

Diversidad de culturas, igualdad de derechos

Jordi Corominas

Resumen

Hoy conformamos una única sociedad mundial, con muchísimas diferencias culturales, costumbres, hábitos, dioses, valores y concepciones dispares, pero con un único sistema mundial y una única estructuración de las formas de vida. La conformación de una única sociedad mundial no significa homogeneización, sino un incremento de la estratificación y diferenciación social. Pero, ¿qué seleccionamos y qué descartamos de cada cultura? ¿Podría ser que ahora el relativismo cultural fuera el mejor instrumento para ocultar los vínculos reales de marginación existentes en el planeta? ¿Cómo podría fundamentarse una filosofía intercultural que no enmascare los vínculos físicos de la humanidad? Para responder a éstas y otras interrogantes, el autor analiza en qué consisten los vínculos globales y la forma en que las culturas se insertan en ellos.

1. Introducción

La revolución francesa aparentemente suprimió el etnocentrismo europeo. Los constituyentes partidarios de las libertades individuales y de la igualdad ante la ley proclamaban en el artículo 1º de la Declaración universal de los derechos humanos que “los hombres nacen libres e iguales en derechos”. Sin embargo, sólo una minoría de los constituyentes pensaba que esta igualdad debía también

extenderse a los hombres de raza amarilla y negra. Tras cinco años de intensos debates, el 4 de febrero de 1794, por fin, la Convención suprimió la esclavitud, pero mantuvo el sistema colonial. Todavía el manifiesto comunista de 1848 distinguía cuidadosamente entre “naciones civilizadas” y “naciones bárbaras” y, en 1907, los sindicatos de obreros europeos abogaban “por la formación de los pueblos colonizados para poder acceder a su independencia”¹.

1. Actas VII Congreso socialista internacional, Bruselas, 1908.

Al final del milenio, después del fin de la guerra fría y de los procesos de colonización, el etnocentrismo de los países ricos da un nuevo giro de tuerca. Ya no se predicán en nombre de la universalidad los estilos de vida y las ideas de occidente. Al contrario, los países ricos se apropian ahora de los argumentos que la antropología y el relativismo cultural habían utilizado en la década de los sesenta para defender la diversidad y la diferencia. El movimiento político que encabeza le Pen en Francia, por ejemplo, se declara explícitamente no racista y decididamente orientado a preservar la identidad cultural francesa amenazada por la inmigración. Las otras culturas no son descalificadas explícitamente en tanto culturas inferiores, sino en cuanto culturas inintegrables, cuyos portadores constituyen una amenaza de disolución de la supuesta matriz cultural europea que debe ser preservada. "Se sustituye la defensa explícita de la desigualdad por la afirmación de la diferencia. Hace el elogio de la diferencia y convierte en un absoluto la preservación de la identidad diferencial de cada pueblo y nación"². Se admite que no hay razas aislables y se pasa a explicar el comportamiento de los individuos, sus actitudes, no ya a partir de la sangre o de los genes, sino de la pertenencia a culturas históricas.

Los conflictos bélicos vigentes, el fundamentalismo y el asesinato de inmigrantes sería fundamentalmente un problema de irrespeto a la identidad cultural. No se postula explícitamente la superioridad cultural de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino simplemente la nocividad de la desaparición de las fronteras, la necesidad de preservar la identidad cultural de cada quien y la incompatibilidad de vivir con gentes que provienen de formas de vida y tradiciones distintas.

¿No podría suceder que hoy por hoy fuera el relativismo cultural, que se ha vuelto un lugar común en los países ricos y las filosofías postmodernas, el mejor instrumento para ocultar los vínculos reales de marginación existentes en el planeta? ¿No podría ser que fuera imprescindible, para mantener el actual sistema mundial de formas de vida, referir éstas prioritariamente a identidades y culturas heterogéneas, tapando su previa determi-

nación y comunicación física? ¿Como podría fundamentarse una filosofía intercultural que no enmascarara los vínculos físicos de la humanidad? Para responder a estas interrogantes es imprescindible que averigüemos en qué consisten los vínculos globales, si es que hay alguno, y cómo se insertan las culturas en ellos.

2. Mito y realidad de la globalización

En los ideales de la ilustración se hablaba de la globalización como una utopía. La paz perpetua y reconciliación universal de todos aparece al final de un largo proceso en el que se impondrá por la misma dinámica de la historia un estado y una cultura mundial. El estado mundial y absoluto es el fin de un largo proceso dialéctico en el que los procesos de colonización eran un paso necesario. Los países desarrollados ya han llegado a la paz perpetua. Quedan unos morosos, unos países subdesarrollados que tienen que pasar por las etapas y singladuras que las puntas de la civilización ya han recorrido. Cuando los pueblos pobres estén preparados podrán ingresar a la "comunidad" de países civilizados y atendidos a derecho. Todas las luchas, invasiones y demás horrores quedan de algún modo legitimados por la culminación del proceso. El estado, que sólo tiene que rendir cuentas ante sí mismo, es el paso de Dios por el mundo y lo que queda fuera del Estado, queda fuera del concepto, de la sociedad, del desarrollo del espíritu y de la razón³.

