

CULTURAS EN LA GLOBALIZACIÓN: DEL REGRESO DE LA IDENTIDAD Y LAS POSIBILIDADES DEL DIÁLOGO

Alejandro M. Medici*

Profesor Titular de Derecho Político
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. EL MUNDO COMO CONJUNTO DE MUNDOS III. EL CHOQUE DE LAS CIVILIZACIONES: ¿PROFECÍA AUTOCUMPLIDA? IV. DEL CHOQUE DE LAS CIVILIZACIONES AL ENFRENTAMIENTO DE LAS RETÓRICAS INTEGRISTAS IV. EXPLORANDO VÍAS ALTERNATIVAS DE RELACIÓN ENTRE LAS CULTURAS

I. INTRODUCCIÓN

Junto a la proliferación de la preocupación teórica por la globalización en sus distintos aspectos, aparecen ocupando el centro de la escena las diferentes ópticas acerca de las formas de relación en el contexto global de las diferentes "áreas" o "esferas culturales".

Es que junto a la mayor interacción que la retracción del espacio y la aceleración del tiempo han producido, se viene produciendo un resurgimiento vigoroso de las identidades étnicas, religiosas, nacionales que ponen en blanco sobre negro que estamos lejos de la vía lisa y lineal que hasta hace unos años nos planteaban los teóricos de una "globalización feliz" motorizada por el mercado mundial de mercancías y flujos financieros y los soportes tecnológicos de la *new economy* de la información.

La aldea global se nos revela desde entonces como habitada por vecinos que no siempre tienen relaciones amistosas y esta realidad, que debemos tomarnos en

* Doctor en Derechos Humanos y Desarrollo por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Profesor Titular de Derecho Político en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

serio, ha dado lugar a lecturas reduccionistas de quienes sostienen (de uno y otro lado del autodominado "mundo libre", identificado con los valores de "Occidente") la inconmensurabilidad de las cosmovisiones culturales destinadas a una guerra de civilizaciones.

Frente a este pesimismo epocal que por momentos (guerras punitivas y preventivas, atentados terroristas, etc.) que por momentos se nos impone con la fuerza de lo fáctico y nos abrumba, el presente trabajo explora otras vías que han sido propuestas desde el pensamiento filosófico y ético crítico para transitar otros caminos de relación entre las plurales formas de entender el mundo.

II. EL MUNDO COMO CONJUNTO DE MUNDOS

Que el mundo está habitado por diferentes, numerosas y plurales cosmovisiones, *ethos*, y en definitiva culturas, no constituye ninguna novedad. Éste ha sido tradicionalmente el enfoque de la antropología: un mundo hecho de grupos humanos que por lo general se ignoran, se encuentran al azar y no imaginan ninguna comunicación entre sí.

Abstrayendo este modelo en términos espaciales imaginamos un mundo poblado originariamente por grupos nómadas o sedentarios que en principio están incomunicados: no es necesario reconocer la calidad de humanos a quienes no son miembros del grupo. La distancia entre las sociedades si no geográfica, al menos culturalmente, es infinita.

Pese a las apariencias, esta situación no ha desaparecido. Toda sociedad busca mantener su cohesión en el espacio y en el tiempo mediante la diferenciación de sus miembros respecto a los foráneos.

Cornelius Castoriadis utilizaba la expresión "clausura de sentido", para expresar esta práctica por la que las sociedades se instituyen. Todo grupo social necesita crear su propio mundo de sentido, clausurarse, junto con sus significaciones sociales imaginarias, ante el mundo exterior que la rodea.

Esta "clausura de sentido" puede dar lugar a sociedades más cerradas o más abiertas. *"Un mundo de significaciones es cerrado si toda cuestión que puede plantearse en él o bien halla una respuesta en términos de significaciones dadas, o bien su planteamiento carece de sentido".*¹

En la clausura de sentido los territorios, las fronteras, los foráneos adquieren importancia en función de los sentidos que los miembros y las instituciones de una sociedad específica les atribuyen. La "pertenencia" a algún grupo humano viene determinada por el proceso de autoconstitución de la propia sociedad y por las propias significaciones sociales que la institución como un todo y las instituciones existentes en ésta se dan de sí mismas y, en consecuencia, de los "otros".

