



Revista Peruana de Medicina Experimental y  
Salud Pública

ISSN: 1726-4642

revmedex@ins.gob.pe

Instituto Nacional de Salud  
Perú

Hoyos, Guillermo

FENOMENOLOGÍA DEL MULTICULTURALISMO Y PLURALISMO INTERCULTURAL

Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública, vol. 29, núm. 4, octubre-diciembre, 2012,  
pp. 555-560

Instituto Nacional de Salud  
Lima, Perú

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36325432022>

- 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

# FENOMENOLOGÍA DEL MULTICULTURALISMO Y PLURALISMO INTERCULTURAL

Guillermo Hoyos<sup>1,a</sup>

## RESUMEN

El multiculturalismo se define como la combinación, en un territorio dado, de una unidad social y de una pluralidad cultural mediante intercambios y comunicaciones entre actores que utilizan diferentes categorías de expresión, análisis e interpretación. Un proyecto multiculturalista debería abogar por una sociedad no escindida en grupos cerrados; además, debería proponer políticas basadas en procesos de comunicación y cooperación entre las comunidades culturales. Para entender ello, mostraremos el fundamento ontológico del fenómeno buscando una solución en clave comunicacional partiendo de una descripción fenomenológica de la forma como se nos da el hecho del multiculturalismo en el mundo de la vida; para luego profundizar en significado del fenómeno y, finalmente, proponer una solución pluralista a los problemas y retos que genera la diferencia de culturas.

*Palabras clave:* Diversidad cultural; Equidad; Filosofía (fuente: DeCS BIREME).

## PHENOMENOLOGY OF MULTICULTURALISM AND INTERCULTURAL PLURALISM

## ABSTRACT

Multiculturalism is defined as the combination, within a given territory, of a social unit and a cultural plurality by way of exchanges and communications among actors who use different categories of expression, analysis and interpretation. A multiculturalist project should not promote a society that is split up into closed groups; on the contrary, it should set forth policies based on communication and cooperation processes among the cultural communities. To understand this concept, we will present the ontological basis of this phenomenon in the search for a communicational solution, with our starting point being a phenomenological description of the way in which multiculturalism manifests to us in life; to later deepen into the meaning of the phenomenon, and finally offer a pluralist solution to the problems and challenges cultural differences bring about.

*Key words:* Cultural diversity; Equity; Philosophy (source: MeSH NLM).

## INTRODUCCIÓN

Según Touraine <sup>(1)</sup> *El multiculturalismo solo tiene sentido si se define como la combinación, en un territorio dado, de una unidad social y de una pluralidad cultural mediante intercambios y comunicaciones entre actores que utilizan diferentes categorías de expresión, análisis e interpretación.* Por ello, un proyecto multiculturalista, que parte de un análisis fenomenológico, debería abogar por una sociedad no escindida en grupos cerrados y proponer políticas basadas en procesos de comunicación y cooperación entre las comunidades culturales; que fomente el pluralismo, la tolerancia, la convivencia y la participación ciudadana. En este sentido, el multiculturalismo en lugar de ser obstáculo, se convierte en recurso moral y político para el progreso de una sociedad <sup>(2)</sup>.

A esta concepción de multiculturalismo se oponen hoy dos tendencias críticas extremas; por un lado, la oposición del relativismo a la concepción universalista de los derechos humanos, en el sentido de que este discurso amenaza la identidad y soberanía cultural de las diversas comunidades; y por el otro, las nuevas formas de fundamentalismo que perciben la diversidad cultural y el reclamo de derechos colectivos como amenaza a un sentido universal de verdad y de moralidad <sup>(3)</sup>. Por ello, se suele escuchar que en cuanto cierta concepción del multiculturalismo puede llegar a defender prácticas opresivas que violan la autonomía individual de los miembros más vulnerables de una sociedad se ofende al liberalismo y ofende también al comunitarismo, cuando se une con el liberalismo para desacreditar el compromiso democrático con la igualdad y la libertad,

<sup>1</sup> Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pontificia Universidad Javeriana de Colombia. Bogotá, Colombia

<sup>a</sup> Filósofo doctor en Filosofía.

