José Antonio Pérez Tapias

Universidad de Granada (España)

¿ES POSIBLE EL DIÁLOGO INTERCULTURAL TRAS SIGLOS DE INJUSTICIA?

PROPUESTAS DE INTERCULTURALIDAD DEMOCRÁTICA

En memoria de Luis Villoro

1. LIMITACIONES FÁCTICAS EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

- *Los pronósticos de Huntington y los multiculturalismos del miedo: hechos contra diálogo intercultural. La realidad globalizada de un mundo con fronteras*

Hace un par de décadas, cuando las que empezamos a llamar *nuevas tecnologías de la información y la comunicación* cambiaban aceleradamente el perfil de nuestro mundo, y cuando la configuración de éste como gran *mercado global* despegaba tan fuerte como unilateralmente, a la vez que viejas utopías entraban en crisis surgía una nueva, formulada desde muy diferentes perspectivas: la utopía de *un mundo sin fronteras*¹. Es fácil recordar las numerosas ONGs que incorporaron esa perspectiva a su propia denominación, empezando por aquella pionera que fue "Médicos sin fronteras". Al cabo de los años, la realidad, con su tozudez, se nos impone de nuevo, cortando las alas a aquella intención utópica. El mundo sigue dividido por múltiples fronteras, algunas convertidas en abismos, otras, reforzadas con muros. Incluso donde se habían suprimido, como en el seno de la Unión Europea, despuntan de nuevo de la mano de emergentes nacionalismos económicos, cuando no retomadas por políticas de corte xenófobo. Y donde sencillamente no las había desde hacía mucho tiempo, se trazan de nuevas, como es el caso de Crimea en relación a la Ucrania de la que se desgaja para adherirse a Rusia.

Mientras escribía estas páginas, los acontecimientos de Ucrania en los primeros meses de 2014, con la consiguiente secesión de Crimea, mostrando, aparte los problemas internos, el antagonismo en términos geopolíticos entre Rusia, por un lado, y la Unión Europea, con EEUU detrás, por otro, traían de nuevo a la memoria la tan citada obra de Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones*, subtitulada precisamente "*la reconfiguración del orden mundial*"², que es de lo que se trataba en las orillas del mar Negro. El sociólogo de Harvard situaba en la zona de ese conflicto la línea de roce de dos civilizaciones, como era propio de su enfoque al

¹ Este texto "¿Es posible el diálogo intercultural tras siglos de injusticia?" fue publicado en Dora E. García González y Raúl Alcalá Campos (coords.), *Interculturalidad: Valores y valoración*, México, UNAM, 2016, pp. 209-261. En lo que tiene que ver con una visión de conjunto de los efectos culturales de la *revolución informacional*, cf. J.A. Pérez Tapias, *Internautas y naufragos. La búsqueda del sentido de la cultura digital*, Trotta, Madrid, 2003, ver especialmente el Epílogo.

² Cf. S.P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* [1996], Paidós, Barcelona, 1997.

respecto: la civilización occidental y la eslava ortodoxa. Dicha línea no es que meramente separa a Europa y a Rusia, por lo demás con conciencia de gran imperio en el pasado y tratando de reconstituirse tras su difícil etapa después de la disolución de la URSS, sino que es línea que divide en dos mitades a la misma Ucrania: un este rusófilo y un oeste que mira a Centroeuropa. Sin entrar ahora con detalle en las hipótesis sobre el futuro que puede aguardar a Ucrania como Estado, lo cierto es que en dicho futuro no va a ser fácil la articulación política de éste como marco de convivencia de una población dividida entre esas dos áreas culturales.

Si desde la convulsa Ucrania miramos hacia atrás, a los Balcanes, esa zona que constituyó la antigua Yugoslavia, vemos que terminada la dura guerra que los asoló, los Estados resultantes de los sucesivos procesos de escisión, con terribles *limpiezas étnicas*, son Estados correspondientes a realidades nacionales de marcado carácter étnico. Lo que podía haber sido una sociedad pluralista, culturalmente diversa, campo de consolidación de propuestas interculturales, caminó en dirección contraria. Los Balcanes han quedado como espacio de una sociedad multicultural, pero segmentada conforme a adscripciones identitarias particulares. Y si de los Balcanes pasamos a otros lugares del planeta, el resultado constatable en muchos casos es del mismo tenor, incluidas las dosis de violencia para fijar a los territorios poblaciones monoculturales, en muchos casos definidas en términos de confesión religiosa. Las situaciones de tensión, incluso de guerra abierta, en muchos lugares del África Subsahariana, por ejemplo, ilustran eso; así como en otras latitudes también se puede comprobar, según los casos esa distribución territorial, como ejemplifica el panorama del Irak posterior a las guerras que ha padecido.

Afortunadamente, en otros lugares no se ha llegado a las cotas de violencia que se han dado en algunos como los citados, pero sin que eso signifique que se haya logrado una convivencia intercultural, en el sentido por propio de la expresión. Más bien hay que hablar, en referencia a otras muchas situaciones, por ejemplo en Europa, de coexistencia de los diferentes según pautas de multiculturalismo: cada grupo cultural ocupando su *nicho social*, sin muchas relaciones entre ellos, y en todo caso resolviendo la inserción política en las respectivas sociedades a través de una especie de pacto de servicios mínimos. Como tantas veces se ha señalado, tal manera de resolver el hecho de la multiculturalidad deja muy en el aire la confluencia en valores comunes sobre la que una sociedad pluralista que quiera vivir en democracia ha de asentar sus normas e instituciones. El pacto de mínimos al que desde estrategias multiculturalistas se llega bien puede considerarse como propio de un "multiculturalismo del miedo", como si al seno de las sociedades complejas actuales volviera de nuevo el espíritu del temor hobbesiano, el cual llevaba a no sólo pactar entre los ciudadanos para salvar vidas y haciendas, sino a transferir los propios derechos a un monarca absoluto a partir de ese mismo pacto, cargado de un fuerte componente de peligrosa renuncia a los propios derechos ciudadanos³.

³ Cf. J.T. Levy, *El multiculturalismo del miedo* [2000], Tecnos, Madrid, 2003.

Tanto esas realidades sociales conformadas según un "multiculturalismo del miedo" -en definitiva, el miedo al otro⁴-, como esas otras donde ni siquiera se ha verificado esa posibilidad porque la ha destruido la guerra o se ahuyentó desde el principio a base de limpiezas étnicas, dan a entender lo difícil que es avanzar en verdadero diálogo intercultural. Con mayor o menor énfasis, esas realidades vienen, desgraciadamente, a dar la razón a Huntington, pareciendo apuntar a la supuesta inconmensurabilidad de los paradigmas culturales y, algunos casos, a confirmar su pronóstico del "choque". Si en ciertos momentos algunos dijimos de Huntington, lo que Adorno decía de Oswald Spengler y su "decadencia de Occidente" -que "amenaza con llevar razón"-, parece que se verifica: ¿su pronóstico está cargado de razón? ¿Aun siendo el pronóstico del "choque de civilizaciones" un caso típico de profecía que contribuye a su autocumplimiento? El caso es que en nuestro mundo se siguen consagrando fronteras y en muchos casos se generan nuevas fronteras interiores a las respectivas sociedades para delimitar con ellas espacios culturalmente acotados en los que cada comunidad ha de quedar encerrada -cada comunidad de las minoritarias en una sociedad donde haya una claramente mayoritaria, aunque esa supremacía se oculte bajo el rótulo de *sociedad multiétnica*, como hace el politólogo italiano Giovanni Sartori⁵-.

- *La interculturalidad: ¿imperativo? ¿Postulado? ¿Ilusión?*

Hay razones para no atribuir la razón a Huntington, aunque parezca que ante ciertas situaciones los hechos se la dan. Dar la razón definitivamente a quien sostiene la tesis del *choque de civilizaciones* es claudicar ante el etnocentrismo más occidentalista, ante el relativismo cultural extremo, ante la premisa de la inconmensurabilidad de los paradigmas culturales... Es sucumbir ante un planteamiento que consagra no sólo las diferencias, sino la desigualdad entre individuos, pueblos y culturas, desigualdad que se quiere seguir haciendo correr a favor de quienes representan a un Occidente encarnado en raza blanca y cristianismo (protestante, sobre todo).

Ahora bien, no darle la razón no debe significar instalarse de forma irenista en propuestas interculturales ingenuas, confiando meramente en una buena voluntad a favor de la convivencia entre los diferentes que, como hecho social, no se puede presuponer sin más en cualquier caso. Hay muchas situaciones que evidencian que el diálogo intercultural no es fácil -y que en muchos casos se fracasa-, por lo cual hay que empezar realizándolo desde el mismo empeño por crear las condiciones de todo tipo que lo hagan viable -desde las económicas hasta las éticas y religiosas, pasando por las sociales y políticas.

El diálogo intercultural o el logro de la interculturalidad, pudiendo ser reconocido como imperativo moral en sociedades de pluralidad compleja -el de la búsqueda de los acuerdos en torno a las cuestiones de justicia...-, no se puede acometer simplemente con buena voluntad moral. Sería otro caso más de moralismo estéril, condenado al fracaso, si no se dota de

⁴ Cf. Tz. Todorov, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones* [2008], Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

⁵ Cf. G. Sartori, *La sociedad multiétnica* [2001], Taurus, Madrid, 2001.

mediaciones adecuadas. No puede pensarse que la interculturalidad es un mero postulado, algo que simplemente se propugna como hipótesis verificable -por mor de lo políticamente correcto, por ejemplo-, incluso de manera contrafáctica a la vista de unas realidades sociales que distan mucho de ella. Y si se sostiene la supuesta opción por la interculturalidad sin generar las condiciones adecuadas para que sea viable, entonces su deriva hacia una falsa ilusión liquidará todos los componentes de intención utópica que en una apuesta como esa puede haber. Acabará en tal caso imponiéndose una realidad en el mejor de los casos conformada en términos multiculturales; en otros, manteniendo injustificables y cada vez más inviables prácticas asimilacionistas y, en el peor, recurriendo a expedientes solapados o abiertos de limpieza étnica.

Parfraseando al historiador británico Tony Judt, podemos decir que "algo va mal" cuando tras considerables esfuerzos por avanzar hacia sociedades más efectivamente interculturales, no se han conseguido los objetivos esperados⁶. Y la cuestión no se puede ceñir solamente a que aún no ha dado tiempo. En algunos casos, se evidencian que los problemas son otros, pues el que las situaciones al respecto sean en muchos casos regresivas dan a entender que no se pueden reducir los magros resultados a que no ha dado tiempo *todavía*. Me atrevería a mencionar al respecto cómo van los procesos de articulación de la interculturalidad en muchos países latinoamericanos, en relación sobre todo a los llamados "pueblos originarios" y sus culturas, y cómo se estancan los intentos de diálogo intercultural en países europeos, por ejemplo, en relación a la población árabe-musulmana.

- *Dificultades en el aprendizaje del reconocimiento: el oximoron de una interculturalidad etnocéntrica*

Al constatar que "algo va mal", sin cargar toda la responsabilidad por ello en solo una parte, puede decirse que ese algo que falla, además de otras mediaciones del tipo de las señaladas, es la cuestión tan fundamental relativa al aprendizaje del reconocimiento. Si yendo más allá de lugares clásicos al respecto, como los que aporta Hegel⁷, distinguimos desde autores como Ricoeur⁸, Lévinas⁹ o Todorov¹⁰, tres modos de reconocimiento -el reconocimiento de mi/nosotros por los otros, el reconocimiento recíproco y el reconocimiento de los otros por mi/nosotros-, podemos comprobar que en los planteamientos en torno al diálogo intercultural predomina, junto con el lógico énfasis en el reconocimiento recíproco -fundamental en todo

⁶ Cf. T. Judt, *Algo va mal* [2010], Taurus, Madrid, 2010.

⁷ Nos referimos a la "lucha por el reconocimiento" en el pasaje de la dialéctica entre el amo y el esclavo, o el señor y el siervo, en el capítulo IV de G.W.F. Hegel, *La Fenomenología del Espíritu* [1807], FCE, México, 1966.

⁸ Cf. P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento* [2004], Trotta, Madrid, 2005.

⁹ Toda la obra de E. Lévinas puede considerarse como exponente de la exigencia ética del reconocimiento de la alteridad. Puede verse *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca, 1995.

¹⁰ Cf. Tz. Todorov, *La vida en común* [1995], Taurus, Madrid, 1995.

diálogo y, por lo mismo, en cualquier "macrodiálogo" político-, el reconocimiento de nosotros por los otros, olvidando o soslayando exigencias morales en cuanto al reconocimiento de los otros. Es decir, en las dinámicas sociales e interculturales del reconocimiento no se cubre todo lo que habría que cubrir en cuanto al reconocimiento de la alteridad diferente, con el déficit ético que ello supone, y la asimetría política que por ello mismo así se perpetúa.

