

LA TENSIÓN DEL «PLURALISMO» DESDE LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA INTERCULTURAL

María José Fariñas Dulce

Universidad Carlos III de Madrid

INTRODUCCIÓN



A historia del desarrollo de la denominada filosofía intercultural en Europa es bastante reciente –ya que, como ha señalado Raúl Fornet-Betancourt, es a partir de 1989/90 cuando empiezan a aparecer las primeras publicaciones y los primeros Congresos sobre el tema¹–; pero, sin embargo, se trata de una historia intensa, a la vez, que compleja. Ello se debe, probablemente, a la carga de innovación epistemológica y de transformación radical del conocimiento y de la comprensión de la realidad, así como a la importante dimensión crítica, que aquélla implica.

Se podría decir, que algunas de las principales innovaciones o transformaciones introducidas desde la perspectiva de la actual filosofía inter-

¹ RAÚL FORNET-BETANCOURT, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Ed. Desclée, 2001, p. 27.

cultural se pueden encontrar en los siguientes presupuestos epistemológicos y filosóficos:

En primer lugar, en la ruptura con los modelos filosóficos occidentales de carácter mono-cultural y unilateral, basados todos ellos en el principio ontológico de la existencia de una realidad dada de antemano, bien se trate de una realidad física o bien de una realidad metafísica, y basados, también, en el principio de la existencia de verdades absolutas, que se vinculan siempre con el *cartesiano* concepto de una validez objetiva y universal. En todos estos modelos filosóficos, el conocimiento se estructura como una correspondencia lineal, gráfica o icónica con una *realidad* previamente existente y ontológicamente dada, inactiva, invariable e incuestionable.

En segundo lugar, en la superación de los mitos universalistas y simplificadores de los racionalismos occidentales y «hegelianamente» eurocentristas², así como de sus incoherencias epistemológicas, las cuales se han resuelto siempre mediante falsos dualismos, que provocan irresueltos enfrentamientos de categorías opuestas. A su vez, en dichos dualismos de elementos contrarios se establece también una relación de jerarquía, ya que «uno» de los elementos siempre acababa dominando al opuesto, por considerarse superior a él, lo cual supone la legitimación de la explotación y marginación de los «otros», como inferiores. Dicha superación de estos mitos dualistas tiene como finalidad fundamental alcanzar una dimensión transversalmente contextual de la reflexión filosófica, basada en el pluralismo de las racionalidades y en una concepción dinámica de las formas de la sensibilidad, es decir, del espacio y del tiempo.

En tercer lugar, en la adopción y aceptación del presupuesto heurístico del paradigma del *pluralismo* en toda su radicalidad y en todas sus dimensiones, entendido como opuesto a cualquier pretensión monista y, por lo tanto, a cualquier efecto homogeneizador o reductor de la diversidad y de la diferencia.

Y, en cuarto lugar, en la dimensión *contextual* de toda cultura y en la *transversalidad* de sus diferentes concepciones filosóficas, lo cual implica el rechazo a cualquier intento metafísico de construir y definir la cultura en torno únicamente a un tiempo y a un espacio abstractos, es decir, como una

² Recuérdese a HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, 2 tomos, traducción castellana de J. Gaos, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1.ª edición, 1946, tomo I, p. 207: «Europa es absolutamente el término de la historia universal».



cultura pretendidamente universal. Lo cual implica también el rechazo a cualquier tipo de unidad metafísica del *ethos* social. Por el contrario, desde una perspectiva *contextual*, toda cultura se contempla como inevitablemente inmersa en una *temporalidad* y en una *espacialidad* concretas, lo cual no quiere decir, que se legitime la existencia de culturas *puras* y *excluyentes*, ya que los procesos socio culturales han de ser siempre considerados como procesos de comunicación intersubjetivos.

1. LA OPCIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA INTERDISCIPLINARIEDAD

Desde un punto de vista epistemológico, la filosofía intercultural ha de ubicarse, en principio, en el horizonte de un constructivismo epistemológico, en base al cual se pueden recrear, convocar, construir o descubrir las diferentes realidades múltiples y plurales. Esto le permite a la filosofía intercultural romper con el dogma cognitivo de la ontología de lo dado, según el cual es posible la existencia de una realidad «absoluta» y objetiva, que supuestamente se constituye como independiente de toda experiencia³. Desde la perspectiva cognitiva del constructivismo, el conocimiento debería dejar de ser una simple correspondencia gráfica, icónica, pasiva y lineal entre el saber y la realidad previamente existente, para convertirse en una interacción constructiva, activa, circular y funcional de realidades cognitivamente construidas y de racionalidades múltiples. El conocimiento se convierte él mismo en un *constructo* de realidades múltiples.