<sup>\*</sup> Este texto fue presentado para el "XVI Congreso Interamericano de Filosofía en Mazatlán, México, 2010". Fue base de la exposición "Transculturalidad y Derechos Humanos" en la mesa redonda organizada por el Centro Nacional de Salud Intercultural del Instituto Nacional de Salud, 2011.

Recibido: 19-06-12 Aprobado: 14-11-12

Citar como: Hoyos G. Fenomenología del multiculturalismo y pluralismo intercultural. Rev Peru Med Exp Salud Publica. 2012;29(4):555-60.

al negar reconocimiento y autonomía a comunidades de diferentes culturas. La conclusión de tales disputas, y de otras semejantes, agudizadas hoy por el fenómeno de la globalización, podría ser que tanto los relativistas de tradición comunitarista, como los fundamentalistas neoliberales parten de una concepción esencialista del multiculturalismo los primeros, y de igual esencialismo de los derechos humanos de la tradición liberal los segundos.

Al buscar una solución en clave comunicacional en el campo cultural, ético y político -la cual no puede aceptar como punto de partida la opción entre multiculturalismo y globalización- la encontramos entre la negación de la globalización -como dominación mundial de la razón tecnológico-financiera- y la negación del multiculturalismo -como escenario fragmentado de identidades en conflicto-<sup>(4)</sup>. Para ello, mostraremos el fundamento ontológico del fenómeno del multiculturalismo en el principio de identidad y diferencia de los humanos, esa especie de analogía basada en todo pluralismo, y justificar la necesidad de una solución política a su manifestación como "insociable sociabilidad". Se parte, por tanto, de una descripción fenomenológica de la forma como se nos da el hecho del multiculturalismo en el mundo de la vida, valiéndonos de los análisis de Edmund Husserl<sup>(5)</sup>, acerca de los orígenes de la filosofía y la ciencia en Grecia, para profundizar en el sentido ontológico de un mundo de la vida multicultural y proponer una solución pluralista a los problemas y retos que genera la diferencia de culturas, mediante políticas de comprensión y reconocimiento, articuladas públicamente, que constituyen, regulan, controlan y legitiman el sentido de un Estado de derecho democrático.

## EL FENÓMENO DEL MULTICULTURALISMO

Un acercamiento a este complejo asunto parte de la fenomenología como descripción de los fenómenos como se nos dan. Edmund Husserl<sup>(6)</sup>, en su Conferencia de Viena (1935) acerca de la crisis de las ciencias, de la filosofía y de Europa concibe el origen de la filosofía y de la ciencia en Grecia a partir de un contexto multicultural, en el cual *El hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real y emerge la nueva pregunta por la verdad*<sup>(6)</sup>, pregunta que se supone es propia de la filosofía y de las ciencias europeas.

Pero, no es lo mismo describir la diversidad propia del multiculturalismo, en actitud de observador desinteresado,

desde la contemplación de las cosmovisiones e imágenes del mundo, que reconocerse en actitud de participante en el mundo de la vida, por esencia plural, en el que todos somos participantes desde nuestra propia cultura. El mismo Husserl<sup>(6)</sup> afirma que: *En el sentido espiritual pertenecen manifiestamente también a Europa los dominios británicos, los Estados Unidos, pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa*; esta visión le permite destacar cómo *Todos los otros grupos de la humanidad se motivan a europeizarse, mientras que nosotros, los europeos, jamás nos aindaremos*; y claro, entonces es obvio que *nuestro mundo circundante y el del Papúa son totalmente diferentes, pero no en el sentido en que lo son Australia y Europa*<sup>(6)</sup>.