Cuando falla el reconocimiento de la alteridad, la buena voluntad que se quiere hacer valer queda trabada por una mirada que sigue siendo etnocéntrica, a pesar de declaraciones expresas de nuevas formas de universalismo dialógico, no impositivo y, por supuesto, no imperialista. El hecho de que la ausencia de ese tercer modo de reconocimiento, que es el que da consistencia ética a los otros dos, sea en gran medida inconsciente no libre, es más, incluso propicia que se sigan dando comportamientos humillantes desde los que están en posición culturalmente preeminentes hacia los que están en posición subalterna, lo cual va redundando, como bien ha mostrado Axel Honneth desde su "gramática de los conflictos morales"¹¹, en dificultar el mismo diálogo por la acumulación de malentendidos y resentimientos. En cualquier caso, faltando ese modo de reconocimiento, el mismo reconocimiento recíproco queda escorado hacia el lado del narcisismo colectivo, de etnocentrismo, por lo que las pretensiones de tejer relaciones interculturales se ven seriamente mediatizadas. No hace falta insistir en que es inaceptable oxímoron lo que se pudiera formular como "interculturalidad etnocéntrica". Pues hay que decir que esa contradicción es la que se percibe desde culturas en situación de menoscabo o de padecer cualquier tipo de discriminación, represión o silenciamiento.

- Hibridaciones y mestizajes culturales: imposiciones y rémoras. ¿Se pueden reconvertir los frutos de la violencia?

Si todo diálogo, como ya se encargaron de mostrar tanto Gadamer y la hermenéutica, como Apel y Habermas desde la ética discursiva, implica reconocimiento recíproco de los interlocutores, y éste ha de sostenerse desde el reconocimiento de la alteridad, lo que se constata en torno al diálogo intercultural en la medida en que de hecho se dé, es un déficit notable de reconocimiento efectivo, sobre todo hacia la parte que emerge -como ya señala Leopoldo Zea hace años¹²- desde la marginación y el silenciamiento queriendo decir su palabra. Ese es obstáculo decisivo para avanzar en convivencia intercultural.

No obstante, a pesar de ello, y como elemento contrastante respecto a propuestas de índole multiculturalista, que organizan la coexistencia social pero segmentando el espacio público, y dejando en el aire el apoyo ciudadano a las instituciones políticas, se insiste con frecuencia como contrapartida en que de hecho venimos desde y estamos en estrechas relaciones entre culturas distintas. Así lo hemos constatado asumiendo la realidad mestiza de nuestras sociedades, en el sentido de verlas como en realidad son: resultado de mezcolanzas de todo

¹¹ Cf. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* [1992], Crítica, Barcelona, 1997.

¹² Cf. L. Zea, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, FCE, México, 2000.

tipo y de múltiples procedencias. No hay ningún grupo humano "puro", ni en términos raciales -si así se hablara- ni en términos culturales. Todos somos resultado de procesos de "intercambios" de todo tipo. Sin embargo, dicho eso es obligado reparar en que en esos intercambios no todos han estado ni están en la misma posición: unos han estado y están en posición dominante y otros, como dominados. Es decir, el mestizaje que de hecho ha habido se ha dado en buena parte de los casos, la mayoría, bajo formas de imposición violenta, de opresión de unos pueblos sobre otros y de represión de unas culturas sobre otras. Es verdad que eso no quita que quienes quedaban en el lado de los sometidos hicieran valer sus recursos culturales hasta incluso alterar los modos de la cultura dominante, dando lugar a lo que genéricamente se ha llamado "pensamiento mestizo" - así por Gruzinski¹³. Incluso Europa, con su historia de imperialismos y colonialismos en los últimos siglos, puede verse como concreción de "humanidad mestiza", tal como nos invita a ello Sami Naïr¹⁴.

Ahora bien, ese componente de violencia de los mestizajes existentes no resulta del todo compensado al hablar de otros modos posibles, en positivo, de mestizaje. El argentino Héctor Silveira ha apuntado a ello al insistir en una "concepción mestiza de los derechos humanos"¹⁵, dando pie a que hablemos del mestizaje como *interrelación fecunda de las diferencias*. Ciertamente que debe ser así el mestizaje al que demos paso en el futuro, pero eso no redime las historias a las que se deben los resultados mestizos que provienen del pasado. ¿Cómo hacer el tránsito de ese pasado a un futuro de mestizaje distinto, desde la igualdad entre los diferentes y no desde la desigualdad de quienes imponen su diferencia ninguneando la de los demás? Hablar de mestizaje en un sentido nuevo requiere, al menos, matices importantes para no justificar lo injustificable, no ya sólo respecto al pasado, sino respecto a lo que pueda darse en el presente y el futuro.

Algo similar puede decirse respecto a la realidad que suponen las "hibridaciones culturales" que se dan en el contexto de un mundo globalizado, aunque es cierto que globalizado sobre todo como gran mercado, además muy excluyente. En ese contexto, la interrelación entre culturas en virtud de las cuales quedan transformadas es un hecho, pudiéndose distinguir en las mismas, como hace García Canclini¹⁶, en qué niveles se dan dichas interrelaciones y las consiguientes transformaciones. Incluso valorando positivamente parte de lo que así ocurre, ello no zanja lo que queremos plantear al hablar de interculturalidad como modo de abordar y articular la pluralidad compleja de nuestras sociedades. Los procesos de hibridación cultural son un hecho y al hablar de diálogo y pautas interculturales se esgrime un punto de vista normativo, por más que se tengan en cuenta las situaciones existentes. A ese respecto conviene insistir en que un planteamiento intercultural es contradictorio si consiente con

¹³ Cf. S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo* [1999], Paidós, Barcelona, 2000.

¹⁴ Cf. S. Naïr, *La Europa mestiza. Inmigración, ciudadanía, codesarrollo*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 2010.

¹⁵ H. C. Silveira, "La vida en común en sociedades multiculturales", en Id. (ed), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, 2000, p. 41.

¹⁶ Cf. N. García Canclini, *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona, 1999.

alguna forma de neocolonialismo o no aborda en serio los restos de mentalidad colonial, por una parte, y de colonialidad, por otra, que se dan en los procesos fácticos de hibridación entre realidades culturales diversas.

- *El paradigma intercultural: ¿Una opción "latina"? ¿Interculturalidad de los colonizados?*

Llegados a este punto, siendo conscientes de la necesidad de depurar las propuestas interculturales de restos de colonialismo y colonialidad, es pertinente hacer algunas observaciones para situarnos lo mejor posible en el lugar epistémico -y sociocultural y político también, por tanto- desde el que hablamos de interculturalidad y de diálogo entre culturas.

Creo que se puede decir que el discurso sobre interculturalidad es un discurso que se ha elaborado en gran medida -no exclusivamente- desde ámbitos latinos, mientras que el discurso multiculturalista lo ha sido desde el mundo anglosajón predominantemente. Sobre ello se pueden aventurar distintas hipótesis, desde el peso de la igualdad -aunque no alcance a los hechos- en la mentalidad latina, hasta el modo de pensar y actuar en relación con las diferencias en la cultura anglosajona, no ajeno a lo que han sido las realidades imperialistas y colonialistas vinculadas a ella. Si esa constatación corresponde a los hechos, y creo que corresponde, hay que decir que el discurso de la interculturalidad es un discurso que ha sido y es hecho fundamentalmente desde las periferias, dada la realidad geopolítica de nuestro mundo. Me puedo referir en ese sentido a la periferia en la que nos podemos reconocer quienes pensamos en español y portugués, sea en América respecto a la centralidad de EEUU, sea en Europa, los casos de España y Portugal respecto a la centralidad de los países del centro y del norte en la misma UE. Hablar de "periferia" es hablar de posición subalterna: los "centros" de poder están en otro sitio -en un momento histórico en el que se refuerza lo que Immanuel Wallerstein hacía notar hace tiempo: "una polarización cada vez mayor entre el centro y las zonas periféricas de la economía-mundo"¹⁷-.

Es significativo, por tanto, que la interculturalidad haya sido algo pensado con notable especificidad, y con potencial de universalización, desde nuestras respectivas periferias. Podríamos decir que es un discurso emergente desde los "sures", sur de América, entendiendo el sur desde todo lo que está al sur del río Bravo y del río Colorado, y del sur de Europa. Lo que destaca en común de ambos "sures" es la colonialidad que no acompaña, aunque sea con ingredientes diferenciados. Éstos vienen dados por la historia. Por un lado, países "latinoamericanos" que eran colonias en los imperios español y portugués desde los siglos XVI hasta su emancipación respecto de las metrópolis. Por otro, España y Portugal, Estados que entraron en la modernidad con sus imperios, dando concreción al colonialismo como reverso de dicha modernidad que inauguraban al salir del Renacimiento, pero que luego, por el carácter "protomoderno" de su modernidad -es necesaria la redundancia-, se desfondon en sus mismas realidades imperiales hasta perder el tren de la modernización y no sólo verse desplazados por imperios posteriores -Inglaterra, Francia y el neoimperialismo estadounidense desde 1898-, sino quedar reducidos a posiciones de colonizados en el mismo marco europeo.

¹⁷ I. Wallerstein, *El capitalismo histórico* [1988], Siglo XXI, Madrid, 2012, p. 25.

Se puede hablar del colonizado sur de Europa, como se patentiza a través del cúmulo de hechos que se confirman cuando a España, junto con los demás países del sur de Europa, es decir, Portugal, Italia y Grecia, más la católica Irlanda -no es detalle baladí su dominante tradición religiosa-, se la agrupa en medio de la actual crisis económica bajo el acrónimo de PIGS -*cerdos* en inglés-. Está clara la ubicación en el espacio socioeconómico de un sur condenado a posición subalterna en la Unión Europea. Teniendo Alemania mando en plaza, por medio de las presiones de la señora Merkel se nos indujo a asumir determinado lugar en el futuro económico de Europa, habida cuenta de que ese mismo futuro se enmarca en las relaciones neocoloniales que desde los centros de poder económico se imponen a los países condenados a posiciones de segundo o tercer rango en el mercado global. A la vez que nos bajaban los humos, nos aplicaban la presión requerida por la reducción neocolonial que había que consolidar en el sur de una Europa que se resituaba en el orden mundial. Ese colonialismo económico con su reforzamiento político es el gran ajuste interno que se está llevando a cabo. Las diferencias neocoloniales se enmarcan así en el rediseño de antiguas fronteras que, como dijimos, se reestructuran incluso con resabios imperiales. En un desdibujado proyecto europeo en el que las desigualdades se consolidan, se verifica que está viciado de raíz, siendo su manifestación el colonialismo económico que padecemos y el nuevo orden colonial en el que estamos.

Siendo eso así, y haciéndose desde las latitudes americanas los análisis correspondientes a la ubicación de sus realidades sociopolíticas y culturales en el marco neocolonial del sistema-mundo -dicho con Wallerstein- estructurado hoy por hoy como mercado global, más realizada la aproximación crítica que reclaman los posos de colonialidad en los registros culturales propios a pesar de haber pasado más de un siglo de descolonización política -que no implica la cultural, como Walter Dignolo subraya¹⁸-, es pertinente el diálogo entre los "sures" que somos para impulsar el diálogo intercultural en nuestras realidades sociopolíticas, a la vez que desde esa misma plataforma se impulsan las exigencias y pautas de las propuestas interculturales a la escala de un mundo globalizado, pero no por ello convertido, ni mucho menos, en espacio de convivencia en iguales condiciones de dignidad de los culturalmente diversos. Es así como el *paradigma intercultural* podrá ser factor de emancipación y liberación, de asunción de la condición de sujetos -individuales y colectivos- prolongando bajo nuevas claves y más allá de sí misma la "postmodernidad de oposición", de la que habla, por ejemplo, Boaventura de Sousa Santos, hasta dar paso a una realidad nueva en construcción¹⁹.

2. EL SESGO OCCIDENTALISTA EN EL DISCURSO DE LA INTERCULTURALIDAD

- De las particularidades al pretendido universalismo ético-político: ciudadanía intercultural con sesgo

¹⁸ Cf. W. Dignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* [2005], Paidós, Barcelona, 2007.

¹⁹ Cf. B de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 97 ss.