Frente a esta concepción modernizante de la globalización, algunos teóricos liberales la conciben como un conjunto de sociedades, culturas o naciones que compiten en un mercado mundial⁴. Otros teóricos afines a movimientos de izquierda consideran la "globalización" o "mundialización" como una construcción ideológica, utilizada por la clase dirigente para intimidar a los trabajadores y presionar a los gobiernos (que están obligados a ella de todos modos) para conseguir lo que quieren⁵. Por último, hay quienes piensan que la globalización no es más que una internacionalización, un estrechamiento progresivo de estados nacionales sometidos a un proceso de uniformización cultural: la imposición del inglés como lengua franca mundial, el

2. I. Alvarez Dorronsoro, *Diversidad cultural y conflicto nacional*, Talasa Ediciones, Madrid, 1993, p. 12.

3. Hegel es la razón de estado y el gran teórico de esta concepción.

4. R. Rorty, Hayek, Novak, "La metafísica del liberalismo", ¿En verdad liberará? Libro libre, Costa Rica, 1990.

5. D. Schweickart, *Against Capitalism*, California, Westview Press, 1996.

control mundial de la información, el modelo de consumo occidental como ideal de vida feliz, la contemplación por niños y adultos de los mismos programas de televisión, la estandarización de la música y de las formas de vestir⁶.

Mucho más aptas para dar cuenta de los vínculos reales entre los seres humanos son aquellas concepciones de la globalización que la piensan como la configuración de un sistema económico mundial⁷. Para estos autores, la mundialización no es una utopía ni ninguna buena noticia. Históricamente va de la mano del colonialismo y del imperialismo. También puede ser interesante pensar la globalización como una Glocalización: lo local y lo global no se excluyen mutuamente, sino que lo local cobra mayor relevancia⁸. No obstante, lo decisivo es que nos demos cuenta o no de ello conformamos ya una sociedad mundial⁹. El vínculo social no es conceptualizado en las sociologías de X. Zubiri, Giddens y A. González como un vínculo cultural y de sentido, sino como un vínculo corporal: hay sociedad donde hay afectación de la acción por los demás, sea consciente o inconsciente, laboral o no. Para formar sociedad no es necesario compartir la misma cultura ni un mismo universo simbólico, basta que cualquier miembro de ella esté afectado físicamente por los demás. En este sentido, hoy nadie escapa a la afectación de un solo sistema mundial. Incluso las pocas culturas indígenas autárquicas subsistentes están ecológicamente afectadas. Y

Los conflictos bélicos vigentes,
el fundamentalismo y el asesinato
de inmigrantes serían fundamentalmente
un problema de irrespeto
a la identidad cultural.

esta afectación, este inmiscuirse del otro, es un hecho independientemente de la conciencia y el universo simbólico del afectado.

Hoy, el sistema de hábitos, el sistema social es mundial y si bien no hay una integración cultural de todos los habitantes del planeta, sí hay una precisa integración física: "las hábitos de los que carecen de determinadas cosas están sistemáticamente referidas a las hábitos de los que se han apoderado de ellas, independientemente del sentido que cada uno dé a su carencia o a su apoderamiento. La ausencia de una conciencia de la carencia o del apoderamiento no es óbice para que los modos reales de habérselas con las cosas no estén determinados por dicha carencia o dicho apoderamiento. Un sistema de hábitos rebasa cualquier unidad de semejanza en virtud del sentido o de la conciencia. Y por eso la idea de un sistema de hábitos sirve para pensar los vínculos sociales mundiales"¹⁰.

En contra de las apariencias, el hecho de conformar una sociedad mundial, lejos de quitar importancia a las actividades cotidianas y acciones lo-

cales, lo que hace es darles mucha mayor relevancia porque precisamente los modos de conducta social —en apariencia más cotidianos, triviales y menos temáticamente conscientes— tienen repercusiones más profundas en la estructuración de la sociedad mundial que las acciones más intencionales. Las "rutinas" del día a día, las hábitos

-
6. Un resumen de algunas de las principales voces en este esfuerzo de conceptualización de la mundialización: I. Wallerstein, R. James, R. Robertson, A. Appadurai y Z. Bauman puede encontrarse en Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona: Ed. Paidós, 1998.
 7. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Ed. Trotta, 1998; I. Wallerstein, *Después del liberalismo*, Siglo XXI, 1996.
 8. Robertson R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992.
 9. Es la tesis que sostendrán A. Giddens, *La constitución de la sociedad*, Amorrortu Editores, Argentina, 1995; X. Zubiri, "Tres dimensiones de lo humano, individual, social e histórica", curso inédito, archivo I. Ellacuría, San Salvador: UCA, 1975; A. González, *Un solo mundo, la relevancia de X. Zubiri para la teoría social*, tesis doctoral, Comillas, Madrid, 1995. Otros autores como U. Beck empiezan también a hablar ahora de sociedad mundial como totalidad de relaciones sociales no integradas en el estado nacional pero sin dejar muy claro en qué consiste el vínculo social mundial. U. Beck, *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Ed. Paidós, 1998, p. 28 y ss.
 10. A. González, "Un solo mundo", *Diakonía*, Managua, Nicaragua, junio, 1995.



que poseemos no son "accidentes" del sistema social sino que lo integran, el momento de producción de la acción cotidiana es al mismo tiempo el momento de reproducción del sistema social¹¹.