Dos observaciones acerca de esta descripción fenomenológica del multiculturalismo, en donde ambas dependen de la manera cómo se nos da el mundo. Por un lado, si en nuestra experiencia cotidiana se nos da en perspectivas y lo constituimos a partir de ellas en actitud subjetivo-relativa; entonces, ningún humano y ninguna cultura tiene la verdadera visión del mundo, el punto de vista de Dios. Por otro lado, es el mismo Husserl<sup>(6)</sup> quien señala que la crisis de Occidente consiste precisamente en haber confundido la pregunta por la verdad a partir de las diversas imágenes del mundo, por la pregunta por una verdad relativa y parcial, la de las ciencias objetivas. Este reduccionismo significa para él, un olvido del mundo de la vida, en el que la subjetividad, y no solo la del observador científico, se da en toda su complejidad.

La preocupación de Husserl por resolver el problema de la crisis de la ciencias lo lleva a buscar el sentido complejo de la racionalidad del conocimiento científico, reconociendo ciertamente el fenómeno de la diversidad de culturas desde el punto de vista epistemológico, con lo cual solo puede comprender una parte del problema, la más fácil de resolver desde la constitución intersubjetiva de la objetividad científica. Pero la verdadera pregunta por la verdad es sí, en el origen de la reflexión filosófica la "perspectividad de las perspectivas", no es ante todo la relacionada con la diversidad de participantes en el mundo de la vida, en la cual precisamente se nos revela como hecho fundamental el fenómeno del multiculturalismo, cuya mayor relevancia y fecundidad es precisamente su significado social, político y moral.

## EL MUNDO DE LA VIDA DESDE LA PERSPECTIVA MULTICULTURAL

En uno de sus primeros ensayos sobre fenomenología, titulado "Kant y Husserl", Paul Ricoeur<sup>(7)</sup> analiza la crítica que hace Husserl al concepto de mundo de Kant;

Ricoeur solicita desconocer la distinción propuesta por Kant entre conocer y pensar, lo que lo lleva a ignorar la dimensión ontológica del *noúmeno* ("la cosa en sí") en el que piensa Kant como la base de los fenómenos. Esto lleva, según Ricoeur, a un reduccionismo de la fenomenología que no le permite superar la disputa metodológica del neokantismo en torno a la dicotomía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu o sociales. Mientras Kant puede desarrollar su filosofía práctica a partir de la dimensión ontológica del *noúmeno*, Husserl solo logra proponerla como crítica a partir del olvido de la subjetividad por las ciencias positivas; esto lleva a Ricoeur a resumir las relaciones entre Kant y Husserl, resaltando cómo la gloria de la fenomenología es haber elevado a nivel de saber, gracias a la reducción fenomenológica, la investigación acerca del aparecer de las cosas mismas en los fenómenos, como el de la diversidad de concepciones del mundo en el multiculturalismo. Pero el merito del kantismo consiste en haber coordinado la investigación del aparecer con la función límite de lo *nouménico* y con la determinación práctica del *noúmeno* como libertad, totalidad y complejidad de las relaciones entre personas. Basados en el multiculturalismo están la insociable sociabilidad de los humanos y la posibilidad de concertación moral y política propia del derecho; *Husserl hace la fenomenología, pero Kant la limita y la funda* <sup>(7)</sup>.

Esta crítica acertada de Ricoeur puede, sin embargo, ser mejor aprovechada si se tiene en cuenta la novedosa interpretación de la fenomenología del último Husserl, propuesta recientemente por Jürgen Habermas <sup>(8)</sup> quien, al igual que Kant, postula el *noúmeno* basado en los fenómenos en su teoría del conocimiento; postula en su ensayo: "De las imágenes del mundo al mundo de la vida", la teoría de la acción comunicativa como una manera de comprender el mundo de la vida, afirmando que: *Cuando se elige el mundo de la vida como clave de interpretación para el estatuto de libertad de la voluntad razonable, pierde la esfera de lo nouménico la apariencia de un mundo fantasmal construido metafísicamente*.