Uno de los puntos donde las propuestas de diálogo intercultural adquieren concreción es en la idea de una *ciudadanía intercultural*, como concepto de ciudadanía que, sin despreciar la adscripción nacional de los individuos ni su identidad desde una determinada comunidad cultural, vincula la condición de ciudadano a derechos universales reconocidos para todos más allá de dichas pertenencias. Un trasfondo de valores éticos compartidos, como punto de confluencia de tradiciones culturales diversas, nucleados en torno a lo que puede entenderse en común como "de justicia", y capaces de aportar una base moral de las instituciones democráticas susceptible de ser compartida por todos, es el telón de fondo sobre el que se inscribe la propuesta de una *ciudadanía intercultural*.²⁰

Ciudadanía intercultural es, pues, noción que se sitúa allende las limitaciones de una ciudadanía definida en términos nacionales, que además suelen estar marcados por la impronta de una cultura mayoritaria en la nación que se trate, pero sin ir a parar a la zona idealmente imprecisa de una ciudadanía cosmopolita. Vincula la condición de ciudadano al reconocimiento igualitario de derechos que no ha de quedar en suspenso a causa de motivos relacionados con las pertenencias culturales o con los desplazamientos migratorios. Los derechos -civiles, políticos, sociales, económicos y culturales- reconocidos en términos de *ciudadanía intercultural*, pueden verse como concreción de derechos humanos universales traídos a derechos recogidos constitucionalmente en sociedades de pluralidad compleja, es decir, en sociedades de diversidad cultural densa en las que ya no vale de ninguna manera, y menos en el campo jurídico-político, operar a partir de la ecuación una sociedad, una cultura.

Ahora bien, situada la *ciudadanía intercultural* como objetivo ético-político de un diálogo intercultural que se hace operativo a través de diversos cauces -sistema político, nuevos desarrollos legislativos, educación, políticas laborales y de vivienda, diálogo interreligioso, entornos convivenciales, etc.-, y descontado que avanzar en esa dirección requiere procesos colectivos y maduraciones personales que necesitan tiempo, el caso es que resulta más que dificultoso el lograrlo. Si resolver cuestiones relativas a la convivencia entre los culturalmente diferentes a veces supone vencer dificultades notables en la vida cotidiana, no debe extrañar que exija tiempo y a la vez cambios importantes en las partes implicadas el llegar a un nuevo concepto de ciudadanía que de suyo modifica la autocomprensión de una sociedad en relación a su Estado. Hecha tal consideración, cabe ahondar más, sin embargo, en un aspecto crucial: ¿hasta qué punto es obstáculo para la interculturalidad que cifra su concreción política en un nuevo concepto y una nueva realidad de ciudadanía el hecho de que esa interculturalidad esté definida, planteada y diseñada en su recorrido básicamente desde una determinada cultura?

La cuestión así formulada es análoga a la que se puede enunciar respecto a derechos humanos que se pretenden universales, aunque se hayan ido proponiendo sobre todo desde una cultura, la que llamamos "cultura occidental". Cabe decir que un "contexto de descubrimiento" particular no invalida *per se* lo que cabe argüir a favor de la universalizabilidad de los derechos humanos en un "contexto de justificación", donde la fuerza mayor ha de radicar en los

²⁰ Puede verse J.A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007, sobre todo cap. 4: "Diálogo de civilizaciones para una ciudadanía intercultural".

argumentos que se propongan en defensa de su pretensión de validez universal²¹. Pero dicho eso, no sólo es menos importante, sino decisivo para la cuestión misma reconocer el sesgo particularista, según etnocentrismo occidentalista, con que muchos derechos que se pretenden para todos han sido formulados históricamente. La validez universal requiere que se aborde críticamente dicho sesgo para que la pretensión de universalidad, es decir, de validez para todos pueda sostenerse coherentemente.

Algo similar a lo expuesto respecto a los derechos humanos pasa con la misma noción de *ciudadanía intercultural*: igualmente requiere abordaje crítico respecto a su misma elaboración como propuesta. Si la propuesta contaba con aportaciones como la de Habermas en su ética discursiva relativa a contar con el punto de vista de todos los implicados a la hora de transitar desde un orden normativo apoyado en la ciudadanía nacional a otro postnacional²², o mejor, metanacional -como dice Edgar Morin²³-, mejor y exigible es de suyo no meramente contar con ese punto de vista sino dar la palabra a quienes han de defenderlo por ser el suyo propio, es decir, dar la palabra, como subraya Enrique Dussel, a los que habían sido silenciados en el marco de seculares relaciones de dominio²⁴. Debe estar claro que ese dar la palabra, de forma que así reganan su propia condición de sujetos los que la toman, debe llegar a los culturalmente diferentes en cualquier sociedad que albergue diversidades culturales en su seno. Es más, no sólo es cuestión de dar la palabra, sino que de suyo la cuestión radica en *tomar la palabra*, que es lo que corresponde a un enfoque no condicionado por pretensiones de integración, o incluso por las más matizadas de "inclusión democrática", aún lastradas por el complejo de superioridad de quienes se consideran con la patente del universalismo, de a democracia y de la misma propuesta de interculturalidad²⁵. De hecho, así ha de ser ya, en cuanto a *tomar la palabra*, en todas las sociedades en un mundo tan interrelacionado como lo es el nuestro en esta época de globalización en que estamos, globalización que no por considerarla *negativa*, en sus formas de estructurarse y de incidir sobre las vidas de individuos y pueblos, deja de ser elemento configurador de la realidad en que nos movemos.

- *Interculturalidad en época de globalización: intención utópica atrapada por la facticidad del mercado. La traba de las desigualdades en el reconocimiento de las diferencias*

²¹ Cf. *Ib.*, especialmente cap. 5: "Derechos humanos y ciudadanía democrática. La responsabilidad moral por los derechos del otro".

²² Cf. J. Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales* [1987], Tecnos, Madrid, 1989; Id., *La constelación postnacional* [1998], Paidós, Barcelona, 2000; e Id., "¿Inclusión o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia", en Id., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* [1996], Paidós, Barcelona, 1999.

²³ Cf. E. Morin, *Pensar Europa. Las metamorfosis de Europa* [1987], Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 156 ss.

²⁴ Punto en el que insiste E. Dussel en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 2006.

²⁵ Sobre esta cuestión, sobre todo en relación al mundo árabe-musulmán, puede verse S. Bessis, *Occidente y los otros. Historia de una supremacía* [2001], Alianza, Madrid, 2002.

Si es detectable un sesgo notablemente occidentalista en los modos de plantearse las propuestas de diálogo intercultural, con todos los supuestos que llevan detrás, junto con él se presenta una realidad fuertemente condicionante que no se puede eludir. Hablamos de diálogo intercultural como propuesta para el interior de las distintas sociedades, con sus respectivos Estados y en sus respectivos entornos supraestatales -regionales, como Mercosur, o más institucionalizados como Unión Europea-, y también como propuesta para la mayor escala de un mundo globalizado, en el que hay que seguir impulsando procesos que vayan en dirección tal que refuten en los hechos el comentado pronóstico de Huntington acerca del "choque de civilizaciones"²⁶. Tanto en la perspectiva más doméstica, como en la más cosmopolita, el hecho es que el *paradigma intercultural* se ve fuertemente entredicho por la misma realidad del mercado capitalista que a escala mundial es lo que hasta ahora configura globalmente nuestro mundo.

Las dinámicas del mercado capitalista tienden a ser excluyentes; y cuando no es así es porque la integración en el mismo tiene lugar a partir de la estratificación social reforzadora de la desigualdad que dicho mercado promueve -a no ser que lo impidan o corrijan las medidas políticas capaces de hacerlo-. Si las propuestas de interculturalidad, de carácter dialógico, se basan en un reconocimiento recíproco igualitario, que incluso, además del reconocimiento propio comporta satisfacer la ineludible exigencia moral del reconocimiento del otro, salta a la vista que a mayor desigualdad de hecho, menos posibilidades tiene de prosperar un efectivo reconocimiento igualitario de las diferencias culturales. Puede decirse que si la lógica del mercado se caracteriza por una fuerte competitividad en la que los componentes de antagonismo entre sujetos se ven realzados al máximo, la lógica intercultural, que en definitiva es lógica democrática ampliada y radicalizada, se caracteriza por las exigencias de reconocimiento. Cuando el mercado se sobrepone, colonizando no sólo el "mundo de la vida", sino sometiendo a sus requerimientos al sistema político, entonces la competencia, con la desigualdad que genera, impide que los "caminos del reconocimiento" -así tratados por Ricoeur en el ya citado libro suyo con ese título- sean transitables por todos y para todos.

Siendo así nuestra realidad social, la cooperación por el reconocimiento ha de implicar por fuerza lucha contra las desigualdades. Éstas son tan fuertes trabas para el reconocimiento de las diferencias que la intención utópica de los planteamientos de convivencia cultural se convierte en vana ilusión si no va acompañada de compromisos efectivos y realizaciones eficaces en cuanto a erradicación de las desigualdades alimentadas desde la facticidad del mercado. Si tal consideración siempre tiene su validez, en tiempos de crisis económica es especialmente pertinente, pues es en ellas cuando el desmentido de la desigualdad sobre las intenciones de reconocimiento se hace especialmente clamoroso, como actualmente estamos verificando en el sur de Europa y concretamente en España, así como en países latinoamericanos en los que se ha frenado la lucha contra la pobreza y, por ende, contra la desigualdad, de años pasados.

²⁶ Para una prognosis en sentido contrario a Huntington, puede verse Y. Courbage y E. Todd, *Encuentro de civilizaciones* [2007], La Foca, Madrid, 2009.

Vincular lucha contra la desigualdad y exigencias de reconocimiento es especialmente importante respecto a la situación de personas y comunidades cuya presencia en nuevos contextos sociopolíticos se debe a movimientos migratorios recientes. Desentenderse de esa vinculación no sólo supone frenar la apertura de cauces de entendimiento intercultural, sino el riesgo, desgraciadamente muchas veces consumado, de que minorías inmigrantes se ven rechazadas desde la cultura dominante como chivos expiatorios de una crisis que ellas mismas padecen de forma especialmente grave y dolorosa. Puede decirse que la justicia social, y la justicia económica que hay que situar a la base de aquélla, son imprescindibles para la justicia política democrática que implica el adecuado reconocimiento de las legítimas diferencias, como se pretende desde el *paradigma intercultural* por el que desde aquí se aboga.

- *Ante el mundo árabe-musulmán: contradicción de una interculturalidad "orientalista"*

Situaciones especialmente relevantes en las que las propuestas de interculturalidad se ponen a prueba son las que encontramos en el mundo árabe-musulmán -podemos hablar, en sentido más amplio, de las situaciones que encontramos con sociedades o con comunidades culturales en las que la tradición del islam, en algunas de sus variantes, está presente, aunque no sean árabes (como es el caso de Irán)-. En ellas, si por una parte se dan corrientes fundamentalistas que, con su intransigencia, ofrecen una fuerte resistencia a cualquier propuesta de diálogo intercultural -con lo que implica de diálogo interreligioso-, por otra, se hace notar la rémora que suponen para ello los restos de mentalidad colonial que impregnan las maneras en que desde Occidente se abordan las relaciones con el mundo árabe en general.

Si nos hacemos cargo de análisis como los de Edward Said en su obra *Orientalismo*,²⁷ podemos vislumbrar lo que hay al fondo de la mirada que desde Occidente se sigue lanzando sobre ese mundo árabe-musulmán, de manera que con ella siguen yendo prejuicios que encasillan todo lo de ese mundo de forma que se perpetúa la relación subalterna al que se le somete desde instancias occidentales, sean políticas, económicas o incluso académicas. La mirada "orientalista" de Occidente es así la propia de una forma de ver a los otros que no ha dejado atrás el complejo de superioridad que en la cultura occidental se ha gestado respecto a las demás culturas a lo largo de la modernidad. Además de esa mirada que se cree superior, por un lado, resulta que por el otro se incuba una reacción cargada de resentimiento por cuanto el dominio colonial europeo sobre el mundo árabe es históricamente reciente, por lo que se guarda el recuerdo de lo que fue una gran civilización, a la vez que, como ha señalado Sami Naïr, están abiertas las heridas producidas por la misma traición occidental a países a los que prometió modernidad y apenas si les ha llegado algo de modernización -que vino a parar al peor lado, al de una economía capitalista de prácticas fuertemente depredadoras, en alianza con oligarquías locales dispuestas a expoliar a sus propios pueblos-²⁸.

Las propuestas interculturales en relación a la culturas con fuerte impronta de la tradición islámica requieren, por tanto, de expresos esfuerzos de aproximación "entre las dos orillas",

²⁷ Cf. E. Said, *Orientalismo* [1997], Debolsillo, Barcelona, 2007.