La sociedad como un todo se suele autodefinir, por lo general, de forma negativa, esto es, diferenciándose de las otras sociedades. La condición de miembro del grupo se determina por exclusión o por diferenciación de aquéllos que son ajenos al grupo. *"En este sentido, podemos decir, que todo grupo -toda comunidad- suele tener un "exterior constitutivo" (Derrida) que interviene en el proceso de creación de la identidad del grupo y que, en última instancia, incluso lo hace posible como tal".*²

En el nuevo contexto, (es decir, tomando como unidad de análisis al sistema mundial), estas dimensiones que delimitan las identidades culturales corresponden a las llamadas "áreas culturales" definidas a escala mundial según criterios religiosos o lingüísticos, y también a escalas más restringidas todos los particularismos comunitarios que se afirman, pese y en ocasiones frente a la globalización. Pero también, y pese a la retórica globalizadora hacia fuera que sustentan los estados del Norte, reaparece esta forma de identificación en las regiones prósperas del centro del sistema mundial que buscan erigirse en fortalezas de bienestar frente a los flujos de migrantes de los países del Sur.

¹ Castoriadis, Cornelius. Figuras de lo pensable. Cátedra. 2000. Pg. 179 y ss. Cit. En Silveira Gorski, Héctor C. La vida en común en sociedades multiculturales. Aportaciones para un debate en Idem (Ed.). Identidades comunitarias y democracia. Trotta. 2000. pg.13.

²Silveira Gorski, Héctor C. La vida en común en sociedades multiculturales. Aportaciones para un debate. En Idem (Ed.) Identidades comunitarias y democracia. Trotta. 2000. Pg.15.

Basta pensar en la tendencia a la retribalización en varias regiones del África subsahariana, los integristos religiosos, los movimientos xenófobos en Estados Unidos o en Europa, los separatismos nacionalistas, las identidades holísticas, de *ethos* paternalistas, fundadas sobre mitos del origen, religiosos, biológicos, territoriales.

La afirmación de estas identidades no necesariamente es agresiva, pero cuando lo es generalmente se debe a crisis económicas y sociales, la percepción de una amenaza exterior como la modernización económica o interior como la laicización de la identidad, o simplemente a la yuxtaposición de culturas diversas (provenientes de otras áreas culturales) a la de recepción que es dominante (el caso típico de los inmigrantes subsaharianos o magrebíes en Europa).

La antropología, una vez desembarazada de su carácter de saber-poder al servicio del colonialismo, ha hecho en el siglo XX, grandes aportes para lograr una conciencia de la diferencia y de la cultura "otra", libre de prejuicios evolucionistas o etnocéntricos en un mundo singular pero culturalmente plural.

Sin embargo, en el mundo de la posguerra fría, muchos científicos sociales analizan las regiones culturales como portadoras de "ethos" antagónicos, y la posibilidad de que los conflictos del siglo venidero se planteen a partir de las diferencias entre "áreas culturales".

III. EL CHOQUE DE LAS CIVILIZACIONES: ¿PROFECÍA AUTOCUMPLIDA?

Samuel P. Huntington³ es el principal pero no el único profeta de la "guerra de las civilizaciones" que ve al mundo dividido fundamentalmente en espacios de influencia de culturas diversas: la occidental, la confuciana, la islámica, la hinduista, la eslava-ortodoxa, la latinoamericana.

³ Huntington, Samuel P. El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Paidós, Barcelona, 1997; ver también debates contemporáneos en el mismo sentido: Pellicani, Luciano, La guerra cultural entre oriente y occidente; Lechner, Norbert; Pellicani y los límites de la modernidad. Gawlikowski, Krzysztof. ¿Guerra cultural o influencia recíproca? todos en revista Nueva Sociedad nro. 119, Mayo-Junio 1992, Caracas, Venezuela, pgs. 114, 118, 121. También Mires, Fernando; El orden del caos. ¿Existe el Tercer Mundo?, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, 1995, pg. 143.