Para comprender lo que significa ubicar el fenómeno del multiculturalismo en el mundo de la vida, como base ontológica del análisis fenomenológico, es necesario recordar que Husserl mismo reclama a Kant no haber comprendido el problema de Hume, es decir, la concepción de experiencia interna como constitución de sentido del mundo de la vida. Esto le permite señalar que el autor de la crítica confunde en cierta forma el mundo de la vida, como mundo de la experiencia diaria, con el mundo objetivo de las ciencias. Por ello, Habermas <sup>(9)</sup> busca solucionar el problema de Hume y del empirismo, manifiesto en última instancia en la disputa de los neokantianos, proponiendo tres sentidos fenomenológicos de mundo;

el primero de ellos, el mundo de la vida como "horizonte de horizontes", lugar del multiculturalismo, distinto del mundo objetivo, el que se nos da en las ciencias y en la vida diaria en situaciones objetivas; luego, el del sentido común en el que se nos da tanto el mundo de la vida como fundamento prepredicativo, como el mismo mundo objetivo; finalmente, el mundo cotidiano.

Con esto se busca, por un lado, rescatar el sentido ontológico de la fenomenología, sin tener que acudir al *noúmeno* de Kant sino precisamente dándole la comprensión hermenéutica requerida y, por otro lado, detrascendentalizar el sujeto de la fenomenología al abrir el espacio en el que se puedan comprender recíprocamente y en el que se puedan instalar los participantes de un actuar comunicacional constituyendo sociedad, culturas e historia. A diferencia de Ricoeur que busca la intersubjetividad pasando del *noúmeno* de la primera crítica al imperativo categórico: Habermas la encuentra ya en la constitución comunicativa del mundo de la vida. De esta forma, la realidad del mundo de la vida es el compromiso ontológico operante, en el cual la moral se basa en el reconocimiento del otro como diferente en su diferencia, en procesos hermenéuticos de comprensión de sentido y de culturas y en discursos interculturales con pretensión de validez, estos últimos constituyen la doble función del lenguaje en el mundo de la vida: comprensión de sentido y validación de pretensiones de objetividad.

El mundo de la vida no lo tenemos delante de nosotros como objeto de una teoría, más bien ya nos encontramos en él, antes de toda teoría. Nos abarca y nos soporta a quienes como seres finitos nos ocupamos de todo lo que nos rodea en él. Husserl habla de "horizonte de horizontes" del mundo de la vida y de su función de fundamento y de base. Se lo puede describir anticipadamente como el horizonte de la experiencia, que nunca puede ser traspasado, que nos acompaña siempre intuitivamente, que es inevitable y es la base que no puede tomarse como objeto y que siempre está presente en nuestras vivencias personales, situadas histórica e interculturalmente, conformando nuestra corporeidad y determinando nuestro existir social diario comunicativamente articulado <sup>(6)</sup>.

Consecuente con esta concepción de mundo de la vida, Husserl analiza el horizonte estructural de la experiencia y la tipicidad del conocimiento previo de cada objeto de la experiencia; al hacerlo rigurosamente se encuentra con el "mundo como fundamento universal de creencias", es decir, de la actitud de confianza en los contextos para cada experiencia, y como horizonte de todos los posibles substratos de los juicios, desarrolla así consecuentemente la teoría de la experiencia prepredicativa <sup>(10)</sup>. Podríamos, por tanto, decir que el mundo de la vida se convierte en el compromiso ontológico de la fenomenología, afirmando

así que el mundo de la vida como parte del mundo objetivo goza en cierta forma del primado ontológico con respecto a la conciencia actual del contexto que posee cada uno de los participantes, dado que los procesos vitales presentes performativamente –es decir vivencias, relaciones interpersonales, convicciones– presuponen un cuerpo orgánico, prácticas compartidas intersubjetivamente y tradiciones, en las cuales ya desde siempre se encuentran los sujetos que vivencian, actúan y hablan<sup>(8)</sup>. Este primado ontológico de un mundo de la vida complejo y multicultural, articulado en procesos de conocimiento en las ciencias de la naturaleza y en las sociales y humanas, se convierte en mediación necesaria de nuestro actuar en el mundo y en la sociedad civil. En este actuar la intencionalidad de la conciencia es responsabilidad de los participantes en el reino universal de los fines.