Dichas realidades múltiples han de conjugarse, a su vez, en una opción epistemológica interdisciplinaria e, incluso, transdisciplinaria del conocimiento humano, mediante la cual se puedan llegar a conseguir intercambios mutuos e integraciones recíprocas entre varias perspectivas del análisis filosófico y entre las diferentes disciplinas cognitivas clásicas; y todo ello con el objetivo de alcanzar un conocimiento (y una transmisión del

³ Cfr. ERNST VON GLASERSFELD, «Introducción al constructivismo radical», en PAUL WATZLAWICK y otros, *La Realidad Inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1995, pp. 20-37, el cual denuncia, que la «historia de la filosofía es una confusión de ismos. Idealismo, racionalismo, nominalismo, realismo, escepticismo y docenas más de ismos pugnarón más o menos ininterrumpidamente y vivamente durante veinticinco siglos, es decir, desde que aparecieron los primeros testimonios del pensamiento occidental...» (p. 21).

mismo) más plural, activo, complejo y global, pero sin embargo no totalitario ni definitivo.

La interdisciplinariedad, como opción epistemológica, favorece una reflexión permanentemente crítica e intelectualmente inconformista, en orden a conseguir un fructífero diálogo entre saber y realidad; además, permite la interacción y la comunicación mutua de perspectivas de conocimiento diferentes y encerradas tradicionalmente en los límites fronterizos de las «comtianas» disciplinas académicas clásicas, las cuales fueron concebidas cada una de ellas como la «única» y «auténtica» disciplina posible, basada en la existencia de un único y *a priori* objeto formal de conocimiento y en la apropiación exclusiva y excluyente de un objeto material de conocimiento. Hoy día, el horizonte *monodisciplinar* del conocimiento, es decir, la idea de una disciplina totalmente cerrada en sí misma, que pueda proporcionar una interpretación absoluta y única en su género, es decir, que proporcione una «verdad» incuestionable, pero sin embargo fragmentada, simplificada y reducida del conocimiento humano, es una pretensión prácticamente imposible⁴. Se hace imprescindible una apertura recíproca o, incluso, una ruptura definitiva (en el sentido transdisciplinario, propuesto por la antropología filosófica) de las fronteras formales de la cientificidad del saber, que durante años han encerrado y parcelado *a priori* el conocimiento humano en compartimentos estancos e incommunicados, en torno a la pretendida existencia de un único objeto formal y material de conocimiento para cada una de las disciplinas científicas. Por eso, la interdisciplinariedad no se puede concebir simplemente «como el producto de una ciencia, que utiliza ciencias auxiliares»⁵; ya que, si una única disciplina científica es insuficiente para dar cuenta del conocimiento de realidades múltiples y complejas, entonces una yuxtaposición o una adición de «multi-disciplinas» aisladas (lo que se denomina la multidisciplinariedad; término, a veces, mal utilizado como sinónimo de interdisciplinariedad) o una simple síntesis o sincretismo cognitivo también lo es. Se trata, pues, de lograr la transgresión disciplinaria, a partir de las disciplinas existentes, entre las cuales se ha de construir la relación interdisciplinaria y la integración y el intercambio

⁴ Cfr. MOHAMMED ALLAL SINACEUR, «¿Qué es la Interdisciplinariedad?», en AA. VV. *Interdisciplinariedad y ciencias humanas*, traducción castellana de J. G. Pérez Martín, Ed. Tecnos, 1983, pp. 23-31. Sobre la formación interdisciplinaria en la filosofía, véase RAÚL FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la Filosofía*, cit., pp. 115-124.

⁵ MOHAMMED ALLAL SINACEUR, «¿Qué es la Interdisciplinariedad?», cit., p. 27.

cognitivo mutuos, con el objetivo de llegar a constituir un sistema global, complejo y abierto del conocimiento.

Consecuentemente, la interdisciplinariedad como opción epistemológica propone –como «tarea programática»⁶– la construcción y el desarrollo de «campos»⁷ comunes, abiertos y globales del saber, a la vez, que de proyectos comunes de investigación, mediante los cuales se pueda realizar una cooperación e interacción cognitiva constantes, y se evite, a su vez, cualquier tipo de imperialismo cultural y epistemológico. «La pluralidad de los espacios y de las épocas y la multiplicidad de las formas de lo humano imponen –como acertadamente ha señalado Gusdorf– una especie de politeísmo epistemológico, respetuoso con las discordancias y las discontinuidades, con los intervalos»⁸.

2. DE LA INTERDISCIPLINARIEDAD A LA INTERCULTURALIDAD

Se podría afirmar, que los dos elementos que van a caracterizar, desde un punto de vista epistemológico, a toda la reflexión filosófica de las próximas décadas han de ser la *interdisciplinariedad* y la *interculturalidad*. Ahora bien, esta inicial opción epistemológica de la interdisciplinariedad no es una característica exclusiva ni excluyente de la filosofía intercultural, sino que la *interdisciplinariedad* está ya implicando a todos los ámbitos del conocimiento humano. Desde la perspectiva de la filosofía intercultural, la opción de la *interdisciplinariedad* representa para ésta el punto de partida heurístico, en base al cual se puede alcanzar el objetivo final, que es realmente la propuesta filosófica de la interculturalidad o de la transculturalidad, como elementos transversales de toda reflexión filosófica.