Una cultura se define, en la óptica de este influyente politólogo estadounidense, por medio de elementos comunes: idioma, historia, religión, costumbres, instituciones, la autocomprensión subjetiva de las personas comprendidas, etc.

Para Huntington, en el actual contexto mundial, entre esas culturas hay un alto potencial de conflicto por distintas razones:

1) Las diferencias entre culturas son no sólo verdaderas, sino fundamentales en el sentido que involucran distintas visiones del mundo y de la vida, y además tienen generalmente profundas raíces históricas.

2) En un mundo más pequeño e interactivo, se produce un contacto entre culturas cada vez más estrecho, las migraciones son cada vez más frecuentes, y por tanto las diferencias culturales tienden a potenciarse.

3) Los procesos modernizadores y el cambio social desvinculan a los seres humanos de sus modelos de identidad tradicionales, y ello potenciará las reacciones integristas en contra de la modernización.

4) La creciente identidad y conciencia cultural será exacerbada por el papel de Occidente que aparece como la cultura hegemónica, rodeada de culturas "enemigas".

5) Las identidades culturales, como lo prueba el resurgimiento del islamismo, son más resistentes al cambio que las económicas y las sociales.

6) Estos procesos culturales tendencialmente antagónicos serán potenciados por los impulsos hacia el regionalismo económico que crecen en distintas zonas del mundo.

Pese al gran predicamento que ha tenido este diagnóstico y a su aparente carácter de profecía verificada en los hechos por la dramática realidad instalada después del 11S en la forma de la "guerra contra el terrorismo global", las ideas de Huntington no dejan de tener un cierto sabor reduccionista y varios flancos débiles desde el punto de vista conceptual.

El concepto de cultura o civilización que utiliza es tan extenso e impreciso que cualquier cosa puede caber en él: abarca unidades geográficas (Occidente), religiosas (Islam, Confucianismo), étnicas (Eslavismo). Cualquier unidad humana puede ser una cultura, hasta la fracción integrista talibán afgana.

Huntington vaticina que de haber una futura guerra mundial será una guerra entre áreas culturales donde es muy probable que se produzca un alineamiento en contra de la cultura occidental.

Las culturas extra occidentales, tienen irremediabilmente en este diagnóstico tres alternativas: encapsular su propia cultura para evitar la occidentalización; rendirse frente a su superioridad, o utilizar selectivamente la tecnología occidental, pero sin modernizarse.

Sobre bases conceptuales bastante endeble, Huntington divide el globo en áreas civilizatorias con visiones de la vida incompatibles a mediano y largo plazo, pero cuyos límites son más o menos imprecisos; con vastas zonas de superposición entre culturas y movimientos migratorios que expresan potenciales focos de tensión y conflicto.

Nociones tales como diálogo entre culturas, pluralismo o hibridación cultural aparecen en última instancia excluidas del análisis. La causa de los conflictos está en las diferencias culturales y la paz sólo podrá surgir del triunfo definitivo de Occidente.

En vez de asumir el legado "occidental" del pluralismo y la coexistencia pacífica de las diferencias, contradictoriamente postula la imposibilidad de esa coexistencia cultural. Huntington incurre en constantes deslizamientos conceptuales entre los términos "cultura" y "civilización", que en nuestra perspectiva son, en realidad, diversos.

Cuando nos referimos a la cultura, nos enrolamos en una concepción dinámica y abierta, que pone énfasis en los procesos sociales que suponen necesariamente la intersección, articulación, puntos de fuga que atraviesan las culturas. En tanto están en constante devenir y solapamiento, son impuras, siendo prácticamente imposible

detectar núcleos o ámbitos de esencia cultural que permanezcan intangibles a través del tiempo.