Este sentido de mundo de la vida explicitado a partir de la forma cómo se nos da el mundo, en cosmovisiones e imágenes diferentes, origen del multiculturalismo, nos permite articular comunicativamente en un reino universal, es decir intercultural de los fines el sentido de la ética discursiva, el pluralismo razonable y la política deliberativa para constituir interculturalmente el estado de derecho democrático. Esta concepción del mundo de la vida y de la manera cómo se nos da en el mundo y sus fenómenos, justifica pensar el pluralismo como propiedad ontológica de nuestras relaciones sociales. Estas no solo se nos dan en la temporalidad y contextualidad propia de lo subjetivo-relativo de nuestras experiencias sino que las vivimos en relaciones interculturales.

Es necesario, por tanto, asumir el cambio de paradigma de una filosofía, cuya vía regia ha sido la teoría crítica del conocimiento, basada en la reflexión como diálogo del alma consigo misma, y de unas ciencias sociales desde la actitud del observador; retornando a la experiencia cotidiana en actitud de participantes, que en procesos de comprensión de la pluralidad del mundo y de la sociedad, definen su propia identidad y buscan en comunicación intersubjetiva resolver los problemas y conflictos del mundo y la sociedad. Esto equivale a detrascentralizar el sujeto de la experiencia fenomenológica, y si se quiere ser más radical, volver a la antropología como filosofía primera en unión con la psicología como “el verdadero campo de las decisiones”<sup>(6)</sup>.

Esta concepción dialogal y discursiva del pluralismo es más radical y profunda que la de la tolerancia de la tradición liberal. No es su logro, como sí lo puede ser la tolerancia, va más a la raíz, en cuanto principio de la modernidad misma, precisamente al criticar estas formas de pluralismo tradicionales, legitimadas por diferencias de estatus, raza, nivel económico o social. En la modernidad la constitución de la persona precilita entre

el individualismo y el universalismo, encontrando en uno y otro extremo sus límites<sup>(11)</sup>. La crisis de la modernidad se acentúa en el momento que de esta deviene solo modernización al fomentar el individualismo posesivo o el universalismo del mercado, ambas manifestaciones ambiguas de la modernidad en Occidente. La crítica libera un sentido de modernidad inconclusa, de la que Occidente es solo un momento, de suerte que el pluralismo se constituye en el protofenómeno de la mundialización y de la ciudadanía cosmopolita, por cuanto incluye en el horizonte temporal y geográfico todas las culturas, también las orientales, aborígenes, africanas, etc. (en el sentido más riguroso y amplio de este etcétera). Se trata de comprender los orígenes mismos de la lucha de civilizaciones, de suerte que esta pueda ir siendo reemplazada por el reconocimiento del pluralismo propio y originario del sentido mismo de civilización. Lo que nunca pudo aceptar plenamente ni la ilustración occidental ni el idealismo alemán. Se trata de reconocer la complementariedad de los dos rasgos de la persona moderna, su identidad y su intersubjetividad, la insociable sociabilidad, como problematicidad propia del ser humano, basado en todo pluralismo, y que Kant pensaba resolver, sin anularla, reconociendo la pluralidad de lenguajes, religiones y culturas, con el recurso moral de la humanidad. Es una manera de hacerlo, pero precisamente el pluralismo nos abre a otras diferentes, propias de otras culturas y civilizaciones.