Una filosofía de la acción como la que prefigura A. Giddens, X. Zubiri y A. González¹² se muestra apta para dar cuenta de los vínculos sociales reales: para que haya sociedad basta que los otros estén modulando, afectando y esculpiendo mi propia acción esté o no yo consciente de ello. Diversos prejuicios filosóficos impedirían a la teoría social contemporánea dar cuenta del hecho de que estamos conformando ya una sociedad mundial.

En primer lugar se mantendría el presupuesto de continuar pensando la unidad social no como una unidad de sistema, sino como una identidad de semejanzas, una unidad de identidad¹³. Sin embargo, para formar una sociedad no se necesita que haya uniformidad cultural o que se compartan los mismos símbolos. Del mismo modo que en las sociedades esclavistas las formas de vida y los

universos simbólicos heterogéneos de los señores y los siervos son la clave para mantener la unidad del sistema social, hoy podemos decir que la exclusión y marginación es la piedra angular del sistema social mundial. La exclusión es una manera de formar sistema con los demás.

En segundo lugar, muchas teorías sociológicas continuarían manteniendo, de manera más o menos solapada, el esquema desarrollista ilustrado que coloca a las sociedades en una línea ascendente, impidiendo ver sus vínculos reales. Desde la perspectiva zubiriana asistimos a un proceso de diferenciación y no de modernización. La modernización no es un proceso histórico por el que han pasado algunas sociedades, sino un momento de la diferenciación social en la única sociedad real.

Hoy, el sistema de hábitos,
el sistema social es mundial y si bien
no hay una integración cultural de todos
los habitantes del planeta, sí hay una
precisa integración física...

En tercer lugar, muchas sociologías continuarían manteniendo el prejuicio de pensar la sociedad en términos de compartir un sentido, una cultura o un universo simbólico. Al pensar el vínculo social desde la intencionalidad, la conciencia, el lenguaje o la cultura,

los vínculos físicos, económicos, ecológicos y corporales, aquellas acciones que impiden o permiten a los demás el acceso a las cosas no son tematizados teóricamente, y ya se sabe que allí donde la teoría permanece muda la práctica suele ser monstruosa. En cambio, al dar cuenta del vínculo social desde la afectación de nuestros actos y el entremetimiento en los actos de los otros, adquirimos una perspectiva mucho más radical para retomar las relaciones interculturales librándonos de los aspectos enmascaradores que podrían tener algunas filosofías de la cultura.

11. *Ibid.*

12. A. González, *Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera*, Madrid: Ed. Trotta, 1997.

13. O si se quiere, se continuaría pensando que la unidad de un sistema consiste en la homogeneidad de sus notas, cuando en realidad son muchos los sistemas físicos que se mantienen gracias a la heterogeneidad de sus notas.

3. El relativismo cultural contemporáneo y las filosofías de la cultura

Ahora, cuando por primera vez constituimos de hecho un solo mundo¹⁴, el relativismo cultural en sus diferentes formulaciones parece imponerse "universalmente". En los países pobres, el relativismo antiimperialista de diversas filosofías de la liberación y de la descolonización ha puesto una y otra vez en evidencia que el universalismo ético ilustrado era una máscara del etnocentrismo y un instrumento ideológico excelente para legitimar los procesos de colonización y las relaciones de dominio. En nombre del "universalismo" no se dudó en arrasar y someter las culturas y los pueblos llamados "inferiores". El relativismo cultural sería la mejor arma para transformar en motivo de orgullo las maneras de ser de las que han pretendido avergonzarlos y para defender otras formas de organización política y económica¹⁵. Desde este relativismo se suele abogar a veces por el diálogo y el respeto intercultural. Se trataría de favorecer sobre todo el respeto a la diferencia y la recuperación de la identidad perdida o robada, como única posibilidad de hacer frente a la imposición cultural¹⁶.