²⁸ Cf. S. Naïr, *Las heridas abiertas* [1998], Punto de Lectura, Madrid, 2002.

tendiendo puentes dialógicos cuyos pilares han de ser contruidos a la vez que se desmontan prejuicios muy asentados -como el consistente en pensar que el islam, como tal, es incompatible con la democracia-. Frente a las tentaciones realmente existentes de repliegue de ambas partes sobre identidades cerradas, es aún más pertinente desplegar la fuerza de un espíritu fronterizo, el propio de esas personas "fronterizas" bien descritas por Amin Malouf como las idóneas para salvar los obstáculos que impiden el entendimiento entre los culturalmente diversos²⁹. Por lo demás, es indispensable que en el llamado mundo occidental se supere la visión histórica que permanece hipotecada por un eurocentrismo tan parcial que es incapaz de reconocer lo que la propia cultura europea debe históricamente al islam, lo que redundo en pensar a éste injustamente como enquistamiento antimoderno frente a la modernidad. En realidad, los rechazos que se producen en el mundo árabe contra la modernidad occidental tienen mucho que ver, en su génesis histórica, con la asociación de esa modernidad al colonialismo de Occidente, lo cual no deja de ser verdad por mucho que dicho rechazo tenga en ciertos casos otros componentes endógenos. Es el par modernidad-colonialismo es que entonces sigue percibiéndose operante en las propuestas de diálogo intercultural, aunque éstas se hagan con intención anti-eurocéntrica. Tras la historia colonial en la que ha estado inmerso el mundo árabe, como también otros pueblos y culturas, la intención no basta, pues la huella de los hechos debidos a la supremacía con que se afirmó Occidente es muy profunda³⁰.

- *Interculturalidad a prueba por emergencia histórica de los que se consideraron "sin historia". El "pensar caníbal" como ejemplo del abuso de la "barbarie" para descalificar a los otros*

A la hora de abrir paso al diálogo entre individuos y comunidades de culturas diversas, se comprueba, una vez más, que la historia pasa y pesa. Es el peso de los hechos históricos, de procesos en los que ha habido mucho imperialismo y mucha práctica colonialista, lo que activa sobremanera la sospecha respecto de propuestas de entendimiento entre diferentes. Especialmente para quienes vienen del lado de quienes padecieron esos imperialismos y colonialismos, el universalismo que acompaña al *paradigma intercultural* no deja de mostrarse como algo procedente de una matriz colonial. Las declaraciones acerca de que se trata de un universalismo "desde abajo", no impositivo, transcultural... no llegan a convencer a quienes leen ese mensaje con los ojos doloridos por el sometimiento colonial. Y si eso es así también en pueblos cuyos antecesores tuvieron una historia reconocible desde dentro y fuera con momentos de grandeza, incluso de lo que se ha llamado *gran civilización* -la árabe-musulmana, por ejemplo-, lo es por más motivos en quienes han visto cómo sus historias se han metido en el cajón antropológico de los pueblos "sin historia".

Por fortuna, han ido acrecentándose las voces que insisten en que considerar a determinados pueblos "sin historia" no es sino el reverso del etnocentrismo mayúsculo de quienes se piensan

²⁹ Cf. A. Maalouf, *Identidades asesinas* [1998], Alianza, Madrid, 1999.

³⁰ Puede verse a este respecto J.A. Pérez Tapias, "Las revoluciones árabes y el fin del 'orientalismo'. Reflexiones filosóficas allende el choque de civilizaciones", en D. Elvira García (coord.), *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, Porrúa, México, 2011, pp. 141-166.

que la corriente grande de la historia pasa por ellos y son ellos las que la prosiguen como adalides de la historia universal. Desde esta visión, que en la modernidad europea reforzó la idea de progreso que en la Ilustración cuajó como mitificación axial de Occidente, encontrando en Hegel su mayor exponente, es imposible acometer un diálogo intercultural en el que el reconocimiento del otro diferente le sitúe en posición simétrica respecto al *nosotros* dominante³¹. Y lo que ocurre a su vez es que la situación de este *nosotros* en posición dominante queda en un punto ciego desde el cual en todo caso se racionaliza, pero difícilmente pasa a ser objeto de crítica y autocrítica.

Sucede incluso que cuando a esos pueblos otrora considerados "sin historia" se les concede un lugar en la historia, eso se hace de tal modo que no ahuyenta el espíritu neocolonial que aún se mantiene como vestigio duradero de etapas imperialistas anteriores, el cual lleva precisamente a buscar acomodos en lugares de últimas filas a quienes se sigue percibiendo lejos de las grandes corrientes de la historia que desembocan en nuestra contemporaneidad. El "espíritu del mundo a caballo", como describió Hegel a Napoleón entrando en Jena, no cabalga igual por todas las praderas. Por ello, desde allí por donde no pasa -y por otros motivos, también desde los lugares por donde pasó- la agudeza visual para detectar el sesgo unilateral de las propuestas ético-políticas de cuño universalista -en las particularistas es explícito- se extiende a las propias de un planteamiento intercultural. El historicismo cargado de prejuicios etnocéntricos se constituye incluso en baluarte del etnocentrismo cuando éste ya no puede hacerse valer desde otros campos. Lo de *historia universal* parece más presentable que otros excesos respecto a los cuales lo políticamente correcto hace valer su vigilancia.

En América, por ejemplo, hasta el día de hoy sigue considerándose por muchos que los pueblos originarios a los que se llamó *indios* quedan en la orilla del gran río de la historia, y eso dicho incluso desde sociedades que tampoco puede decirse que, a ojos de otros, estén en el centro de la corriente de la *historia universal*. Los atascos y bloqueos que se producen en los diálogos interculturales que se acometen, también cuando lo cultural se lleva al punto de entenderse como nacional -algo explicitado en el "Estado plurinacional" de Bolivia-, no son ajenos a una visión de la historia y de sus protagonistas que lleva consigo un juicio sobre las culturas que, por etnocéntrico, jerarquiza a éstas y les concede determinado papel o no-papel en la historia. La falta de reconocimiento que así se expresa se inscribe en registro tan profundo que desde allí, como consideración infalible, lastra todo intento de diálogo intercultural en serio.

Ha habido y hay muchas maneras para descalificar a otros y sus historias respectivas, de modo que al situarlos fuera de su curso, especialmente de la modernidad de los últimos siglos, se sacan fuera de la más relevante "conversación" de la humanidad -por decirlo con expresión de Rorty³²-. Es ya etnocéntrico pensar como se hace en una historia universal, descontando todas las historias que son impertinentes para el punto de vista de quien la escribe desde una

³¹ Cf. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [texto original 1830], Alianza, Madrid, 1986.

³² Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [1979], Cátedra, Madrid, 1989, pp. 279 ss. y 337 ss.

posición de dominio. Y es una vuelta de tuerca más en el etnocentrismo seguir aplicando en algunas de sus variantes la calificación de *bárbaros* a los otros a quienes se rehúsa reconocer. El expediente ha sido muy utilizado en todas las épocas, destacando al respecto las sofisticadas reelaboraciones del mismo -de las cuales da buena cuenta Walter Mignolo³³- en los comienzos de esa modernidad imperialista en cuyo reverso iba la colonización de América. La cosa es tal que, hasta de aquellos a los que no se quería descalificar tan abiertamente por tener evidentes logros de alto desarrollo civilizatorio, se procede a descalificarlos como *bárbaros* apelando a la inhumanidad de algunas de sus prácticas, como son las de sacrificios rituales de humanos, puestos como cimientos de una cultura cuyo "pensar caníbal" provocaba la recusación por parte de los poderes de la nueva cultura hegemónica que por su parte se arrogaba el canon de la *humanidad*. No hace falta decir que así no pudo haber aproximación comprensiva de una cultura hacia otra, sino escalada de violencia justificada de múltiples maneras.

El caso del "pensar caníbal", exhaustivamente estudiado por el investigador colombiano Adolfo Chaparro³⁴, ofrece un ejemplo claro de reutilización de la categoría de *barbarie* para no sólo no integrar respetuosamente al otro, sino para liquidarlo en nombre de la civilización. Indudablemente, mientras se siga en tesis similares, aunque sea en las nuevas modalidades de presentar a quien es considerado *bárbaro* como *no apto para la democracia*, no hay posibilidad real de diálogo intercultural en serio. Habrá que desactivar tal expediente antidialógico, al menos reconociendo también, como otros que nos precedieron cuales Montaigne³⁵ o Diderot³⁶, que nosotros tenemos nuestra propia *barbarie*.

- La realidad de los hechos: **factum** multicultural y **desideratum** intercultural en medio de las realidades neocoloniales del capitalismo global

El recorrido por las dificultades que se presentan ante una propuesta de convivencia intercultural, que es de lo que se trata, unas veces sobrevenidas a partir de los hechos, y otras afloradas desde dentro de la propuesta misma, por el modo como afectan los prejuicios con que su nacimiento viene lastrado, obligan a revisar todo lo que al diálogo intercultural se refiere. Lo cierto es que siendo la interculturalidad una necesidad imperiosa de las sociedades pluralistas para su misma perdurabilidad, si no se abordan bien sus objetivos, sus condiciones de partida y las mediaciones para transitar hacia ella, puede terminar siendo un mero *desideratum*. En tal caso, los hechos vendrían a arrasar lo que dicho *desideratum* tuviera de intención de ser realizado.

³³ Cf. W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* [2000], Akal, Madrid, 2003, pp. 36 ss.

³⁴ A. Chaparro, *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*, Katz, Madrid, 2013.

³⁵ Cf. Montaigne, *Ensayos* [1589], Orbis, Barcelona, 1984.

³⁶ Véase, por ejemplo, D. Diderot, *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*, Pasado&Presente, Barcelona, 2011.

Es verdad que frente a la interculturalidad se sigue levantando muchas veces la bandera del asimilacionismo, de absorción por *nosotros* y nuestra cultura de los *otros* y las suyas diferentes. Pero allí donde se sigue enarbolando esa bandera los problemas que esa misma estrategia plantea, renuente ante las exigencias de reconocimiento, son cada vez más insolubles en un mundo de interrelaciones tan tupidas como el nuestro. Es contraproducente para la convivencia democrática, además de injusto por una parte e inútil por otra, pretender esa asimilación de los diferentes obligándolos a la renuncia a su diferencia.

El caso es que, aun con estrategias asimilacionistas, si no se abre paso en la medida necesaria el enfoque intercultural, en nuestro mundo se impondrá el *factum* de la multiculturalidad, es decir, de la pluralidad de las distintas culturas en un mismo espacio social -en el extremo, el mundo mismo con su diversidad cultural-. Es cierto que en relación a él también se aplican estrategias multiculturalistas para articular esa diversidad, aunque con los problemas ya conocidos de segmentación social y vaciamiento del espacio público, al no haber puntos de confluencia en público de las diferentes tradiciones y realidades culturales. El margen de reconocimiento de la diferencia en que se mueve el multiculturalismo, siendo positivo, es insuficiente.

Cabe señalar que el *paradigma multiculturalista*, como distinto al de la interculturalidad, da pie a una articulación social de las diferencias que se acomoda bien al orden neocolonial que, desde el mercado globalizado y bajo control del capitalismo financiero, se extiende e impone por todo el mundo. La segmentación que supone el multiculturalismo para responder a la multiculturalidad como hecho juega a favor de un orden capitalista que necesita a los individuos y a las comunidades aislados entre sí, incapacitados por una deficiente socialización democrática, para hacer frente a las barbaridades que en nombre del capitalismo mismo se propugnan y se realizan.

En otros términos, al orden económico mundial de la época de la globalización le viene muy bien un orden multicultural en el nuevo sistema neocolonial que desde los poderes económicos se está configurando para el mundo futuro. Parafraseando un viejo refrán castellano diríase que con esa alianza tácita se viene a conformar una realidad en la que cada uno esté en su casa (cultural) y el Capital en la de todos; mandando, claro está. Con tal panorama por delante, el *paradigma intercultural* cuenta con más razones para ser críticamente reelaborado y abiertamente defendido como el que mejor conviene para la convivencia democrática en nuestras sociedades y en el mundo actual en su conjunto.

3. PARA REORIENTAR EL PARADIGMA INTERCULTURAL

- *Diálogo intercultural más allá de imposiciones etnocéntricas y reduccionismos etnicistas: la madurez de la "conciencia cultural"*

Si el siglo XIX fue el de la emergencia de una conciencia histórica que fue causa de impulso de una manera nueva de ver la realidad humana, la cual desde la filosofía a la política, pasando por las ciencias sociales, originó un modo de pensar que incidió en todos los aspectos de la cultura -destacando al respecto el "giro histórico-materialista" de Marx-, el siglo XX ha propiciado en su segunda mitad la emergencia de la conciencia cultural. Ésta, haciendo

consciente lo que supone la diversidad cultural, madura en nuestra época corrigiendo lo que fue una limitación de la conciencia histórica tal como de hecho surgió y se consolidó: su etnocentrismo, más concretamente su eurocentrismo. Va con ello, pues, un caudal de aportación reflexiva -es destacable al respecto la obra *Filosofía culturalista* del profesor Mario T. Ramírez³⁷- que obliga a ver de otra manera la misma historia, afrontando las distorsiones de una visión del desarrollo de la humanidad condicionada por la mitología del progreso que se elevó a piedra angular de la modernidad y su autocomprensión.