Esta problematicidad no solo nos hace conscientes del conflicto propio de la condición humana, sino que puede constituirse ella misma en fuente de recursos para el desarrollo de las sociedades. Lo que pareciera perderse de normatividad en la relativización de los diferentes paradigmas morales<sup>(12)</sup>, culturales o filosóficos; se gana en nuevos sentidos de la vida y recursos motivacionales que desde los máximos holísticos de las diversas culturas constituyen los mínimos mediante un posible consenso intercultural entrecruzado.

Entonces, lo primero debe ser la comprensión, teniendo en cuenta que “sin intersubjetividad del comprender ninguna objetividad del saber”<sup>(13)</sup>. Se trata de la forma originaria de comunicación humana, consistente en el reconocimiento del otro y de otras culturas como diferentes en su diferencia, sin que comprenderlas signifique tener que estar de acuerdo con ellas. Es el ámbito de la hermenéutica en su sentido más amplio, en el que entran en juego los sentimientos, las tradiciones, los valores, las identidades y las diferencias. Sería deseable que las relaciones sociales se dieran motivadas solo en la comprensión sin tener que pasar, en casos especiales, al consenso entrecruzado con base en razones y motivos de orden cognitivo, práctico o pragmático. A veces es necesario intentar ir más allá de la comprensión de los diferentes puntos de vista para



proponer posibles acuerdos sobre mínimos. Aquí la comunicación, sin renunciar al principio del pluralismo, busca constituir, a partir de las diferencias, mínimos que permitan reconocer a los máximos como valores de diferentes culturas y personas.

De esta forma, la antinomia de la modernidad entre individualismo y universalismo puede ser resuelta dialogalmente e interculturalmente desde el pluralismo; en un primer paso comprendemos las otras culturas como pertenencias identitarias omnicomprendivas con pretensiones de universalidad, y en un segundo paso deliberamos y resolvemos discursivamente, políticamente, aquellos mínimos compatibles con el pluralismo razonable: los derechos humanos. La filosofía política denomina este proceso democracia y su resultado es el estado de derecho. De esta forma, el pluralismo en lugar de fomentar el fantasma del escepticismo, la medusa de muchas cabezas, obstáculo para los procesos sociales, al partir del mundo multicultural de las opiniones en el sentido originario de la *skepsis*, se constituye en clave para la democracia incluyente y participativa.

## DEL MULTICULTURALISMO POR LA INTERCULTURALIDAD AL ESTADO DE DERECHO DEMOCRÁTICO

Comenzamos presentando dos posiciones extremas en torno al multiculturalismo: un relativismo cultural de estirpe comunitarista dispuesto a tolerar lo intolerable y propenso a estereotipar a los miembros de las diversas culturas; y un liberalismo fundamentalista intolerante de todo relativismo cultural. Ambos extremos son efectos de un acercamiento esencialista al fenómeno del multiculturalismo y a la normatividad que busca solucionar los conflictos que lo acompañan, cerrándose a una discusión pública política en la que se debatan las diferencias y se comprenden tanto los posibles acuerdos como los disensos. Solo a partir de la comprensión mutua entre diversos puntos de vista, perspectivas y culturas es posible hablar de un pluralismo razonable que permita llegar a acuerdos políticos con base en la deliberación y participación de todos los afectados. Se cambia una visión esencialista de las normas por una concepción pragmática de los asuntos humanos, que permita transformar los obstáculos que presenta el multiculturalismo en recursos interculturales para la convivencia y el reconocimiento. Se trata de encontrar una vía media, democrática, entre quienes condenan a algunos individuos a vivir como minorías oprimidas y permiten a otros constituir mayorías opresoras <sup>(3)</sup>. Una concepción deliberativa de la política y del derecho permite solucionar democráticamente los debates que se mueven entre los extremos del relativismo cultural y del fundamentalismo liberal. Al instalar en el acuerdo