Por el contrario, el concepto de civilización, es una invención de la burguesía de Europa occidental, que tuvo dos consecuencias estratégicas: fijar una serie de producciones y procesos culturales europeo occidentales como característicos de lo "civilizado" y construir a partir de ese núcleo característico de la civilización occidental un esquema de inclusión-exclusión de todo lo diferente como "no civilizado", o "bárbaro".

Esta diferencia sirvió para justificar y legitimar la expansión geoeconómica y geopolítica de Occidente, a partir de lo que se definió como la misión o carga civilizatoria del hombre blanco europeo occidental, y que pasó por diversas encarnaciones: desde el antecedente de la "evangelización", pasando por el imperialismo neocolonialista que "liberaba" mercados, mano de obra y materias primas, hasta la sofisticada versión actual que ha sido denominada como "pensamiento único".

IV. DEL CHOQUE DE LAS CIVILIZACIONES AL ENFRENTAMIENTO DE LAS RETÓRICAS INTEGRISTAS

Como sostiene Boaventura de Souza Santos, el universalismo abstracto y expansivo de Occidente, constituye un localismo globalizado, basado en la planetarización y exacerbación de dos procesos diferentes pero íntimamente entrelazados: la modernidad y el modo de producción capitalista. *"La modernidad occidental y el capitalismo son dos procesos históricos diferentes y autónomos. El paradigma socio-cultural de la modernidad surgió entre el siglo XVI y los finales del siglo XVII, antes de que el capitalismo industrial se tornara dominante en los actuales países centrales...Por otro lado, el capitalismo lejos de presuponer las premisas socioculturales de la modernidad para desarrollarse, coexistió y hasta progresó en condiciones que, en la perspectiva del paradigma de la modernidad, serían sin duda consideradas premodernas o anti modernas"*.⁴

⁴De Souza Santos, Boaventura. A crítica da razão indolente. Cortez Editora. 2000. pg.49.

La diferencia que media entre civilización y cultura, es la que separa a los usos regulatorios y emancipatorios de la cultura, que pueden distinguirse en la medida en que en las relaciones intra e interculturales se producen las siguientes dinámicas: contextualización, historización y apertura en el sentido de admisión de alternativas. Mientras que la expansión a partir de la negación de esas dinámicas constituye el fenómeno que podemos denominar como imperialismo cultural, legitimado bajo la retórica de la "civilización", el encapsulamiento a partir de su negación constituye el, o, mejor dicho, los integrismos.

Para Roger Garaudy, *"el integrismo consiste en identificar la fe religiosa o política con la forma cultural o institucional que pudo revestir en una época anterior de su historia. Creer, pues, que se posee una verdad absoluta e imponerla. ..El integrismo es el mayor peligro de nuestra época, donde ningún problema se puede resolver a partir de una comunidad parcial y de sus normas"*⁵

El imperialismo cultural "civilizatorio" y los integrismos de toda especie, se alimentan recíprocamente, para Garaudy, *"El integrismo en el Tercer Mundo y en todas sus formas, nació de la pretensión de Occidente de imponer, desde el Renacimiento, su modelo de desarrollo y de cultura"*⁶

Por otra parte, la modernidad que se globaliza, lo hace con una creciente preponderancia de los aspectos regulatorios, en detrimento de los emancipatorios. Así, si el colonialismo occidental en su retirada dejó la forma-estado como paradigma mundial de organización sociopolítica, los procesos de globalización económico-financiera actuales entronizan el mercado total como aspecto regulatorio, todo ello siempre en contra del tercer aspecto del pilar emancipatorio de la modernidad, la comunidad.⁷

⁵Garaudy, Roger. Los integrismos. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo. Gedisa. 1991. pgs.13/14.

⁶Garaudy, Roger. Ibid. pg.14.