El "rodeo antropológico, dicho con fórmula rousseauiana, al que conduce la conciencia cultural para salir del unilateralismo de la rígida y excluyente secuencia temporal en la que la concepción moderna de la historia encajona lo que selectivamente decide que es historia universal, conlleva un punto de vista sensible para la pluralidad de las historias humanas desde la diversidad de las culturas. Sin duda, esa conciencia cultural así emergida, con su crítica de las presunciones de una universalidad que no dejaba de ser particularista, llega hasta los planteamientos de un nuevo *paradigma intercultural* en el que las relaciones entre culturas se pretenden abordar dejando atrás el desequilibrio excluyente que implicaba una historia como progreso en la que quedaban marginadas o relegadas a segundos y terceros planos los pueblos y culturas distintos de los que han nutrido el cauce de lo que ha acabado entendiéndose como occidental.

Si la madurez de la conciencia cultural pone en juego la crítica al etnocentrismo, por una parte, también, por otra, supone la alerta frente a los reduccionismos etnicistas, es decir, la mirada atenta a no caer en una visión estrecha de la realidad cultural de una comunidad, de modo que se piense como una isla en el océano de la humanidad, al margen de sus corrientes históricas y de toda relación con otras culturas. Como dejó señalado el maestro Luis Villoro, no es el caso que haya habido culturas que hayan germinado y crecido en aislamiento tal; es más, todas son de alguna manera resultado de entrecruzamientos de realidades culturales precedentes³⁸. Por ello, el reduccionista etnicista que lleva a alimentar identidades culturales cerradas, replegadas sobre sí mismas, fomentando incluso políticas identitarias de exclusión -sea de autoexclusión respecto a otros o de exclusión de los otros-, es un contrasentido que no avala lo que Zygmunt Bauman subraya como la praxis colectiva a la que cada cultura se debe³⁹.

El *paradigma intercultural* en el que las propuestas de interculturalidad, y concretamente de diálogo intercultural, se inscriben, pone en juego, por tanto, una visión de lo cultural en la que se recusan esas dos visiones que, en su antagonismo, actualmente vienen a realimentarse, especialmente cuando no se quedan en el ámbito académico sino que tienen concreción en el ámbito político: el asimilacionismo son sus excesos, deudor del etnocentrismo europeo con su visión unilateral de la historia, provoca reacciones relativistas extremas, apoyadas unas u otras variantes de reduccionismo etnicista. Apostar por el diálogo intercultural es hacerlo por el

³⁷ Cf. M.T. Ramírez, *Filosofía culturalista*, Secretaría de Cultura de Michoacán, 2005.

³⁸ Cf. L. Villoro, "Aproximaciones a una ética de la cultura", en L. Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, 2004, p. 131.

³⁹ Cf. Z. Bauman, *La cultura como praxis* [1999], Paidós, Barcelona, 2002, especialmente pp. 245 ss.

respeto entre los culturalmente diferentes promovido por una "conciencia cultural" en su madurez.

- *Erradicación de prejuicios y crítica de la "sacralización" de culturas. La "desobediencia cultural"*

Que es necesario erradicar prejuicios respecto a los otros culturalmente diferentes forma parte del consenso existente en torno a los grandes obstáculos que es necesario salvar para que la convivencia sea posible en un mundo y en sociedades de intensa diversidad cultural. Sabemos que esos prejuicios circulan por vericuetos a veces muy profundos del imaginario colectivo y de las ideologías que socialmente funcionan, alimentados en muchos casos por eso que Freud llamaba "narcisismo de las pequeñas diferencias", y que de un modo u otro implican tal rechazo al otro que imposibilitan entrar en efectivas dinámicas de reconocimiento⁴⁰. Los prejuicios, operando como potentes presupuestos falsos, distorsionan la imagen de los otros en función de intereses propios, como el reverso de las propias mitificaciones, llegando a la descalificación a los individuos por su mera pertenencia al colectivo al que se adscriben y sobre el que se hace recaer la negatividad del prejuicio.

Hay prejuicios que son como rumores -recordemos a Adorno: "el antisemitismo es el rumor sobre los judíos"⁴¹-; otros, en cambio, operan como clamores. Lo anteriormente apuntado como visión de progreso que enmarca una concepción de la historia que se pretende universal cuando de hecho es bien parcial, supone un gran prejuicio etnocéntrico, que además se ha pretendido formular como incluso como indubitable visión teleológica de la historia a cargo de la filosofía como "ciencia especulativa" (Hegel). A tal visión totalizante, que no ha dejado de ser matriz de prácticas totalitarias, se le ha contrapuesto la imagen de una humanidad segmentada en compartimentos estancos, lo cual también responde a otros prejuicios igualmente infundados, que a su vez reproducen la pretensión totalizadora, y en su caso totalitaria, en la escala de la comunidad cerrada que supuestamente se quiere defender con el prejuicio que redundante en su propia mitificación y en la condena de todo lo demás.

Erradicar prejuicios es, pues, tarea indispensable, no sólo para el adecuado conocer las realidades culturales de nuestra humanidad, sino también para el necesario y digno convivir. Y dado que los prejuicios van acompañados de fuertes mitificaciones, y que éstas, como culmen de la perversa "lógica religiosa" con que funcionan acaban sacralizando realidades culturales que se toman como intocables, la lucha contra los infundados prejuicios ha de desembocar por fuerza en la recusación de toda sacralización de las realidades culturales. Ésta siempre funciona contra los individuos y su dignidad, que se ven subsumidos en una totalidad cerrada, y siempre acaba destruyendo como corrosión imparable a la misma cultura que se presuntamente se quiere defender: es caso de *endogamia culturalista* de fuerte potencia autodestructora. Es por ello que los propios protagonistas de la dinámica de una cultura son

⁴⁰ Sobre el "narcisismo de las pequeñas diferencias" en las relaciones entre culturas puede verse A. Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia* [2006], Tusquets, Barcelona, 2007, pp. 67 ss.

⁴¹ T.W. Adorno, *Minima moralia* [1951], Taurus, Madrid, 1987, p. 109 (par. 72).

los que han de tomar cartas en el asunto contra toda sacralización de la cultura, que opera contra ellos y se vuelve contra la cultura misma.

Abogar por la no sacralización de cultura alguna no es, por tanto, proponer sentar a las culturas ante algún tribunal que haya de juzgarlas y esperar desde fuera una sentencia "desacralizadora". Son los propios protagonistas los que han de proceder a realizar esa tarea de juicio sobre la propia cultura: vale decir en este sentido lo que Lévinas planteaba respecto a la historia al sostener que no es cuestión de dejarse juzgar por la historia, sino de juzgar a la historia. Ahora bien, esta cuestión nos lleva a otras sobre las que es importante matizar lo suficiente. Desde fuera, si bien no hay motivos para impedir juicios fundados sobre prácticas culturales, si se empieza autocriticamente por las propias, siempre que se sometan a la contrastación argumentativa en procesos dialógicos abiertos y en vigilancia constante contra prejuicios etnocéntricos, sí hay razones para no encontrar justificada ninguna descalificación de una cultura en su totalidad⁴².

Una aproximación ética a las culturas, como la expuesta por el profesor Villoro, requiere aplicar distintos principios y barajar para ello lo que al respecto tenga que decirse desde un punto de vista "interno". Proceder de esa forma, teniendo en cuenta los principios de autenticidad, autonomía, eficacia y de sentido, con que una cultura se despliega desde sí misma, supone un situarse en una posición de "comprensión" -no ha de justificarse con mera justificación apriorística- que no se consiente una descalificación global de una cultura, dado que sería éticamente injusto y epistémicamente imposible: supondría ponerse en algún supuesto lugar privilegiado, fuera de todo sistema cultural, desde el que hacer un juicio de totalidad, lo cual es imposible porque no existe tal lugar ni es posible el punto de vista que supuestamente se tendría desde él.

Dicho eso, lo que a la vez sí se puede sostener es la defensa del derecho de los individuos a "salir" de la órbita cultural en que estaban ubicados, si es el caso de que fuera su voluntad y máxime si es el caso de comunidades que tratan de imponer determinadas prácticas desde una cierta manera de entender su tradición, con frecuencia asociada a la pretensión de mantener identidades comunitarias fuertes a base de un control estrictos sobre quienes pertenecen a las comunidades en cuestión. En tal caso, siendo pertinente una crítica a prácticas culturales concretas, lo que no supone un juicio globalmente descalificador de una cultura, y llevando a cabo esa crítica en primer lugar quien se ve injustamente sometido a dicha práctica, es pertinente defender una especie de "desobediencia cultural" como cauce de disidencia que, a partir de una forma de "objeción de conciencia", debe ser admisible para quienes optan por salir de la matriz del propio grupo. Esta propuesta, formulada en su día, por ejemplo, por Raúl Fonet-Betancourt⁴³, es la que nos lleva a asomarnos, aunque sea

⁴² Cf. J.A. Pérez Tapias, "¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral", en J. Llinares y N. Sánchez (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 333-358.

⁴³ Cf. R. Fonet-Betancourt, "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", *Volubilis. Revista de pensamiento*, 7 (1999), pp. 103-113.

brevemente, a la relación entre derechos individuales y derechos colectivos en lo tocante a la inmersión de los individuos en sus culturas respectivas y a su derecho a la inserción en las mismas, o a otra forma de relación, como pieza clave del diálogo intercultural que se constituye en su piedra de toque.

- *Conjugación de derechos individuales y derechos colectivos*

De todos es conocido que en torno al diálogo intercultural se han desarrollado intensos debates acerca de la relación entre derechos individuales y derechos colectivos, empezando por la cuestión misma de si debe hablarse o no de derechos colectivos. Hay que recordar que de derechos colectivos se hablaba ya antes de que desde la "conciencia cultural" y por razones democráticas se terciara a favor de ese tipo de derechos en relación a la cultura, aunque propiamente hay que decir que se hacía en relación a individuos en lo tocante al acceso y disfrute de bienes culturales que de carácter común. Si se protege una cultura mediante la proclamación de derechos colectivos es para que los individuos -y el conjunto de ellos que la genera y vive como pueblo- pueda acceder a la misma, asegurando las condiciones de su perdurabilidad y transmisión. La dinámica del reconocimiento de las diferencias implica explicitar ese reconocimiento a través de derechos colectivos en torno a lo reconocido.

Es del todo cierto que no pueden afirmarse los derechos colectivos sin referencia a los individuales. Partiendo de ahí es sumamente importante clarificar la correlación entre ellos. La dignidad de los individuos como *fin en sí* -dicho al modo kantiano, aunque bien podemos encontrar expresiones culturales diversas de esa condición moral de las personas- reclama subrayar la prioridad de los derechos individuales. Dicha prioridad no hay que entenderla, al modo de las posiciones liberales clásicas, como afirmación abstracta y aislada de los derechos individuales, dado que el individuo mismo construye su identidad, incluida su identidad ciudadana como sujeto de derechos, en y desde una comunidad cultural. Ahí radica el nexo que lleva desde los mismos derechos individuales a los colectivos. Éstos, por su parte, tampoco pueden ser afirmados como independientes de los individuales, sino articulándolos con ellos. No hay individuos al margen de culturas, ni culturas sin individuos.

Por lo que se refiere a la mencionada correlación, es muy clarificadora la posición que al respecto delineó el canadiense Will Kymlicka⁴⁴: los derechos colectivos, en relación a la lengua, por ejemplo, tienen plena justificación como protección de ese bien cultural *hacia fuera* de la comunidad que es generadora o depositaria de ese bien, es decir, para salvaguardarlo de lo que por imposiciones externas pueda erosionarlo o acabar con él, haciendo imposible entonces que los individuos accedan al bien protegido. Ese no es el caso si de un derecho colectivo se hace instrumento para imponer constricciones injustificables *hacia dentro*, de forma que se opera con él recortando libertades individuales. Es en tal caso, cuando se da un uso abusivo de los derechos colectivos, de manera que resulta menoscabada la prioridad reconocible a los individuales, cuando queda justificada la "desobediencia cultural" a la que

⁴⁴ Cf. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* [1995], Paidós, Barcelona, 1996, en especial pp. 240 ss. Puede verse también Id., *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía* [2001], Paidós, Barcelona, 2003, pp. 99 ss.

anteriormente se hizo alusión. Una visión respetuosa de las culturas, pero a la vez absolutamente respetuosa con la dignidad de los individuos, no sacralizará la cultura misma como altar en el que se sacrifiquen las existencias individuales. No cabe duda de que tal planteamiento apunta a una visión laica de lo cultural como componente esencial del *paradigma intercultural*.

