercambio cultural y el universalismo hipotético de punto final— diseñan un nuevo camino de las relaciones entre las culturas, que es imposible comenzar a andar si no aceptamos el primer principio.

El interculturalismo es la concepción más garantista de los derechos de las culturas. Se coloca en el lado opuesto al imperialismo, pero además supera las limitaciones del liberalismo y el comunitarismo. Ambas concepciones imponían sus condiciones a un igual estatus de las culturas: los

principios liberales innegociables (liberalismo) y el cierre de las culturas sobre sus señas de identidad y la sujeción de los individuos y grupos internos a dichas señas (comunitarismo). Los principios del interculturalismo constituyen el mejor y más amplio marco de valoración de las culturas: todas son valiosas; no hay reservas de valores o principios de algunas de ellas; todas ocupan el mismo lugar en el discurso intercultural; todas tienen la misma capacidad y oportunidad de configurar un patrimonio común de valores y derechos.

El universalismo de valores apriorístico da paso en el interculturalismo a un universalismo metódico, porque lo universal se reduce a los principios interculturales indicados, que sólo son un medio o vía para el intercambio, y que otorga a todas las culturas el mismo estatus en el proceso intercultural: en el inicio, el desarrollo y el consenso final. En el interculturalismo todas las culturas tienen la misma dignidad, el mismo valor, los mismos derechos.

Pero el talón de Aquiles del interculturalismo es ser una teoría simplemente, no una realidad consolidada. El interculturalismo es a las culturas como la democracia al individuo. Con la diferencia de que la democracia en versión representativa es ya una conquista de Occidente, mientras que el interculturalismo es un proyecto sin conquista y que despierta grandes reticencias. La igualdad de las personas es un derecho que comienza a entrar en las constituciones tras las revoluciones liberales de la segunda mitad del siglo XVIII, aunque asediado de limitaciones legales. Todavía en nuestros días la igualdad personal es una proclama jurídica que no se corresponde con la realidad, a pesar del terreno recorrido en la formalización del derecho y su aplicación. Pero la igualdad de las culturas es una teoría que está muy lejos de entrar en el derecho. Todavía las culturas no son sujetos de derecho en la esfera supraestatal, excepto cuando una cultura homogénea coincide con el territorio del Estado. Y en el derecho de los estados no tienen un estatus de igualdad entre ellas y mucho menos en relación con la mayoría nacional.

El camino a recorrer, tanto en la teoría como —aún más— en la práctica política, se pierde en el horizonte. Ya sé que algún condescendiente lector, que haya tenido la amabilidad de seguirme hasta ahora, replicará que mis principios interculturales son demasiado atrevidos para los tiempos que corren, o que incluso no se justifican. No voy a defenderme con la socorrida alusión a la rasgadura de vestimenta del pensamiento oficial cuando aparece la nueva idea. Tan sólo recordar que los ilustrados liberales

del siglo XVIII, a quien tanto he estudiado y admiro, fueron perseguidos y satanizados por el poder dominante y el pensamiento oficial de su época, por atreverse a pronunciar ideas tan atrevidas para su tiempo como las que aquí se defienden.

REFERENCIAS

- Águila, R. del, Vallespín, F. y otros, *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998.
- Bauman, Z., *Culture as Praxis*, Sage Publications, Londres, 1999.
- Baumann, G., *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Beitz, Ch., *Political Theory and International Relations*, Princenton University Press Princenton, 1979.
- Benhabid, S. (Ed.), *Democracy and Difference: Contesting boundaries of the Political*, Princenton University Press, Princenton (NY), 1996.
- Brzezinski, Z., *El gran tablero mundial. La supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Bessis, S., *Occidente y los otros*, Alianza, Madrid, 2002.
- Camps, V., *Virtudes públicas*, Austral, Madrid, 1990.
- Cowan, J. K. (Ed.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Dussel, E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Dirección de Publicaciones, Universidad de Guadalajara, México, 1993.
- Eagleton, T., *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Fernández Buey, F., *La barbarie*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Feyerabend, P., *La ciencia en una sociedad libre*, Siglo XXI, Madrid, 1982.
- _____, *Contra el método*, Ediciones Folio, Barcelona, 2002.
- Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- Friedman, J., *Cultural Identity and Global Process*, Sage Publications, Londres, 2000.
- Gambino, A., *Gli altri e noi: la sfida del multiculturalismo*, Il Mulino, Bolonia, 1996.
- García Canclini, N., *Cultura y comunicación: entre lo global y lo local*, EPC, La Plata (Argentina), 1997.
- Garzón, E., "El problema ético de las minorías étnicas", en el Vol. Col. del autor *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, 519-540.