Por el contrario, en los países ricos un relativismo racista manifiesta, sin el menor rubor, que el genio de Europa y la cultura occidental están amenazados de liquidación por todos los desarraigados del Tercer Mundo y que el único medio de garantizar el desarrollo armónico de las comunidades humanas sigue siendo el de compartimentarlas en culturas nacionales o supranacionales. Un relativismo multicultural replica que lo que hay que hacer, en lugar de repartir las culturas en naciones-estado, es transformar

nuestro universo familiar en una sociedad pluricultural, reconociendo la igualdad de las tradiciones; mientras que el relativismo postmoderno propone una suerte de eclecticismo o de popurrí que nos permita a cada uno disolver nuestra identidad y pasar sin trabas de una actividad comprometida en un suburbio, al negocio del año. En lugar de la fidelidad a las raíces se propugna una especie de alegre mescolanza y de multiculturalidad en la que toda práctica cultural, ya se trate de un "reality show", un "striptease", un concierto o una labor humanitaria, tengan el mismo rango. Por más acusadas que sean las divergencias y tensas las relaciones entre ricos y pobres, y por más matices que contengan estos diferentes tipos de relativismo (antiimperialista, racista, multicultural o postmoderno), todos dan la última palabra a la cultura y las tradiciones¹⁷. Los credos se oponen, pero no las visiones del mundo. El relativismo puede haber nacido en América Latina y los países coloni-

zados del combate en favor de la emancipación de los pueblos, y en los países ricos de la lucha de sectores marginados de la población como feministas, comunidades homosexuales etc., pero hoy parece desembocar en el elogio de la servidumbre y en la aceptación de la injusticia.

El relativismo cultural de uno y otro signo no es, desde luego, infructífero. Por ejemplo, algunas teóricas feministas heideggerianas nos hacen ser mucho más sensibles a las reivindicaciones de otros feminismos. Algunas feministas musulmanas, ante el escándalo de los rituales de ablación clitoridiana en occidente, reivindican que éstos se hagan con garantías en hospitales públicos y nos ilustran sobre la existencia de no menos de seis tipos de rituales, algunos semejantes a

En contra de las apariencias, el hecho de conformar una sociedad mundial, lejos de quitar importancia a las actividades cotidianas y acciones locales, lo que hace es darles mucha mayor relevancia porque precisamente los modos de conducta social tienen repercusiones más profundas en la estructuración de la sociedad mundial que las acciones más intencionales.

14. A. González, *Un solo Mundo, la relevancia de Zubiri para la teoría social*, tesis doctoral, Comillas, Madrid, 1995, pp. 383-390.

15. Cf. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990; R. Kush, *El pensamiento indígena latinoamericano*, Puebla, 1970; F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, 1961; S. Amín, *El Eurocentrismo, crítica de una ideología*, Siglo XXI, 1989.

16. Cf. J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

17. Cf. A. Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Barcelona: Ed. Anagrama, 1987.

la circuncisión masculina, donde no se pierde la capacidad de experimentar placer sexual. Claro está que, aun las feministas que abogan por esta comprensión, en el fondo la consideran como la mejor estrategia para la erradicación de estas prácticas¹⁸. No obstante, el problema ético de fondo que aquí nos planteamos es dónde poner el límite a la tolerancia, pues, por más variedades de rituales clitoridianos iniciáticos que existan, algunos constituyen sin duda una auténtica mutilación genital. ¿Estas mutilaciones, como toda otra práctica, quedan legitimadas por una determinada tradición cultural y porque las mujeres la acepten sin aspavientos?

Muchos de los que defienden el relativismo cultural no se lo suelen tomar muy en serio desde el momento que apelan al diálogo intercultural o a un aprendizaje entre las diferentes culturas. El diálogo intercultural sería un valor más en una determinada cultura que no se ve por qué tiene que ser considerado mejor que la cultura que lo niegue. Si no hay ningún criterio supracultural, ¿cómo discriminamos entre unos valores y otros? ¿Qué seleccionamos y qué descartamos de cada cultura? Los campos de concentración, los hornos crematorios, los sacrificios humanos y todo tipo de horrores



pueden ser perfectamente legitimados desde una tradición o cultura nacional. Pero lo más grave, allí donde el relativismo ético se cae por su propia base, es que, de hecho, lo que históricamente podría ser cierto, en el presente no lo es.

Hoy conformamos una única sociedad mundial, con muchísimas diferencias culturales, costumbres, hábitos, dioses, valores y concepciones dispares, pero con un único sistema mundial y una única estructuración de las formas de vida. Un sistema que necesita precisamente para constituirse como tal esta disparidad¹⁹. Podrá discutirse todo lo que se quiera la perversidad del universalismo ético, la función política e imperialista de la universalidad ilustrada, pero hoy la universalidad es un hecho, un dato que nos arrojan los análisis sociológicos más elementales.