⁷En términos de Boaventura De Souza Santos, la modernidad es un proceso histórico social tensionado entre regulación, definida a partir de los principios del estado, el mercado y la comunidad, y emancipación, definida a partir de las formas de la racionalidad moral-práctica,

En todos los casos, la práctica del imperialismo cultural, creaba la confirmación de sus prejuicios y reproducía sus condiciones de aplicación, a medida que la economía-mundo capitalista y por lo tanto la esfera de influencia de la civilización occidental se extendían cada vez más, se ampliaba la distancia entre las regiones centrales y periféricas, y la dominación de los márgenes del espacio-tiempo "eje" de la civilización, aparecía como una profecía autocumplida.

En la base de este reduccionismo etnocéntrico, está la proyección como universal de determinados elementos de un modelo cultural. Desde estas concepciones, *"se ridiculiza la diferencia, la pluralidad, sometiéndola a un auténtico "dilema cornudo": si esas diferencias son relevantes, resultan incompatibles con los rasgos de la identidad universal, y por lo tanto han de ser rechazadas; si son compatibles, es que carecen de importancia: las únicas diferencias admisibles son las relativas al folklore o la gastronomía"*.⁸

Sin embargo, sin caer en los simplismos del análisis de Huntington es necesario reconocer frente a visiones economicistas o tecnocráticas de la globalización, la importancia y la complejidad del tema cultural e identitario. En un mundo donde "todo lo que es sólido se desvanece en el aire", las demandas de identidad y de sentido cobran una importancia vital. Especialmente teniendo en cuenta que la enorme y creciente disparidad entre las condiciones de vida de las sociedades del Norte próspero y el resto del mundo "pobre" o subdesarrollado, generan flujos migratorios desde ámbitos culturales extra occidentales, transformando la hipótesis del conflicto, no ya solamente en la posibilidad de conflictos externos entre áreas culturales, sino en un problema de gestión de la vida y de la identidad de los inmigrantes.

Frente a la constatación de la pluralidad, caben diferentes respuestas de política cultural, con su correspondiente traducción normativa: las reactivas o negativas,

cognitivo-instrumental, y estético-expresiva. Si el proyecto moderno en su origen prometía una relación equilibrada entre ambos pilares, la realidad histórica de su desenvolvimiento ha significado el predominio del polo de la regulación en detrimento del polo emancipatorio, con el consiguiente predominio de la articulación hegemónica entre el mercado y la racionalidad cognitivo-instrumental y el consiguiente empobrecimiento del horizonte vital. De Souza Santos, Boaventura. Ibid. pgs.50/51.

⁸De Lucas, Javier. "Elogio de Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural". En Anales de la Cátedra Francisco Suárez nro. 31. 1994. Pg.22.

representadas por las políticas de asimilación impuesta y de segregación, que, en realidad, tratan de negar, ocultar, reducir o reconducir la realidad multicultural, constituyen una segunda forma de reduccionismo. Ambas tienen como elemento en común el rechazo al pluralismo cultural: a partir de ahí se distinguen en la alternativa ofrecida a los grupos, que es, o bien el abandono de su identidad para abrazar la cultura hegemónica (la de acogida) o bien la de institucionalización de ghettos, de islas comunicadas (como múnadas) donde cada grupo tendría derecho a practicar su propia identidad, solo en las relaciones internas de su comunidad.

Es importante constatar que en uno u otro caso, subyace el argumento de la superioridad de la cultura de acogida, y de sus elementos normativos, si es que no se postula lisa y llanamente su universalidad. La lógica reduccionista presente en estas respuestas se manifiesta en la falacia de "patologización de la diversidad" y que se traduce en la ignorancia de que la diversidad, el pluralismo cultural, no sólo son hechos sociales innegables, sino además valiosos en sí mismos.⁹

Así, por ejemplo, "hoy día los extranjeros no-comunitarios, como consecuencia de las políticas de inmigración aplicadas por los gobiernos europeos, están desempeñando este papel de "exterior constitutivo" en el proceso de configuración del "demos" de la Unión Europea".¹⁰

Este fenómeno se produce por medio de:

a) Un racismo institucional: A partir de los acuerdos de Schengen, las leyes de extranjería se han convertido en un instrumento de control y de exclusión de los inmigrantes en los sistemas políticos europeos. El no reconocimiento de sus derechos de residencia, circulación y por supuesto, sociales, facilita que los inmigrantes "sin papeles" sean tratados como "no personas" que se pueden encontrar inmersas de la noche a la mañana, en un proceso de internamiento y expulsión del territorio. O si tienen la "suerte" de conseguir un trabajo, verse sometidos a un proceso de

⁹De Lucas, Javier. Ibid. pg.21.