- *Tradiciones religiosas en proceso de laica interculturalidad*

El hecho de que las culturas tengan matrices en las que lo religioso era determinante, y el mito vinculado a los ritos era el marco de su pensamiento bajo las formas de esa primera razón narrativa, no impide que desde ellas se produzcan procesos de secularización que desemboquen en una visión laica de la cultura misma y una apreciación laica también de la misma tradición religiosa que en las diferentes culturas ha sido cauce principal para la transmisión de una determinada visión de *sentido*.

La que conocemos como cultura occidental, resultante además de la interrelación de culturas diferentes, ha protagonizado un proceso de secularización notable que, tras un desarrollo de siglos, ha implicado la reubicación de la religión -tesis magníficamente expuesta por Marcel Gauchet⁴⁵- y la diferenciación de la religión como esfera cultural respecto de otras esferas de valor emancipadas respecto a aquella -tesis de Weber-. Aunque ese proceso de secularización de la cultura no sea tan consistente como a veces se supone, ni esté culminado, ni bien realizado en todas sus dimensiones, lo cierto es que en la cultura occidental ha despegado una concepción laica de la cultura misma, de sus instituciones y prácticas -en la política, la ciencia y el arte, por ejemplo, y ha de llegar hasta una consideración laica de lo religioso-, siendo verdad que cabe apreciar dicho proceso como proceso de emancipación colectiva y de posibilidades de liberación de los individuos. Un proceso de estas características tampoco hay que considerarlo como privativo de Occidente, y menos como excluido de lo que otras culturas puedan realizar desde sus propias dinámicas. Es más, un planteamiento como el que el *paradigma de la interculturalidad* sostiene en cuanto a relación entre culturas -entre individuos y comunidades de culturas diversas- requiere avanzar en laicidad por parte de las culturas llamadas a entenderse. La pluralidad cultural requiere *principio de laicidad* para poder articularse⁴⁶.

El *principio de laicidad*, con lo que supone de reubicación social de lo religioso, es imprescindible para el diálogo intercultural, pues sin él, las pretensiones esgrimidas desde diferentes confesiones religiosas (sean e cuanto a verdad, a moralidad, a maneras de entender lo humano) no se podrían mantener con el comedimiento necesario para hacer el diálogo posible. Y eso es así porque así debe ser también para el diálogo interreligioso que ha de

⁴⁵ Cf. M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [1985], Trotta, Madrid, 2005; e Id., *La religión en la democracia. El camino del laicismo* [1998], El Cobre, Barcelona, 2003.

⁴⁶ Sobre este punto, cf. J.A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, cit., cap. "Laicidad, emancipación y reconocimiento: otro proyecto inacabado de la modernidad".

promoverse como pieza importante del mismo diálogo intercultural. El dicho del teólogo Hans Küng, acerca de que "no hay paz entre las naciones si no hay paz entre las religiones"⁴⁷, lo podemos formular en clave cultural: no hay diálogo entre culturas si no hay diálogo entre religiones⁴⁸. Ello cabe decirlo por el peso del *hecho religioso* en las distintas culturas, incluso estando secularizadas.

La laicidad misma, y no sólo como imparcialidad del Estado ante las confesiones religiosas, hay que hacerla valer como condición para la convivencia intercultural. La diferenciación entre Iglesia y Estado, entre religión y política, entre moralidad y legalidad, como requiere un sistema político democrático, es lo que exige la laicidad, que por otra parte no hay que entender ni practicar con ánimo antirreligioso. Sí implica el rechazo del confesionalismo -y se puede añadir que la crítica del clericalismo- en las diferentes variantes como se presenta en las distintas religiones, cuando éstas por otra parte frenan o reprimen las corrientes humanistas o liberadoras que también se dan en su seno.

El diálogo intercultural exige, pues, laicidad, laicidad del Estado y del espacio público político como espacio de todos que no ha de verse afectado por ilegítimas pretensiones de injerencias en los ámbitos del poder civil por parte de instancias eclesiásticas. También hay que considerar las exigencias de laicidad en lo que se refiere al espacio público social, las cuales, si bien no suponen la exclusión de lo religioso de ese espacio, por cuanto tiene una dimensión comunitaria no reducible a la intimidad de las personas, sí implica la necesidad de la regulación democrática de la presencia en el mismo. El respeto recíproco reclama prever los medios para impedir todo intento de monopolizar la presencia de una confesión religiosa en ese espacio o de irrumpir en el mismo sin la debida consideración a quienes son de otras confesiones o no son de ninguna.

Por lo demás, el diálogo interreligioso es, supuesta esa dinámica de respetuosa laicidad, fuente de aportaciones para lograr el "consenso entrecruzado" que, por seguir la pauta rawlsiana a este respecto -siempre bien traída a la temática de la interculturalidad por propuestas como las de la profesora Dora Elvira García⁴⁹-, tan necesario es a la ética compartida que la convivencia intercultural por fuerza ha de implicar.

- *Culturas y los valores transculturales: ética común desde el consenso/disenso de culturas diversas en sociedades democráticas pluralistas. Desde la "traducción" hasta la "comprensión"*

⁴⁷ H. Küng, *Proyecto de una ética mundial* [1990], Trotta, Madrid, 2006, pp. 93 ss. y 133 ss.

⁴⁸ Cf. H. Küng, *Una ética mundial para la economía y la política* [1997], Trotta, Madrid, 1999, p. 105. Interesante A. Torres Queiruga, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2005.

⁴⁹ Cf. D. Elvira García, *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del liberalismo de Rawls*, Plaza y Valdés, México, 2002; e Id., "Valores culturales y construcción política", en R. Alcalá, *Política y valores en las relaciones interculturales*, UNAM y Fac. Estudios Superiores Acatlán, México, 2013, pp. 73 ss.

Mucho se ha escrito sobre ética e interculturalidad -empezando por el "imperativo intercultural" del que habla Raimon Panikkar⁵⁰ y continuando con una buena obra colectiva como es la dirigida por el profesor León Olivé bajo el título *Ética y diversidad cultural*⁵¹-, así como sobre ética intercultural -mención especial merece Norbert Bilbeny con su *Ética intercultural*⁵². En todo ese bagaje bibliográfico ya acumulado las argumentaciones apuntan a la necesidad de que los planteamientos morales que fluyen desde las distintas culturas converjan en un núcleo ético común, constituido por valores susceptibles de ser asumidos por todos con buenas razones, compartibles, a su favor⁵³. Esos valores comunes son los que pueden girar en torno a *lo justo*, llegándose a sellarlo como denominador común universalizable a partir de distintas concepciones de *lo bueno*. No se trata de llegar a coincidir todos en todo, pues eso es imposible a partir de las concepciones de máximos sobre *vida buena*, sino de converger sobre *lo justo* como esa parte de lo bueno en común obligante para todos -se entiende que por relativa a lo que exige la dignidad de los individuos y que se traduce políticamente en derechos de los mismos-.

Es objetivo del diálogo intercultural llegar a un consenso -*rawlsianamente* "entrecruzado" a partir de las morales de las diferentes culturas- sobre esos valores comunes, los cuales a su vez se pueden entender como valores éticos que son sostén de la democracia como sistema político, habida cuenta de que es en democracia como cabe articular bien la diversidad cultural. Se trata de lograr lo que León Olivé denomina "interacción transcultural"⁵⁴ para alcanzar incluso normas jurídicas suficientemente consensuadas, además de valores éticos asumidos en común⁵⁵.

Siendo tan legítimo como necesario el objetivo de alcanzar un núcleo ético común podemos decir de él que, logrado por la *práctica de la interculturalidad*, se constituye en núcleo de valores *transculturales*, configuradores de un nuevo universalismo moral, el cual, como se anticipó, ha de ser universalismo de nuevo cuño: *desde abajo* y no impuesto desde arriba,

⁵⁰ Entendemos el "imperativo intercultural" como la obligación moral de activar el diálogo entre los culturalmente diferentes, abriéndose cada cual a la alteridad diversa, para tratar de lograr los necesarios acuerdos sobre las cuestiones de justicia que es necesario resolver para hacer viable la vida en común. Cf. R. Panikkar, "El imperativo intercultural", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, IKO/Verlag für Interkulturellen Kommunikation, Frankfurt a.M., 1998, pp. 20-42.

⁵¹ Cf. L. Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, 2004.

⁵² Cf. N. Bilbeny, *Ética intercultural*, Ariel, Barcelona, 2004.

⁵³ Cf. R. Alcalá, "Valores y relaciones interculturales", en R. Alcalá (coord.), *Política y valores en las relaciones interculturales*, cit., pp. 107-130.

⁵⁴ Cf. L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México, 1999, pp. 17 ss.

⁵⁵ Sobre cuestiones especialmente complejas a este respecto, puede verse O. Höffe, *Derecho intercultural*, Gedisa, Barcelona, 2008, así como I. Barreñada (coord.), *Alianza de civilizaciones. Seguridad internacional y democracia cosmopolita*, Ed. Complutense, Madrid, 2006.

dialógico y no monológico, desde las diferencias y no contra las diferencias... Pero con todo ello lo que se sigue subrayando es la necesidad de una ética universalista desde la cual se puedan sostener una normatividad obligante para todos en términos de justicia -valor ético en el que confluyen exigencias de libertad y criterios de igualdad, los cuales han de llevarse al terreno político- y unos criterios de evaluación moral, respecto a las mismas culturas, que nos permitan discernir en ellas líneas de humanización y líneas de prácticas deshumanizantes.

Una ética común así entendida es fundamental para la convivencia de los culturalmente diferentes en el mismo espacio social políticamente articulado o para lograr, dicho en términos de "proximidad" con fórmula empleada desde el Paraguay por Laura Ascarza, que en un espacio para diferentes culturas se haga sentir a cada una como en casa⁵⁶. Es verdad que para eso es imprescindible que ninguna cultura ejerza de hegemónica sobre las demás, pues en cuanto una quiera definir el mismo espacio y los términos de la convivencia sólo desde ella misma, o poniéndose ella en posición de superioridad, entonces las pretensiones de una ética para la convivencia democrática pluralista se vienen abajo. Es por ello que un autor como Amin Maalouf, en *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*, llama la atención sobre un hecho que desgraciadamente en los últimos siglos ha sido una constante: la utilización por Occidente de su conciencia ética como "herramienta de dominio" -lo que da paso a conductas injustificables desde el punto de vista moral-⁵⁷.

Por todo ello, una ética intercultural además de realzar como valioso el consenso a alcanzar sobre valores, principios y normas no debe dejar de considerar también el valor del disenso, para corregir los consensos logrados en lo que tienen de falsos o fraudulentos, y para en todo caso, a partir del disentir, se puedan conseguir mejores consensos, más inclusivos, más democráticos, más respetuosos con las legítimas diferencias que en el consenso buscan no sólo amparo sino un marco desde el que proyectarse hacia fuera para que las culturas puedan ser en verdad las notas de lo que el peruano Mariátegui soñaba como "sinfonía de los pueblos". Mas para llegar a ello también hace falta la memoria y ese liberar el pensamiento y el comportamiento de individuos y pueblos de los efectos del dominio, a veces tan sutiles y hondos como los que deja con profundas huellas una colonialidad del poder que las culturas siguen acusando desde registros muy profundos.

4. DIÁLOGO INTERCULTURAL DESDE LA RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA Y LA DESCOLONIZACIÓN DEL PENSAMIENTO (MODERNO/CAPITALISTA/COLONIAL)

- *Interculturalidad y memoria en clave de "diversalidad": el sufrimiento acumulado en las historias*

⁵⁶ Desgraciadamente, en el contexto de la actual globalización, también se dan "transculturalmente" hechos negativos, como los analizados en J.A. Pérez Tapias y L. Ascarza, "Devaluación del trabajo en una postmodernidad sobrepasada", *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, 40 (2014).

⁵⁷ Cf. *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan* [2009], Alianza, Madrid, 2009, p. 34.

Las propuestas de interculturalidad y, concretamente, de diálogo intercultural con las miras puestas en el objetivo político de una "ciudadanía intercultural", se han planteado a la vez que se reformulaban las pretensiones de universalidad ética con que las mismas se hacen valer. No parece que sea conveniente renunciar a pretensiones de ese tipo para un discurso ético-político que no sólo trabaja en función de una convivencia pacificada, sino que lo hace además para que desde esa convivencia se alcancen objetivos de emancipación de las personas, de liberación de los pueblos y de autonomía de las culturas. Si no es conveniente, y no lo es -supondría quedarse atascados en enfoques particularistas dispuestos a desembocar en el relativismo cultural más extremo-, lo que procede es seguir reformulando ese universalismo para que en verdad lo sea de manera legítima, es decir, para que no sea un universalismo etnocéntrico e impositivo, propio de una cultura de dominio, sino para que sea un universalismo dialógico y transcultural, generado a partir de las diferencias y no contra las diferencias. Si damos un paso más en esa dirección, asumiendo todo lo que significa la pluralidad, haremos bien en reganar un punto de vista normativo universal -universalizable, de hecho- si lo empezamos a esbozar en clave de "diversidad" -interesante la propuesta al respecto de Walter Mignolo⁵⁸-, es decir, de respetuosa articulación de lo diverso, de las diferencias culturales que en su pluralidad tejen la realidad de la humanidad.