El relativismo ético permanece ciego ante esta universalidad fáctica que determina incluso muchas de las diferencias culturales. Su idea de incomunicabilidad e inconmensurabilidad cultural es sencillamente falsa porque se da una comunicación física mundial previa a todo valor y sentido cultural. Y lo que es peor, hoy una de las armas para mantener esta universalidad fáctica es la apolo-

logía de la diferencia y del respeto a la cultura autóctona, puesto que el sistema mundial vigente dejaría de ser viable en el momento en que la mayoría de los seres humanos compartieran el *modus vivendi* de los países ricos. Por tanto, nada tiene de sorprendente que hoy el relativismo ético ya no sea una concepción propia de los movimientos emancipadores ni de los pueblos colonizados, y que lo suscriban también aquellos que denuncian la invasión progresiva de Europa y Estados Unidos por los "colonos" de los países pobres que, con su afluencia masiva, pondrían en peligro la identidad cultural occidental. Nos encontramos con un gran auge del

18. Véase el debate al respecto entre las feministas de la diferencia y las feministas de la igualdad, cuyo trasfondo filosófico se identifica con nuestro tema. La librería de mujeres de Milán, en el artículo "El final del patriarcado", *Viejo Topo*, mayo (1996), sostiene una posición hermenéutica y postmoderna. Celia Amorós, en el artículo "La política, las mujeres y lo iniciático", *Viejo Topo*, octubre (1996), replica defendiendo una posición universalista de tradición ilustrada.

19. A. González, *Un solo Mundo, la relevancia de Zubiri para la teoría social*, tesis doctoral, Comillas, Madrid, 1995, pp. 383-390.

relativismo cultural y de filosofías de la cultura que asumen el presupuesto hermenéutico de la inconmensurabilidad cultural, justamente cuando todos los grupos sociales del planeta, lo sepan y les guste o no, están más unificados que nunca²⁰. Con toda la verdad que pueda conllevar el relativismo cultural, es en el presente, por los mismos avatares de la historia, más problemático.

4. La universalidad fáctica

A partir de los datos que nos ofrecen diferentes ciencias, fundamentalmente la sociología y la ecología y de la teorización de los mismos, librándonos de algunos presupuestos modernos, podemos afirmar que la universalidad no se refiere sólo a la existencia de sistemas globales ni a ninguna utopía ilustrada, ni siquiera a la idea de que todos los seres humanos compartimos una estructura racional o genética parecida, sino a algo mucho más elemental: a la vertebración y estructuración mundial de los actos humanos más simples y anodinos, a la transformación de contextos locales e incluso personales e íntimos en contextos mundiales.

A menudo se sigue pensando la universalidad como una mera continuación de la expansión del capitalismo y de occidente. No obstante, la universalidad real, la estructuración de las formas de vida existentes en el planeta, es un hecho incontrovertible al que ninguna forma de vida de nuestro planeta permanece ajena. Otra cosa es la génesis, la explicación y las consecuencias que se puedan derivar para la sociología, la economía etc. de este hecho²¹. La conformación de una única sociedad mundial no significa homogeneización, como se suele imaginar cuando se piensa ésta en términos de cultura o de sentido, sino que precisamente implica una agudo incremento de la estratificación y diferenciación social.

La globalización y la estratificación y agudización de la diferenciación social son dos caras de la misma moneda: en un sinfín de lugares del planeta



hallamos casas de cartón idénticas al lado de imponentes centros comerciales y financieros calcados. La misma existencia de gustos y hábitos mundiales (piénsese tan sólo en los estilos del vestir, los gustos musicales, el cine, la red internet) produce también una insistencia en la diversidad, un énfasis en la identidad cultural local y un esfuerzo por recuperar tradiciones perdidas en todas partes. Efectos parecidos en el cuerpo humano, como la desnutrición, el cansancio y la delgadez, tienen en nuestra sociedad mundial orígenes completamente diversos. Mientras el anoréxico se muere de hambre en un mar de abundancia en donde, al disponerse de enormes cantidades de alimentos, todos están hasta cierto punto a dieta,

20. Tanto Pascual Brukner, en *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 1996, como Alain Finkielkraut, en *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1990, desarrollan una crítica interesante al relativismo cultural y enfatizan la necesidad de un criterio universal allende las culturas, pero no llegan a elaborarlo.

21. Enrique Dussel ve la génesis histórica de este hecho en la colonización española de América. España iniciaría el "sistema-mundo" y con él la modernidad que entraría en crisis justo en la culminación de la mundialización. Cf. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, 1998. pp. 50-76. A. Giddens estudia la importancia de los hábitos y actuaciones cotidianas en la conformación de la sociedad mundial y, a la inversa, cómo la sociedad mundial influye y vertebrata hasta nuestros actos más íntimos. Cf. A. Giddens, *La transformación de la intimidad*, Madrid: Ed. Cátedra, 1998.

pues tienen que elegir permanentemente para comer y decidir cómo ser respecto al propio cuerpo, el hambriento se muere de hambre porque no se le deja nada que llevarse a la boca²².

No se trata sólo de que cualquier país mantenga, en la actualidad, relaciones concretas y relevantes en materia política, económica y de derecho internacional con todas las demás sociedades del mundo, sino de que nuestras actividades cotidianas están decisivamente influidas por sucesos que ocurren al otro lado del mundo. Los hábitos de vida locales han adquirido consecuencias universales. La decisión de comprar cierto producto tiene repercusiones no sólo en la división internacional del trabajo, sino en los ecosistemas terrestres. De alguna manera somos la primeras generaciones que vivimos en un orden cosmopolita universal, en un mundo en el que no hay alteridades radicales, otros no afectados por mi acción, donde todos compartimos intereses y riesgos comunes más allá de la conciencia que tengamos de ello y del juicio moral que nos merezca. Muchos de estos riesgos (desastres nucleares, ecológicos) están alejados del control no sólo de las personas, sino también de las grandes organizaciones y de los estados. Son riesgos con los que tendrá que convivir toda la humanidad y todas las culturas responsable y permanentemente, pues aún destruyendo, por ejemplo, todas las armas nucleares, el armamento podrá ser reconstruido en cualquier momento²³.