ciudadano el debate y la legitimidad de la normatividad que se concluya de él como consenso entrecruzado, se habrá logrado la participación democrática de los afectados, pertenecientes a las diferentes culturas que aprenden que comprenderse mutuamente no los obliga a estar de acuerdo en todo, solo en aquello que les permita seguir siendo diferentes. *Una aproximación pragmatista y deliberativa a la democracia liberal empodera al pueblo, entregando la interpretación y la implementación de los estándares de derechos humanos y de los principios democráticos en las manos de seres humanos, antes que en las infranqueables manos de Dios, la Naturaleza, la Razón, la Cultura o, de hecho, la clase dominante de turno que se esconde detrás de ellos* <sup>(6)</sup>. En este sentido, puede Habermas reclamar a Rawls en el "Debate sobre el liberalismo político": *No el filósofo, los ciudadanos han de tener la última palabra*. Esto implica una comprensión de la libertad y la autonomía de las personas que las hace responsables de permanecer en el colectivo o, si fuere el caso, incluso dejarlo. Mientras el comunitarismo lucha por un reconocimiento de las culturas minoritarias, Habermas defiende una política del reconocimiento igualitario de los individuos pertenecientes a esos grupos culturales en el marco común de una democracia deliberativa y participativa <sup>(2)</sup>.

En este sentido, la posición de Habermas, para poder contestar a quienes creen que solo es posible responder a las injusticias, causadas por discriminaciones culturales, al margen del derecho, acudiendo a la virtud y a las actitudes de las personas; se presenta en su ensayo sobre "Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno" <sup>(14)</sup>, donde insiste en que es la democracia deliberativa y participativa la que puede garantizar de parte del Estado trato justo de las diferencias culturales. En el ámbito de la sociedad civil, gracias a la comprensión mutua entre las diversas culturas y al debate público político, se obtiene y profundiza la solidaridad ciudadana en el proceso democrático, que articula la posibilidad de libertades éticas iguales para todos. Una democracia enraizada en la sociedad civil se convierte entonces en caja de resonancia para la protesta polifónica de los que son tratados inequitativamente, de los subprivilegiados y de los despreciados. Esta protesta contra el sufrimiento por injusticias sociales y discriminación se puede convertir en el aguijón para provocar autocorrecciones, que se sigan alimentando cada vez más del contenido universalista del principio de la igualdad ciudadana y garantizar procedimental y progresivamente iguales libertades éticas para todos <sup>(15)</sup>. Es decir, que si se apuesta a un fortalecimiento de procesos democráticos incluyentes, es posible sensibilizar cada vez más los acuerdos políticos de suerte que el pluralismo razonable de máximos permita un diálogo intercultural, cuyo resultado sea una normatividad que se instale basada en la justicia como equidad en un estado de derecho democrático <sup>(16)</sup>.

Que una legislación universalmente justa tenga limitaciones, es apenas evidente; pero estas son propias de la aplicación de toda normatividad y no son falencias que se deban al sentido de universalidad de los derechos humanos en el Estado de derecho democrático; se deben más bien a falta de participación ciudadana en lo público en los procesos de producción de las leyes y de control en su aplicación. En este sentido hay que exigir de la legislación no solo garantías sino esfuerzos especiales que promuevan la inclusión de las culturas minoritarias en la participación democrática.

Es así que el objetivo del multiculturalismo, que consiste en el reconocimiento mutuo de integrantes de diversas culturas como miembros iguales de la misma sociedad, exige relaciones interpersonales simétricas y equitativas que se obtienen gracias al actuar y al discurso comunicacional y en últimas solo se validan en la arena política marcada por identidades diferentes en la esfera pública de la democracia. Es claro que desde la sociedad civil y desde las comunidades y asociaciones viene un sentido de solidaridad significativo. Pero esto no justifica volver a modelos religiosos o comunitaristas de igualdad y justicia. La exhortación legítima del liberalismo posmoderno de los deconstructivistas por una autorreflexión que logre el reconocimiento de la diferencia, no requiere de una política totalmente diferente, que sobre las ruinas de la

igualdad deconstruida se liberara de las cadenas del derecho para constituir la esfera de la virtud" <sup>(6)</sup>.