¹⁰Silveira Gorski, Héctor C. Op.cit. Pg.15..

explotación, que constituye una verdadera etnización de la fuerza de trabajo, con jornadas interminables y condiciones de salubridad y vivienda deplorables.

b) Xenofobia, aporofobia y racismo culturalista. En los últimos años, se ha producido un crecimiento de manifestaciones de xenofobia hacia los inmigrantes no comunitarios en la opinión pública europea, especialmente frente a los pobres y sin recursos (aporofobia). En 1997 el Instituto de Estadística de la Unión Europea confirmó la existencia de un importante número de racistas declarados en los países europeos: el 38% en Francia, el 23% en Alemania, el 22% en Gran Bretaña, el 21% en Italia y el 13% en España¹¹. Lo más grave de este crecimiento de la xenofobia en la opinión pública es que ha servido, junto con el racismo institucional, como caldo de cultivo para la irrupción en la escena político-social de grupos y organizaciones políticas de ideología racista, verdaderos protagonistas del incremento de la violencia hacia los inmigrantes no-comunitarios.

Pero, ¿de qué tipo de racismo estamos hablando? El ideario racista en este caso se basa, no ya en diferencias biológicas, sino en la defensa de diferencias culturales o "formas de vida" de la sociedad receptora, que se suponen amenazados por el posible mestizaje entre autóctonos y foráneos. De esta forma, se perfila un nuevo racismo, ya no basado en la biología sino en la cultura. Esta nueva forma, admite que las razas no constituyen unidades biológicas aislables y en que la naturaleza no puede ser dividida en diferentes razas humanas. También concuerda en que el comportamiento de los individuos y sus habilidades o aptitudes no son el resultado de su sangre o de sus genes, pero son debidas a su pertenencia histórica a diferentes culturas.¹²

Pero lo principal radica en que desde esta perspectiva hay límites rígidos a la permeabilidad y compatibilidad de las culturas. Las diferencias entre culturas y tradiciones son, en última instancia, insuperables. El mundo será siempre un conjunto de mundos inconmensurables, y el problema simplemente radica en la gestión, más

¹¹Cit.en Silveira Gorski, Héctor C. Op. Cit. Pg.18.

¹²Ver Hardt, Michael y Negri, Antonio. Empire. Harvard University Press. 2000. pgs. 190/195. También Balibar, Etienne. Racismo y nacionalismo. En Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel. Raza, nación y clase. Iepala. pg.63 y ss.

o menos sutil, de la economía de los intercambios simbólicos por la cultura hegemónica con toda su carga de violencia estructural y simbólica.

La separación social ya no es fija o esencial, sino que el nuevo racismo es pluralista. Todas las identidades culturales son iguales en principio, las diferencias sociales son aceptadas en la medida en que actuemos nuestra cultura. La jerarquía o mejor dicho, segregación de las diferentes culturas es determinada *a posteriori*, a consecuencia de su rendimiento en la sociedad mercantil. La supremacía racial y la subordinación no son expresamente teorizadas, pero surgen a través de la libre competencia, "*una especie de mercado meritocrático de la cultura*".¹³

V. EXPLORANDO VÍAS ALTERNATIVAS DE RELACIÓN ENTRE LAS CULTURAS

Si la interacción e impureza creciente de las esferas culturales, en sociedades cada vez más pluriculturales y multiétnicas, demandan la construcción de verdaderos universales, cabe preguntarse por el cómo y el qué de esos posibles universales, ya que estos no están dados "a priori"¹⁴, sino que deberían construirse en la confluencia y en la simetría de las culturas en reconocimiento y aprendizaje mutuo.