En esta universalidad fáctica, las tradiciones no dejan de existir ni de tener relevancia e interés para orientar la acción, pero se nota más su insuficiencia desde el momento en que todo lo que solía ser natural o tradicional tiene que ser objeto de elección y decisión. La destradicionalización converge con la desaparición de la naturaleza como entorno físico independiente de la actividad humana²⁴. Contra una cierta tendencia a la mitologización de las culturas sobrevivientes, es importante reconocer que hoy en las profundidades de la sel-

va es posible encontrar pueblos con conocimientos sobre ideas o incluso textos de antropología. Es posible encontrarse en Centroamérica, Mosquitos, Garifonas o Quichés, todos ellos símbolos y verdaderos adalides de la resistencia cultural, menos interesados en recordar sus tradiciones que en utilizarlas para convertirse en un foco turístico. En cualquier caso, al ponerse las tradiciones en contacto unas con otras se ven forzadas a justificarse permanentemente y no podemos ya tomar decisiones sin una reflexión sobre las consecuencias de la propia acción.

Hoy tenemos que decidir como individuos y como humanidad colectiva qué es la naturaleza y cómo debemos organizar nuestras vidas en relación con ella. El fundamentalismo religioso, étnico, económico, familiar y de sexo tiene mucho que ver precisamente con esta resistencia de la tradición a justificarse. La vida humana sin la referencia normativa a la naturaleza y a la tradición parece que conduce a muchos a la desesperación moral; sin embargo, si la liberación de la naturaleza y de la tradición no es sinónimo de bien, tampoco lo es su subordinación a ellas. Aunque alguien adujera que más vale someterse y confiar en los designios a veces terribles de la naturaleza, puesto que de los designios e ideales humanos sólo cabe esperar monstruosidades mayores, no hay camino de retorno posible. Primero porque las únicas posibilidades reales son las que se montan sobre las posibilidades ya realizadas por la humanidad, y hoy millones de vidas humanas dependen de complejos sistemas técnicos, y más decisivamente porque la técnica no se limita a la modificación de la naturaleza y a la creación de seres artificiales, como se ha venido pensando desde Aristóteles, sino que nos permite crear realidades nuevas (SH 331), de modo que es prácticamente imposible deslindar lo natural de lo artificial²⁵.

Desde el hecho de que hoy conformamos ya una única sociedad mundial²⁶, llama mucho la

22. A. Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, 1996, p. 90.

23. A. Giddens, "Riesgo y peligro en el mundo moderno", *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid: Al. Editorial, 1994, pp. 119-125.

24. A. Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha, el futuro de las políticas radicales, op. cit.*, pp. 56 y ss.

25. En la antropología zubiriana, la razón fundamental de esta imposibilidad radica en que podemos transformar la técnica todo lo que se quiera pero jamás la dimensión técnica, pues en tanto que dimensión humana no es producto de una opción (SH 323 ss.). Cf. J. Conill, "Antropología de la técnica", *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991, p. 215 y ss. y un artículo del autor titulado "¿Es posible una tecnociencia liberadora?", *Voluntad de vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Managua: UCA, 1993, pp. 93-106.

26. A. González, *Un solo mundo, op. cit.*, pp. 383-390.

atención el doble rasero con que se miden los derechos de las personas y sus actos. Mientras el crecimiento de la población es tenido por muchos gobiernos y ciudadanos del mundo como causa grave de deterioro del medio ambiental, el aumento del consumo, que deteriora más el ambiente que el propio crecimiento de la población, se juzga casi universalmente como un bien, y es, de hecho, el objetivo fundamental de las políticas económicas nacionales.

Los países ricos mantienen una transferencia directa de riquezas, una especie de caridad técnica con los países pobres, pero se niegan en cambio a trasladar y ofrecer las mismas posibilidades de empleo y educación que otorgan a sus ciudadanos, a los ciudadanos de los países pobres. Mientras los países ricos subvencionan campañas antinatalistas en el sur, promueven campañas natalistas en el norte. Mientras las multinacionales pueden eludir al fisco del Estado nacional (se puede invertir el dinero en un lugar, producir en otro, residir en otro y hacer la declaración fiscal en otro), las pequeñas y medianas empresas, que son las que generan la mayor parte de los puestos de trabajo, se ven atisgadas y asfixiadas por las infinitas trabas y gravámenes de la burocracia fiscal. Mientras los grandes inversionistas ponen a salvo la gestión de sus negocios en los países pobres, envían a sus hijos a universidades europeas de renombre subvencionadas con dinero público. Ni se les pasa por la cabeza irse a vivir allí donde crean los puestos de trabajo y pagan muy pocos impuestos. Pero para sí mismos reclaman derechos fundamentales políticos, sociales y civiles, cuya financiación pública torpedean. Mientras hasta hace muy poco se veía muy bien en los países ricos denunciar a los malvados comunistas que no dejaban salir a sus ciudadanos, ahora se limita la emigración y se impide la libre circulación de personas.