- Geertz, C., *Los usos de la diversidad*, Paidós Barcelona, 1999.
- Habermas, J., "Citoyenneté et identité nationale", en Vol. Col. de J. Lenoble y N. Dewandre (Eds.), Cit., 1992, 17-39.
- _____, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998.
- _____, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Hannerz, U., *Conexiones transnacionales. Cultura. Gentes. Lugares*, Frónesis, Madrid, 1998.
- Höffe, O., *Derecho intercultural*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Huntington, S. P., *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Iacono, A. M., "Raza, nación, pueblo: caras ocultas del universalismo", en Vol. Col. de H. C. Silveira (Ed.), Cit., 2000, 95-111.
- Kinchloe, J. L. y Steinberg, S. R., *Repensar el multiculturalismo*, Octaedro, Barcelona, 1999.
- Kristeva, J., *Strangers to Ourselves*, Columbia University Press, Nueva York, 1991.
- _____, *Nations without Nationalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993.
- Kung, H., *Global Ethic for Global Politics and Economics*, SMC Press, Londres, 1997.
- Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford (NY), 2002.
- _____, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, 1996.
- _____, "Three forms of Group-differentiated citizenship in Canada", en el Vol. Col. de S. Benhabid, Cit., 1999b, 153-171.
- _____, *States, Nations and Cultures*, Van Gorkum, Amsterdam, 1997.
- _____, "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", en el Vol. Col. de R. del Águila y F. Vallespín y otros, *La democracia en sus textos*, Cit., 1998, 413-444.
- _____, "Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales", en Vol. Col. de S. García y S. Lukes (Comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid, 1999.
- _____, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Lenoble, J., y Dewandre, N. (Eds.), *L'Europe au soir. Identité et démocratie*, Éditions Esprit, París, 1992.
- López Calera, N., *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Tecnos, Madrid, 2000.
- Lucas, J. de, "Inmigración: otra política", en Vol. Col. de Sampedro-Llera (Eds.), Cit., 2003, 81-94.
- Miller, D., *Sobre la nacionalidad*, Paidós, Barcelona, 1997.

- Nussbaum, M., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía universal"*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Olwig, K. F. y Hastrup, K., *Siting Culture*, Routledge, Londres, 1997.
- Popper, K. R., *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- _____, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- _____, "El derecho de gentes", en el Vol. Col. de St. Shute y S. Hurley (Eds.), *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998.
- _____, *El derecho de gentes y una revisión e la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Raz, J., *La ética en el ámbito público*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- Rex, J., *Ethnic Minorities in the Modern Nation State*, Macmillan Press, Londres, 1996.
- Richardson, M., *The Experience of Culture*, Sage Publications, Londres, 2001.
- Said, E., *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- Sampedro-Llera (Eds.), *Interculturalidad: interpretar, gestionar y comunicar*, Bellaterra, Barcelona, 2003.
- Sandel, M., *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Sartori, G., "¿Hasta dónde puede ir un gobierno democrático?", en Vol. Col. de R. del Águila y F. Vallespín, *La democracia en sus textos*, Cit., 1998, 521-531.
- Scannone, J. C., "Normas éticas en la relación de las culturas", en el Vol. Col. de D. Sobrevilla (Ed.), *Filosofía de la cultura*, Trotta / CSIC, Madrid, 1998, 225-241.
- Sen, A., "Humanidad y ciudadanía", en Vol. Col. de M. Nussbaum (autora principal), *Los límites del patriotismo*, Cit., 1999, 135-145.
- Silveira, H. C. (Ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, 2000.
- Soriano, R., "El cautiverio feliz de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñan", *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. XLIV, 1987, 3-21.
- _____, *La Ilustración y sus enemigos*, Tecnos, Madrid, 1988.
- _____, *Sociología del derecho*, Ariel, Barcelona, 1997.
- _____, *Valores jurídicos y derechos fundamentales*, MAD, Sevilla, 1999.
- _____, *Los derechos de las minorías*, MAD, Sevilla, 1999b.
- _____, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*, Almuzara, Córdoba, 2004.
- Souza Santos, B. de, "Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo", en el Vol. Col. de H. C. Silveira (Ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, 2000, 269-283.
- Taguieff, P. A., *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, París, 1987.
- _____, *Face au Racisme*, 2 Vols., La Découverte, París, 1991.

- Taylor, Ch., *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- , “Quel principe d’identité collective?”, en Vol. Vol. de J. Lenoble y N. Dewandre (Eds.), Cit., 1992, 59-67.
- , *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milán, 1993.
- , *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Todorov, T., *Las morales de la Historia*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Walzer, M., “Philosophy and Democracy”, en *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, 1981, 379-399.
- , “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, No. 18, 1990, 6-23.
- , *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- , *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Universidad, Madrid, 1996.
- , *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1996.
- , “Esferas de afecto”, en Vol. Col. de M. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, Cit., 1999, 153-155.
- , *Guerras justas e injustas*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Watson, C. W., *Multiculturalism*, Open University Press, Buckingham-Philadelphia, 2000.
- Wellmer, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Frónesis, Valencia, 1996.