Frente a los extremos del universalismo expansivo¹⁵ de Occidente y del relativismo absoluto¹⁶, se trata de imaginar y experimentar formas alternativas de relación entre las culturas. Esta experiencia y esta imaginación requieren, de una

¹³Hardt, Michael and Negri, Antonio. Op.cit. pg.193.

¹⁴"Frente a estas pretensiones, hay que reafirmar que la universalidad como un prius, como un hecho a descubrir, es una hipótesis que no resiste la carga de la prueba. La aspiración a la universalidad (a la universalización, mediante la aceptación universal) de una propuesta histórica concreta es un objetivo muy distinto: un universalismo más prudente, más cauto..". De Lucas, Javier. Op.cit.. pg.21.

¹⁵En tanto constituye una particularidad que se generaliza por la fuerza y proclama un universalismo aparentemente sin raíces culturales, encubre una función colonizadora. Ver Etxebarria, Xavier. Los derechos humanos: universalidad tensionada de particularidad. En Centro Pignatelli. Los derechos humanos camino hacia la paz. Gobierno de Aragón. 1997.pg.89.

¹⁶Que sostiene la inconmensurabilidad de las culturas, negando por un lado la pertenencia a la especie humana que supone emociones, capacidades, necesidades comunes, y por el otro, la cultura implica un espacio abierto, dinámico con la posibilidad de opciones y cambios. Etxebarria, Xavier. Ibid.pg.90.

aproximación relativista, pero no absoluta, sino relacional. Por relativismo relacional, entendemos la visualización de los fenómenos en sus relaciones mutuas, en sus relaciones con el contexto y en las relaciones que mantienen interpretaciones opuestas sobre los mismos. Es decir, una *"aceptación parcial y relacional del relativismo: negar lo absoluto no supone inevitablemente que todo lo demás tenga la misma validez, sino introducir en el análisis el marco de referencia, el contexto, la posibilidad de expresar e interpretar desde la discrepancia"*¹⁷

Desde esta posición, una definición posible de lo universal, no colonialista ni imperialista, es la que se produce a partir de la idea de riqueza humana¹⁸, esta supone visualizar en los distintos espacios culturales en qué medida se produce el desarrollo de capacidades, y en qué medida se construyen condiciones que permitan la real apropiación y despliegue de dichas capacidades por parte de individuos, grupos, culturas y formas de vida. Partiendo de la base de que no se puede valorar globalmente las culturas, sino aspectos parciales de todas ellas, el criterio de riqueza humana *"nos va a permitir comparar y enjuiciar cuestiones de choque o conflicto: el tema de la mujer en la cultura occidental y en la ideología de los talibanes; el consumismo visto desde la cultura islámica o europea; la protección y el respeto a la naturaleza en occidente o en los pueblos indígenas de la Amazonía...Utilizar el cri-*

¹⁷ *"Universalizar X, por ejemplo, un conjunto de valores que se consideran verdaderos, o unas propuestas morales que estén por encima de las realidades en que vivimos, tiene entre otras cosas, una consecuencia social muy importante: aceptar el orden de cosas existente como si estuviera dado de una vez por todas y no existiesen alternativas al mismo...Sin embargo, para el relativismo relacional este rechazo de lo absoluto, en cualquiera de sus manifestaciones, no quiere decir que todo valga igual, dado su rechazo de todo tipo de absolutismo, sea universalista o relativista."* Herrera Flores, Joaquín. (Ed.). El vuelo de Anteo. Desclee de Brouwer. 2001. Pg. 37. Por su parte, David Sánchez Rubio, explica *"no es cierto que haya una oposición y una separación radical entre lo universal y lo particular. Ambos se implican de tal manera que el uno está conformado por el otro. Según el contexto, cada cultura nos dará una versión distinta y específica de lo que se considera lo universal. Por tanto existen múltiples formas de construirlo. Con respecto a cuál será el concepto de universalidad más pleno, real, y positivo, dependerá de varios elementos: del grado de apertura y reconocimiento a lo diferente, de los modos y niveles de redistribución, de los índices de participación..."*. Sánchez Rubio, David. Universalismo de confluencia, derechos humanos y procesos de inversión. En: Herrera Flores, Joaquín. (Ed.). Ibid. pg.223.