Y así podríamos seguir con una enumeración inacabable. En conclusión, lo que cuestiona esta respectividad, funcionalidad o afectación de todos los seres humanos entre sí es la afirmación de solipsismo o inconmensurabilidad moral entre las culturas y las justificaciones al uso en la ética política de las disparidades mundiales. Si hoy constituimos una única sociedad mundial, los derechos y valores más anodinos, que rigen en el interior de los estados, son exigibles mundialmente y la aspiración a una ciudadanía mundial es menos una utopía que un derecho escamoteado a las grandes mayorías de la humanidad. Si conformamos una única sociedad mundial, las repercusiones de los actos cotidianos en aquellos que viven en culturas sustancial o totalmente diferentes a la nuestra pueden ser tan o más relevantes moralmente, que aquellos que afectan al ámbito local o cultural propio.

En la única sociedad mundial en la que estamos, nos guste o no, sólo puede hablarse de tolerancia y de respeto a la diversidad y a las identidades con un mínimo de legitimidad o propiedad, siendo intolerables con la miseria y el hambre e irrespetando las diferencias sociales impuestas por el fundamentalismo más peligroso y terrorista de nuestro tiempo: el fundamentalismo del mercado.

Interesadamente se continúa pensando que para formar una sociedad es imprescindible compartir un lenguaje, una cultura o un sistema de símbolos. Se habla sin problemas de economía mundial, de sistema mundial, pero pocos sociólogos y filósofos hablan de la realidad tangible de una sociedad mundial. Claro está que si nos diéramos cuenta de ello se

resquebrajaría la legitimación tradicional de los países ricos, sus esquemas jurídicos y su invento de los Estados-nación. Si conformamos una única sociedad mundial, la ciudadanía mundial, la igualdad de derechos de todas las realidades humanas y la responsabilidad, en lugar de la solidaridad y la voluntariedad, no tienen excusa. Las normas jurídicas y los derechos más anodinos, que tienen vigencia en el interior de los Estados, aplicados mundialmente, tienen unos efectos revolucionarios. Piénsese tan sólo en el principio tan elemental en las formas políticas contemporáneas de cada persona un voto²⁷.

27. Este tema está desarrollado en el artículo de A. González, "Orden Mundial y liberación", *ECA*, San Salvador: UCA, 1994, pp. 629-653.

5. Fundamentación de una filosofía intercultural liberadora

En este contexto de una sociedad, una historia y un sistema mundializado, es casi un imperativo repensar la unidad y diversidad de los seres humanos. Por un lado nos encontramos con un mundo unificado violentamente que sólo puede subsistir con una heterogeneidad radical (ricos y pobres) en las formas de vida. Por otro lado, con un pensamiento cuasi-único, que se impone a través del mercado y de la comunicación unidireccional mundial por encima de los valores y las reflexiones endógenas. Se trata de una homogeneización cultural que crece al mismo ritmo que la heterogeneidad y diversidad económica.

En la única sociedad mundial en la que estamos, nos guste o no, sólo puede hablarse de tolerancia y de respeto a la diversidad y a las identidades con un mínimo de legitimidad o propiedad, siendo intolerables con la miseria y el hambre e irrespetando las diferencias sociales impuestas por el fundamentalismo más peligroso y terrorista de nuestro tiempo: el fundamentalismo del mercado. Sin acabar con este fundamentalismo y sin instituciones mundiales que protejan a las minorías y que recreen y recompongan la creación moderna de los Estados-nación, es previsible que vayamos acostumbrándonos a genocidios y expresiones violentas inadmisibles, como las de Somalia, Ruanda, Chechenia, Bosnia, Argelia, Chiapas, Guatemala, Brasil, Colombia, Kurdistán²⁸, Tíbet, el asesinato de inmigrantes despreciados²⁹ que buscan un trabajo manual en las ciudades Europeas, para citar sólo algunas de las tragedias humanas más recientes.

Si hoy constituimos una única sociedad mundial, los derechos y valores más anodinos, que rigen en el interior de los estados, son exigibles mundialmente y la aspiración a una ciudadanía mundial es menos una utopía que un derecho escamoteado a las grandes mayorías de la humanidad.

Las agresiones culturales y los otros fundamentalismos son imparables mientras no se revierta la racionalidad mercantil impuesta mundialmente y su consecuencia más notoria: la creciente diferencia entre pobres y ricos de la misma sociedad mundial³⁰. Actualmente la hipocresía más notoria de los países ricos es ver una amenaza en los "inmigrantes", llamando así sólo a los pobres que buscan un trabajo manual fuera de su país de origen cuando vivimos en un mundo de empresas, técnicos, profesionales e intelectuales caracterizados por su movilidad transnacional.