Pero aun procediendo así, todavía hay que dar más pasos para que las propuestas de diálogo intercultural sean consistentes y creíbles. Todos sabemos que un diálogo decente requiere condiciones de simetría entre los interlocutores, desde las cuales la dinámica del reconocimiento se puede poner en marcha con toda intensidad. Si trasladamos ese requisito de la acción comunicativa (Habermas) al diálogo entre culturas -salvando las distancias-, nos encontraremos con que no es fácil ni mucho menos que las culturas llamadas a entenderse estén en esa situación de simetría. Ello no se debe solamente a que se trate, por un lado, de una cultura mayoritaria (dominante) y otras minoritarias (dominadas o al menos en situación subalterna), sino a que en esa correlación las culturas se encuentran en posición tremendamente desigual por la historia, o las respectivas historias de las que vienen. Por ello, o se hace un trabajo previo de memoria, de recuerdo de lo que no debe olvidarse, esto es, del sufrimiento injustamente padecido por colectividades culturales que fueron sometidas o imperial o colonialmente -o de las dos formas a la vez- o no es posible el diálogo intercultural⁵⁹. Este no puede darse como si partiera de un (imposible) punto cero de la historia.

Así, junto a otras condiciones para el diálogo intercultural ya mencionadas, hay que poner una *condición anamnética*, la cual situará además dicho diálogo en clave de justicia, teniendo en cuenta la justicia debida a quienes han sido explotados, maltratados, oprimidos o humillados en sus culturas a lo largo de la historia. No se puede dialogar como si no hubiera pasado nada;

⁵⁸ Cf. W. D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales*, cit., pp. 20 ss.

⁵⁹ Para todo ello, cf. Reyes Mate, *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*, Errata naturae, Madrid, 2008, sobre todo "América Latina y la particularidad de la universalidad europea" (pp. 61 ss.) y "Lo que encontré en México" (pp. 79 ss.). Igualmente, Id., *La razón de los vencidos*, Anthropos, Madrid, 1991, sobre todo cap. III: "La historia de los vencidos".

no se puede dialogar prescindiendo de aquello que dejó dicho Benjamin en sus *Tesis*: "Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie"⁶⁰. Es imprescindible afrontar esa barbarie, la propia barbarie desplegada en relación a los otros con los cuales se quiere dialogar -o que se pretende que dialoguen con otros, con nosotros mismos, como si les hubiéramos reconocido en su dignidad y cultura desde la noche de los tiempos-. En ese sentido, el reconocimiento de la dignidad que se hirió, de la vida que se violó, de la cultura que se oprimió... es condición de posibilidad de un diálogo intercultural que no podrá ser efectivo si no se hace cargo de las historias de sufrimiento que se han provocado, de las cuales unos heredan el dolor, el empobrecimiento y la marginación, mientras que otros siguen situándose en posición (real o un tanto ficticia, pero no por eso menos efectiva) de dominio. Desde una tal asimetría cultural no es viable el diálogo intercultural.

- *Dialogo intercultural desde la **transmodernidad**: la autocomprensión de los sujetos con pensamiento fronterizo*

Hablar de diálogo intercultural en una época de globalización que a la vez es la de esa postmodernidad que en verdad es crisis de la modernidad, obliga a tener en cuenta que esas historias a las que se deben culturas en posición asimétrica, son historias en las que los procesos a través de los cuales se han modelado las distintas realidades culturales han sido radicalmente diversos. Así, si en la actualidad, esa conjunción de globalidad y crisis de la modernidad (occidental) nos sitúa a todos en unas mismas coordenadas -siendo en verdad contemporáneos, como subraya Marc Augé⁶¹-, eso no supone que todos estemos situados de la misma forma. El mapa de la globalización no es uniforme, y la historia de la modernidad, aun desembocando en su crisis, no es unilineal. Y si en el mapa de la globalización hay posiciones de poder y posiciones de más o menos poder, y de sin-poder, en la crónica de la modernidad hay relatos de quienes impusieron su protagonismo y relatos de aquellos a quienes su protagonismo les fue arrebatado. Eso es lo que se subraya por parte de quienes como Dussel, desde la filosofía de la liberación, o Walter Mignolo, desde el pensamiento decolonial, subrayan con razón que el colonialismo es la otra cara de la modernidad, es decir, que la modernidad nació y se consolidó siendo colonialista de la mano de los imperialismos que en la modernidad se fueron sucediendo⁶².

El colonialismo hace que la posición en la modernidad sea muy distinta en el caso del colonizador y en el del colonizado. La *modernización* del primero tiene lugar desde una posición de dominio (por más que también sea relativa), y la del segundo desde una posición subalterna, dependiente, que al conllevar además la explotación y el expolio sufridos, no reciba apenas las ventajas de los procesos de modernización. Eso llega a la actualidad en

⁶⁰ W. Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia" [1939], *Escritos interrumpidos, I*, Taurus, Madrid, 1989, p. 182 (par. 7).

⁶¹ Cf. M. Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* [1994], Gedisa, Barcelona, 1995.

⁶² Cf. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, 2001, Segunda Parte: "Algunos aspectos de la modernidad y de la globalización". Y W. D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales*, cit., pp. 245 ss.

sociedades que, como escribe el novelista paraguayo Esteban Bedoya, "se debaten entre el pasado colonial y una modernidad mezquina"⁶³. Tan mezquina es esa modernidad, en la que la realidad de los colonizados es fuente de riqueza (expropiada, enajenada) para los colonizadores, que propiamente no se puede hablar de modernidad y, por tanto, menos de postmodernidad. Ahora bien, en tanto que esa postmodernidad del mundo que fue moderno se expande con la globalización misma, la crisis de la modernidad llega a todos sitios, aunque obviamente no de la misma manera. Por eso esa crisis, atravesándola, da paso a una situación de *transmodernidad*, como la llama Dussel⁶⁴. Dicha situación es la que a la postre resulta peculiar de quienes en la modernidad quedan atrapados en su cara oculta (colonial) y en relación al mundo occidental dominante, en su periferia⁶⁵. ¿Cómo ser postmodernos sin haber sido del todo o realmente modernos? Tal era hace unas décadas la pregunta que se hacían pensadores como Santiago Castro-Gómez, desde Colombia⁶⁶, que en verdad también podíamos hacernos desde España, dada su fracasada modernización por agotamiento en gran medida de su "protomodernidad" en la realidad de un imperio colonial que luego no resolvió muy exitosamente su evolución hacia una sociedad capitalista moderna y un Estado nacional suficientemente cohesionado.

La *transmodernidad* conduce a una especie de "post-postmodernidad", abriendo a desarrollos nuevos y distintos a partir de la crisis de la modernidad -bien pueden verse como una "postmodernidad de oposición" al modo que propone Boaventura de Sousa Santos. Y en ese contexto histórico-epocal, la globalización, con lo que comporta de relativización de lo occidental -mal que les pese a los occidentales-, abre posibilidades inéditas a las periferias, las cuales, desde la organización de resistencias transformadoras, pueden avanzar a nuevas formas de actuar y de pensarse colectivamente.

La reubicación de las periferias proporciona un contexto nuevo para pasar del pensamiento mestizo (Gruzinski) al pensamiento fronterizo (Mignolo), lo que no deja de ser una manera de dar concreción a esa realidad de las personas fronterizas de la que hablaba hace años Amin Maalouf. La interculturalidad crítica, anamnética, respetuosa, solidaria... necesita armarse de pensamiento fronterizo, capaz de posicionarse en el "entre" por donde pasan los límites de las culturas entre sí -a pesar de los procesos de mestizaje cultural y de hibridaciones de todo tipo, incluso de "promiscuidad cultural", como escribe Iván de la Nuez⁶⁷-. En ese "entre" se puede asumir críticamente la herencia de la modernidad, confrontándola con su propio reverso colonial, y hacer valer la cultura que fue sometida activando su memoria anticolonial y sus

⁶³ E. Bedoya, *La colección de orejas*, Cervantes Publ., Australia, 2011, p. 22.

⁶⁴ Cf. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, cit., pp. 387 ss.

⁶⁵ Puede verse F. Schmidt-Welle (coord.), *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*, Herder, México, 2011.

⁶⁶ Cf. S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996.

⁶⁷ Cf. I. de la Nuez, *El mapa de sal. Un poscomunista en el paisaje global*, Mondadori, Barcelona, 2001, p. 50.

recursos contra los restos, pesados restos, de poder colonial, de colonialidad del poder, enquistados en ella misma. Es así como se contribuirá a hacer de la "frontera" un lugar de entrecruzamiento, de relación fecunda de las diferencias, posibilitando nuevos procesos no sólo de reconocimiento, sino de autorreconocimiento.

- *Interculturalidad transfronteriza y objetivos de justicia: la dignidad como lo absolutamente prioritario*

Al universalismo transcultural le ha de corresponder una interculturalidad transfronteriza, la cual ha de entenderse normativamente si en el centro de gravedad de la misma se pone la dignidad humana, reconocida en todas las culturas, si bien bajo diferentes formas de expresión⁶⁸.

En función de esa dignidad es como cabe trazar objetivos interculturales/transculturales de justicia. Ésta, a su vez, no sólo hay que entenderla como equidad -al modo, con todos sus méritos, de la *teoría de la justicia* propugnada por Rawls-, sino como proceso de "hacer justicia", de "restaurar" condiciones de justicia, de vida digna. Si el "principio de justicia" es el que articula libertad, igualdad y solidaridad -ésta como motivación para la misma- en procesos políticos de redistribución y reconocimiento, es este principio el que debe someterse a una reelaboración dialógica en la que entre la variedad de perspectivas que acompaña a la diversidad cultural, de modo que de ella emerja un proyecto de liberación universalizable en tanto que interculturalmente compartida. No puede implementarse el "hacer justicia" si no es contando con quienes padecen la injusticia o sufren las consecuencias de la injusticia que tuvo lugar.

Es en el sentido indicado en el que resulta pertinente contar con lo que Walter Mignolo ubica bajo un "paradigma otro", modo de pensar diferenciado propio de las culturas que fueron reprimidas y silenciadas por el poder colonial que acompañó al proyecto de la modernidad, modo de pensar desde el que se remodula incluso lo que llega formulado como vectores emancipadores del mismo pensamiento moderno (marxismo o pensamiento socialista, por ejemplo)⁶⁹. La pretensión de justicia, en tal caso, tiene que afrontar incluso la "colonialidad del poder" tal como dicha colonialidad permanece enquistada en el pensamiento mismo de los que aspiran a lograr justicia, trabando las categorías con las que las razones morales y los planteamientos políticos ponen en el horizonte objetivos de la justicia que se busca. La interculturalidad, de esa forma, se verá efectivamente situada en el punto en el que el encuentro entre los culturalmente diferentes implica un reequilibrio de las relaciones entre las respectivas culturas gracias a que se acomete la *desrepresión* de lo que en el tiempo histórico y en el espacio político de las relaciones coloniales quedó reprimido a causa de las relaciones de poder existentes.

⁶⁸ Cf. G. González R. Arnáiz, "La interculturalidad como categoría moral", en Id. (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 77-106.

⁶⁹ Cf. W. D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales*, cit., pp. 19 ss.

Sin penetrar hasta el fondo de las injusticias padecidas por las comunidades culturales que se vieron oprimidas y reprimidas por el poder colonial -como es el caso de las existentes en América a la llegada de los europeos-, la invitación para que quienes padecen las consecuencias de la realidad del dominio colonial participen del diálogo intercultural quedará inevitablemente bajo la sospecha de que aún se trata de una propuesta contaminada por la *diferencia colonial*, es decir, cuestionable por sus connivencias con unas relaciones de poder a través de las cuales se sigue dando y reproduciendo la asimetría entre culturas.

- *De la excluyente aculturación del mercado a la interculturalidad incluyente de una democracia pluralista. Interculturalidad y federalismo. La construcción trans-étnica del demos*

De la necesidad de interculturalidad podemos hablar a una escala mundial. Es la manera de hacer frente a lo que encontrábamos en el punto de partida de nuestras reflexiones: el *choque de civilizaciones*, tal como lo teorizaron Samuel P. Huntington, y otros que le secundaron y hasta el día de hoy le siguen. Reformular los derechos humanos desde una perspectiva de interculturalidad consecuente es, por ejemplo, tarea que también se sitúa en esa escala mundial, por cuanto es el camino para hacer que sus pretensiones de universalidad puedan hacerse valer con las mejores razones y con mayores posibilidades de eficacia política.