¹⁸ Herrera Flores, Joaquín. La riqueza humana como criterio de valor. En Idem (Ed.) EL vuelo de Anteo. Op. cit. pg. 263.

*terio riqueza humana nos permite establecer las bases de discusión y diálogo entre culturas”.*¹⁹

En ese sentido, Boaventura de Souza Santos propone, frente al influyente paradigma en los senáculos de la globalización hegemónica de la inevitabilidad o la alta probabilidad de las tensiones y guerras civilizatorias entre áreas culturales o “civilizaciones”, la práctica de una hermenéutica diatópica. Esta *“se basa en la idea de que los topoi de determinada cultura, por más fuertes que sean, son tan incompletos cuanto la misma cultura a la que pertenecen. Tal incompletitud no es visible desde el interior de esa cultura, toda vez que la aspiración a la totalidad induce a que se tome la parte como el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, sin embargo, alcanzar la completud -un objetivo intangible-, sino por el contrario, ampliar al máximo la conciencia de la incompletud mutua a través de un diálogo que se desarrolla, por así decirlo, con un pie en una cultura y otro en la otra. En esto radica su carácter dia-tópico”.*²⁰

Una comprensión similar es la que guía el proyecto de filosofía intercultural de Raúl Fornet Betancourt, entendida como un pensar contextual, que nace de la articulación de experiencias y esperanzas concretas de una comunidad humana específica. Opera una localización del *logos*, o sea de la necesidad del lugar a no delegar su palabra. Por eso la filosofía contextual es necesaria para poder conocer y compartir la irreductible polifonía de las culturas de la humanidad, y, por consiguiente para poder reorganizar desde la pluralidad el viejo ideal de una verdadera *ecumene* de los pueblos. La realización común de una universalidad liberada de todo sabor imperial requiere la práctica de un saber intercultural del mundo y de la historia que aprende que universalizar no es expandir lo propio sino dialogar con las otras tradiciones, mancomunar formas de pensar y de hacer liberadoras, desde las memorias subversivas de la humanidad en todos los lugares donde se escribe, se ha escrito y se rescribe la verdad de lo humano. Es decir, entender el mundo como un multiverso, desde un pensar contextual y multicultural que se plantea desde lugares concre-

¹⁹Herrera Flores, Joaquín. Ibid. pg. 264.

²⁰De Souza Santos, Boaventura. “Una concepción multicultural de los derechos humanos”. En: Revista Memoria. Nro. 101. Julio 1997. pg.49

tos y memorias culturales liberadoras que recolocan la reflexión filosófica desde sus universos históricos y desde la voluntad de intercambio entre los mismos²¹.

En síntesis, hemos contrapuesto en este breve esquema dos visiones contrapuestas: la Mientras la primer visión que analizamos supone un mundo formado de mundos inconmensurables y cuya interacción creciente en el marco de los procesos de la globalización, solo puede salvarse por el dominio de la cultura occidental, el conflicto y la resultante homogeneización y subordinación de la diversidad cultural, la segunda propone una sinergia creativa entre culturas entendidas como espacios dinámicos y abiertos, como conjuntos borrosos y no mundos cerrados, que se hibridan y pluralizan, a partir de los cuales generar un verdadero universalismo "a posteriori", dinámico, nunca igual a sí mismo, en el que quepan distintas concepciones y prácticas de dignidad humana.

²¹ Fonet Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Desclée de Brouwer. 2001. pgs. 14/17.