La afirmación plena y positiva de las diferentes culturas, lenguas e identidades, una multiculturalidad o pluralismo que no sea una mera estrategia de integración o máscara de los vínculos reales de dominación es imposible sin el descubrimiento de lo que tiene de opresor y excluyente (no universalizable) cada una de las formas de vida existentes en el planeta, y la toma de conciencia refleja lo valioso y malévolo de la propia. Para que funcione el actual sistema de hábitos mundiales es imposible que éstas sean homogéneas. La forma de vida occidental con sus coches, consumo y neveras no es universalizable. El planeta no lo resiste. El parámetro ilustrado de crecimiento indefinido, de la naturaleza como fuente inagotable de recursos que han mantenido tanto la derecha conservadora como la izquierda marxista, está en crisis. No es posible seguir creciendo. El modelo de desarrollo del norte no es extensible al conjunto del planeta.

La multiculturalidad y el relativismo cultural, por tanto, pueden servir perfectamente para legitimar la actual estructuración de formas de vida.

28. Después de la guerra del Golfo Turquía ha destruido más de 500 pueblos. La limpieza étnica llevada a cabo por Turquía con la complicidad de occidente no tiene nombre. Irak, por su parte, ha demolido después de la guerra más de 5 000 aldeas kurdas. El control de la opinión pública es tal, que muy poca gente conoce tan siquiera en occidente la tragedia de los 20 millones de personas que componen el pueblo kurdo.

29. Fernández Buey señalará el doble rasero con que se mide la movilidad social. Mientras los profesionales e intelectuales son admirados por ella, los pobres se ven como una amenaza.

30. Véase el interesante capítulo de Fernández Buey, *Invasión cultural y racismo diferencialista. La Barbarie*, 1995.

Una multiculturalidad en la sociedad mundial, que no siga sirviendo para dividir el mundo en civilizados y bárbaros, sólo puede desarrollarse desde la participación activa de todos los grupos humanos en la estructuración de las formas de vida mundiales. Los límites de la multiculturalidad no son sólo las prácticas consideradas repugnantes por occidente: corte del clítoris, poligamia, apedreamiento, sino las formas de vida occidental.



La praxeología de Antonio González³¹ de raigambre zubiriana nos permite justamente fundamentar una filosofía intercultural, como la propuesta por Fernet Betancourt³². El esbozo de esta fundamentación lo encontramos en el magnífico artículo de J. Alvarado titulado "Un ejercicio de pensar respectivo intercultural desde un poema de Ernesto Cardenal": "En términos zubirianos, pensar respectivo, sería así un sopesar de nuevo en compañía policultural la realidad de las cosas. Un nuevo pensar de hombres y mujeres de diferentes tradiciones culturales, cada quien con su propio logos a cuestas, dados a la tarea de apoyarse positivamente no en las palabras y en los conceptos, sino, en las cosas mismas aprehendidas en aprehensión primordial. Por cuanto todos y todas aprehendemos las cosas mismas pero no las mismas cosas, por eso no basta con la aprehensión primordial afásica y solitaria y hay que llevar las cosas a palabra y buscarles sus razones, pensando en compañía. Pensar con otros sería entonces el modo de pesar que es con-pezar o com-pensar las cosas: Pensar en equilibrio intercultural sin que un logos pese más que otro por razones de poder, sino, porque las cosas mismas le den más la razón a este

logos que a otro. "Pensar respectivo" es pensar con-pensante (pensar en compañía), pensar com-pensante (sopesar intercultural) y pensar com-pensante (pensar compensatorio del peso de la propia tradición). ... No importa qué idioma hable este pensar respectivo. Si quiere ser un pensar y pensar fiel a las cosas, tendrá que asumir todos los lenguajes, no para construir algún lenguaje perfecto o lengua universal, sino para evitar que ninguno de ellos tienda a convertirse en la última palabra sobre la realidad. Los lenguajes y las culturas son realidades penúltimas. La última palabra siempre la tendrá la realidad de las cosas. El lema, ahora, es: ¡Todos, a la realidad de las cosas mismas, que no son las mismas cosas!³³.

En este camino del pensar creo que se encuentra el genuino y consustancial talante y aporte liberador de todo esfuerzo filosófico y la posibilidad de una filosofía intercultural que no enmascare los vínculos reales de la humanidad.

31. A. González, *Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera*, Madrid: Ed. Trotta, 1997.

32. Raúl Fernet-Betancourt, *Questoes de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-américa*, Ed. Unisinos, Brasil, 1994.

33. J. Alvarado, "Un ejercicio de pensar respectivo intercultural desde un poema de Ernesto Cardenal": *Cultura de Guatemala, Tercer encuentro mesoamericano de filosofía*, enero-abril, 1998, p. 143.