De modo que si la discusión sobre el multiculturalismo no toma desde un principio partido por deslegitimar el derecho para retornar a los metarrelatos, se pueden distinguir las esferas en las que se constituye la ciudadanía y en las que se constituye el derecho. El perfeccionamiento y aplicación coherente de los derechos culturales para los miembros de grupos discriminados lo mismo que la implementación de derechos sociales corresponde a un Estado de derecho democrático comprometido con el desarrollo del derecho de igualdad de todos los ciudadanos. La discriminación cultural no es resultado del Estado de derecho, sucede previamente en el ámbito de la sociedad civil, en las diversas formas de exclusión y recorte en la participación en lo público. Es por ello por lo que hay que urgir el debate a favor de la presencia de las diversas culturas, especialmente de las de índole religiosa o racial, en el complejo de la sociedad civil y en la discusión pública política. Solo de esta manera se logrará que la legislación sea el resultado del diálogo intercultural que transforme los obstáculos de ciertas lecturas del multiculturalismo en recurso pluralista para la democracia y la convivencia.

**Fuente de financiamiento:** autofinanciado.

**Conflictos de interés:** el autor declara no tener conflictos de interés.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Touraine A. ¿Qué es una sociedad multicultural? En: Claves de la razón práctica. 1995;(56):15.
2. Velasco JC. El multiculturalismo, ¿una nueva ideología? Alcance y límites de la lucha por las identidades culturales. En: Alcina J, Calés M (ed.). Hacia una ideología para el siglo XXI. Madrid: Akal; 2000. p. 146-63.
3. Trifirò F. The importance of pragmatism for liberal democracy: an anti-foundationalist and deliberative approach to multiculturalism. *Etica & Politica / Ethics & Politics*. 2010;XII(1):74-5.
4. Oleza J. Multiculturalismo y globalización: pensando históricamente el presente desde la literatura. *Prosopopeya*. 2003;(4):133-56.
5. Husserl E. La filosofía en la crisis de la humanidad europea. En: Husserl E. Filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova; 1981. p. 140, 155.
6. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1962.
7. Ricoeur P. Kant and Husserl. *Philosophy Today*. 10:3 (1966:Fall).
8. Habermas J. Von den Weltbildern zur Lebenswelt. En: Philosophische Texte. Bd. 5. Verlag: Suhrkamp Frankfurt/Main; 2009. p. 203-70.
9. Habermas GR. *Skepticism: David Hume*. Lynchburg, Virginia: Liberty University; 1981.
10. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Hamburg: Claassen & Govers, 1948.
11. Bermudo JM (coord.). Pluralismo filosófico y pluralismo político. Barcelona: Universitat de Barcelona; 2008.
12. Rodríguez Zepeda J. La política del consenso. Una lectura crítica de "El liberalismo político" de John Rawls. Barcelona: Anthropos; 2003.
13. Habermas J. Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt: Suhrkamp Frankfurt/Main; 2005.
14. Habermas J. Entre naturalismo y religión. Barcelona: Paidós; 2006.
15. Habermas J. Kulturelle Gleichbehandlung –und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus. En: Philosophische Texte. Bd. 4. Verlag: Suhrkamp Frankfurt/Main; 2009. p. 209-58.
16. Menke C. Grenzen der Gleichheit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2002;(50):897-906.
17. Levinas E. *Autrement que sauvoir*. Paris: Osiris; 1988.

*Correspondencia:* Guillermo Hoyos  
Correo electrónico: ghoyos@javeriana.edu.com