Por otro lado, la interculturalidad encuentra de manera más próxima su ámbito de realización en la más reducida escala de nuestras sociedades y sus Estados. Es en esa escala donde las condiciones posibilitantes de la interculturalidad, las prácticas dialógicas, las actitudes convivenciales..., han de dar paso al encuentro entre los culturalmente diferentes que ha de darse como la interculturalidad incluyente que debe ser propia de una democracia pluralista. Precisamente esa dinámica inclusiva, realizada de forma tal que no comporte sutiles formas de sumisión, es la que puede ofrecer resistencia a las dinámicas de un mercado cuyas prácticas de aculturación hacen que sea tremendamente excluyente. El que las propuestas de interculturalidad tengan que tener en cuenta la realidad ya existente de los procesos de hibridaciones culturales que se dan en el marco de la actual globalización -como pone de relieve Néstor García Canclini⁷⁰-, no quita que haya que reparar en cómo la lógica capitalista de ese mismo mercado global opera no sólo de forma excluyente, sino incluso destructiva. Es lo que ocurre en relación a culturas que por las condiciones en que se desenvuelven no pueden hacer frente a pautas del mercado capitalista como la mercantilización de todas las relaciones, que anula la especificidad de los valores culturales, o a la competencia brutal, que arroja fuera de los marcos sociales a las culturas subyugadas que no pueden soportarla.

Así, pues, la interculturalidad es profundización en la democracia, para hacerla en verdad inclusiva desde el reconocimiento de la diferencia y el respeto a los diferentes. En esa democracia pluralista se trata de articular los diferentes modos de la pluralidad compleja. Bien podemos recordar a Luis Villoro con su magnífico texto sobre *Estado plural, pluralidad de culturas*⁷¹. Lo hacemos insistiendo en la doble articulación de la pluralidad en un Estado social

⁷⁰ Cf. N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Paidós, Barcelona, 2001.

⁷¹ Cf. L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998.

y democrático de derecho, que además lo entendemos como federalista e intercultural. Por el lado de la interculturalidad, el Estado, contando con que se puede ir avanzando hacia un nuevo concepto de *ciudadanía intercultural*, ha de proceder a reconocer políticamente en su seno la diversidad cultural, concretando ese reconocimiento -como señala Villoro- en "el derecho de toda cultura a la mayor autonomía posible compatible con el marco constitucional vigente"⁷² -a lo cual hay que añadir que para eso mismo será necesario hacer las reformas constitucionales necesarias, de manera que la constitución en cada caso vigente se halle descargada de los excesos etnocéntricos que impiden la articulación jurídico-política de la diversidad cultural-.

En muchos casos es necesario tener en cuenta, además de la diversidad cultural, la complejidad de esa pluralidad política que requiere de soluciones federales para articular la realidad de un Estado compuesto. Si esa pluralidad política supone incluso pluralidad de naciones, aún con más motivos es insoslayable transitar por caminos federalistas -si se quiere un Estado construido o reconstruido desde el reconocimiento de esa plurinacionalidad-. Tanto para conjugar la interculturalidad como para articular la pluralidad nacional hay que asumir con todas sus consecuencias lo que el pluralismo implica. Ante el hecho de la multiculturalidad hay que situar en el punto de partida la constatación, ya puesta de relieve, de que no tiene vigencia ya la ecuación ideológica que hacia corresponder una cultura, y sólo una cultura, a cada sociedad. De modo análogo, ante el desafío de tener que articular la pluralidad nacional, y siempre que no se esté en posiciones propias de un nacionalismo independentista decidido a romper amarras con el Estado del que se formaba parte, hay que dejar atrás la ecuación, también ideológica -propia de los nacionalismos dominantes en sus respectivos Estados-, de que a un Estado sólo le puede corresponder una nación, y viceversa. Es desde la superación de tal premisa como cabe ir a un Estado federal plurinacional, en el cual tanto el Estado en su conjunto como cada una de sus entidades federadas tiene a su vez que resolver la realidad de la diversidad cultural que se dé en su seno. Pluralidad cultural y pluralidad de naciones se entrecruzan y solapan y las respuestas políticas a ambas realidades deben conjugarse en aras de la convivencia social en un marco de democracia inclusiva⁷³.

Precisamente para que la democracia sea inclusiva, en definitiva consecuentemente democrática -digámoslo redundantemente-, es necesario por otra parte que desde el *ethnos* de cada cultura se logre la apertura a un *demos* en el que todas ellas puedan confluir conformando un "pueblo" en tanto que conjunto de ciudadanas y ciudadanos dispuestos, no ya sólo a reivindicar la protección de sus derechos individuales y colectivos -incluyendo los que atañen a sus legítimas aspiraciones como pueblo en tanto que etnia-, sino a ejercerlos plenamente -cuestión que supone además un reenfoque intercultural de la tradición republicana-. Puede decirse en este sentido que la práctica de la interculturalidad, los múltiples caminos del diálogo intercultural, también puede tener su objetivo en la

⁷² L. Villoro, "Aproximaciones a una ética de la cultura", cit., p. 136.

⁷³ Para más información, J.A. Pérez Tapias, *Invitación al federalismo. España y las razones para un Estado plurinacional*, Trotta, Madrid, 2013. Puede verse especialmente "Federalismo e interculturalidad: ciudadanía metanacional en sociedad multicultural" (pp. 130 ss.).

construcción *trans-étnica* del *demos* como concreción de una política del reconocimiento y correlato de la idea de *ciudadanía intercultural* que hay que hacer valer tanto en el interior de los Estados como en el ámbito internacional de un mundo globalizado.

- *Palabra filosófica desde la interculturalidad: ¿Metafísica necesaria? Verdad y justicia en el acercamiento entre culturas. El sentido de la humanidad*

Las propuestas en torno a la interculturalidad, el imperativo del diálogo intercultural, la *ciudadanía intercultural* o la construcción *trans-étnica* del *demos*, implican un replanteamiento a fondo de la correlación entre universalismo y particularidad, una reconstrucción del universalismo ético hasta hacerlo argumentativamente sostenible como *universalismo transcultural*, un reenfoco de la política desde las dinámicas del reconocimiento y las exigencias de justicia desde la memoria del sufrimiento padecido, un nuevo modo de ver la historia y las relaciones entre culturas en el mundo actual, otra manera de abordar la globalización desde el *pensamiento fronterizo* y la apertura a un "paradigma otro"... Todo ello implica ciertamente una *filosofía intercultural* o quizá, dicho más cautelosamente, una *filosofía al servicio de la interculturalidad*.

No hay que pasar por alto, por lo demás, que la filosofía, la misma que promueve la interculturalidad desde su replanteamiento de la universalidad, es siempre ejercicio de una *razón situada* y que se encuentra, por tanto, arraigada en una determinada cultura, a partir de la cual, abriendo esa misma cultura a la alteridad, propugna el encuentro y la confluencia en el *espacio* de lo intercultural⁷⁴. De ahí que haya que matizar el que una determinada filosofía, aun pretendiendo contribuir a la interculturalidad, pueda entenderse ella misma como realización de lo intercultural. Se puede considerar, como sugiere Gadamer⁷⁵, "ecuménica", es decir, comprometida desde su propia apertura a otras realidades culturales, con sus modos de pensar, con la construcción de lo intercultural teniendo a la vista el mundo como "casa común" -el *oikos* donde se enmarca en espacio *entre* culturas-, pero sin por otra parte poder abstraerse de sus propias raíces culturales para supuestamente instalarse en algún (inexistente) lugar más allá de toda cultura⁷⁶. Es el reconocimiento de esa posición epistémica lo que hace subir el listón de la autocrítica de la misma filosofía que propugna la interculturalidad, pues ha de incorporar a su propia reflexión la autorreflexión crítico-hermenéutica sobre las condiciones culturales de su propia producción. Es así como una "filosofía ecuménica" obliga en todo caso a una filosofía crítico-hermenéutica de la cultura como marco teórico de las propuestas sobre interculturalidad.

⁷⁴ Cf. R. Fornet-Betancourt (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Trotta, Madrid, 2004.

⁷⁵ Cf. H.-G. Gadamer, "Europa y la oikoumene" [1993], en Id., *El giro hermenéutico* [1995], Cátedra, Madrid, 1998, pp. 219-238.

⁷⁶ Sobre la relevancia del pensamiento hermenéutico de Gadamer para las propuestas de interculturalidad, véase J.A. Pérez Tapias, "Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas. Aportaciones desde Gadamer", en J.J. Acero, J.A. Nicolás, J.A.P. Tapias, L. Sáez, J.F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 497-518.

Ahora bien, una "filosofía ecuménica", desde su compromiso de interculturalidad, ¿puede desentenderse de cuestiones de verdad y de cuestiones normativas en relación a la acción? ¿Cómo entender una verdad "transcultural", desde las tradiciones culturales diferentes? Si hablamos de "verdad del sentido"⁷⁷, teniendo en cuenta, como queda subrayado en la obra de Villoro, que toda cultura implica una propuesta existencial de sentido, ¿es posible alguna manera de converger sobre una especie de *núcleo ecuménico común* en torno al *sentido* de la compleja y paradójica realidad humana? Ello cabe pensarlo como algo necesario para apoyar como referencia universalizable una concepción de la justicia también transcultural -entendida como lugar normativo de encuentro intercultural, *núcleo ético común* que no puede ser meramente procedimentalista.

De especial relevancia en lo que nos ocupa es todo lo relativo a derechos humanos universales, es decir, que pretendemos que puedan ser aceptados como universalizables por y desde las diferentes culturas, con su particularidad. Si repensar los derechos humanos como *universales* requiere liberar su formulación de sesgos culturales etnocéntricos, incluso afrontando la tarea de reconstrucción de un discurso sobre derechos humanos desde el "paradigma otro" que obliga a pasar por el cuestionamiento de todo lo que en ellos quedó como poso de una mentalidad moderna con su reverso en la colonialidad del poder, eso mismo remite a abordar lo referente a su "fundamentación" filosófica (ética), en el sentido de pregunta por las razones transculturales que se pueden aducir a su favor. El consenso procedimentalista, siendo útil como criterio de validez normativa, no puede ser lo único que se aporte como justificación de unos derechos humanos para los cuales se pretende validez transcultural. Habrá que dar razón de dicha pretensión más allá de los consensos logrados en un marco cultural determinado, de forma que, incluso mediando disensos, sea posible sobre buenas razones susceptibles de ser compartidas que todos podamos aceptar unos derechos humanos reconocidos como horizonte ético-político común.

Lo expuesto hasta aquí nos lleva a concluir que el diálogo intercultural necesita no solo la aportación de una reflexión ética, filosófico-política, de filosofía de la cultura, sino también el aporte filosófico más específico: el de la metafísica. Podemos considerar que en ese espacio del "entre" donde se encuentran las diferentes culturas, y los humanos desde ellas, hallamos un lugar privilegiado para elucidar desde las múltiples culturas de la "diversidad" el *sentido* de la humanidad compartida. Abordar filosóficamente la cuestión es tarea metafísica, si bien es verdad que de una metafísica que esté planteada, como respuesta a las críticas positivistas a la metafísica, e incluso como salida más allá del punto en que se situó un *pensamiento postmetafísico*, cual *reflexión sobre el sentido* tras la estela levinasiana que inició el recorrido

⁷⁷ Sobre la "verdad del sentido", cf. J.A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, cit., cap. 2: "Verdad de la justicia y poder de la mentira. Reflexión ético-política desde Lévinas". También Id., "Alcance y límites de nuestros acuerdos. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural", en J.A. Nicolás y M^a J. Frápolli (eds.), *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1998, pp. 363-369.

de un nuevo paradigma para la metafísica desde la ética como "filosofía primera"⁷⁸. El diálogo intercultural y sus objetivos, cuando tras todo ello aparecen las cuestiones últimas en torno al por qué de un diálogo al que nos obligamos y del para qué de unos objetivos interculturales hacia los que queremos ir, nos trae a la reflexión metafísica sobre el *sentido* de una condición humana que no deja de buscarlo en todas y cada una de las culturas en las que la humanidad ha tratado de realizar y expresar su *razón de ser*.

José A. Pérez Tapias, "¿Es posible el diálogo intercultural tras siglos de injusticia? Propuestas de interculturalidad democrática", en Dora E. García González y Raúl Alcalá Campos (coords.), *Interculturalidad: Valores y valoración*, México, UNAM, 2016, pp. 209-261.

⁷⁸ Cf. E. Lévinas, "La significación y el sentido", en Id., *Humanismo del Otro hombre* [1972], Caparrós, Madrid, 1993, pp. 17-60. También Id., "Determinación filosófica de la idea de cultura", en Id., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* [1991], Pre-Textos, Valencia, 1993, p. 216.