La *interculturalidad* significa, básicamente, la aceptación de la transversalidad de la diferencia cultural, lo cual implica, a su vez, una interpolación mutua y una comunicación recíproca de las diversas tradiciones filo-

⁶ RAÚL FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la Filosofía*, cit., p. 118.

⁷ Sobre el concepto de «campo» de investigación en el ámbito de las ciencias sociales en sustitución del concepto «objeto material de conocimiento», véase A. J. ARNAUD y M.^a JOSÉ FARIÑAS DULCE, *Sistemas Jurídicos. Elementos para un análisis sociológico*, Madrid, Universidad Carlos III-BOE, 1996, pp. 154 y ss.

⁸ GEORGES GUSDORF, «Pasado, presente y futuro de la investigación interdisciplinaria», en AA. VV. *Interdisciplinariedad y ciencias humanas*, cit., p. 52.

sóficas y culturales en el marco cognitivo de un pluralismo epistemológico. Se parte de la consideración de que toda comunidad cultural debe estar abierta como mínimo al escrutinio crítico o a la conciencia crítica de sus miembros, a la vez que a la permeabilidad reflexiva con otras culturas. Por esta razón, la filosofía intercultural no debería ser catalogada simplemente como una filosofía regional o particular. Quizá, sea más conveniente hablar de una perspectiva intercultural de la filosofía actual, en base a la cual la *interculturalidad* aparece como un elemento transversal en toda la reflexión filosófica, que permite además la transformación de la propia reflexión filosófica, desde una perspectiva radicalmente crítica. Y ello, porque la dimensión intercultural exige, según ha señalado Raúl Fornet-Betancourt, «la práctica de la filosofía desde el contexto y las exigencias reales del diálogo de las culturas»⁹.

La *interculturalidad* nos conduce, por lo tanto, a una contextualización del pensamiento y del conocimiento en el marco de la pluralidad y de la diversidad cultural e histórica del mundo. Esta es la razón, por la cual las transformaciones propuestas desde la filosofía intercultural se articulan desde el «exterior», desde la «excentricidad»¹⁰ de aquellos elementos culturales, racionalidades y conocimientos, que han sido ocultados o marginados por la tradición filosófica occidental racionalista y universalista. La *interculturalidad* comporta, pues, como punto de partida un elemento importante y radical de crítica y de protesta frente al imperio de un universo cognitivo dominante, hegemónico y monista, el cual ha servido históricamente de obstáculo para escuchar a quienes también tienen algo diferente que decir.

3. EL PLURALISMO COMO TENSIÓN DE PERSPECTIVAS

El reto más acuciante, que a comienzos del siglo XXI ha de abordar cualquier perspectiva cognitiva y filosófica y, muy especialmente, la de la filosofía intercultural, se encuentra en la adopción, como presupuesto heurístico, del paradigma del «pluralismo», en oposición a cualquier paradigma monista,

⁹ Véase RAÚL FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía*, cit., pp. 182 y ss.

¹⁰ Véase RAÚL FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, pp. 16 y ss.

monoteísta, monocausalista, monocultural y, por lo tanto, fundamentalista o absolutista de la realidad y de su formalización cognitiva.

Dicho presupuesto heurístico conduce, además, a la adopción de una epistemología de la complejidad¹¹, que es aquella que adopta como punto de partida la complejidad inherente del universo y de su formalización cognitiva, rechazando, por lo tanto, el determinismo mecanicista, el reduccionismo del principio causalista y la pretensión de simplicidad, como axiomas para explicar y comprender el funcionamiento del universo. La epistemología de la complejidad nos pone de manifiesto –como ha señalado Edgan Morin–, que el «cosmos no es una máquina perfecta, sino un continuo proceso a la vez en vías de desintegración y organización»¹². Las sociedades y sus culturas, pues, han de ser comprendidas como funcional e institucionalmente complejas, porque en ellas se generan continuos entrecruzamientos y recursividades de las relaciones entre sus diferentes niveles institucionales y organizativos. Las sociedades y sus manifestaciones culturales no son sistemas orgánicamente funcionales, cerrados y completos (en el sentido propuesto por la metáfora organicista del positivismo cognitivo), sino sistemas dotados de una complejidad inherente, que funcionan entre el orden y el desorden, entre la construcción y la reconstrucción¹³, entre la unidad y la pluralidad, entre la plenitud y lo incompleto, entre el cierre y la apertura, entre la inclusión y la exclusión, entre lo propio y lo extraño.

La radicalidad y la complejidad inherentes a los contextos de «pluralismo», entendido éste en todas sus facetas (bien se trate de pluralismo jurídico, cultural, religioso, político o epistemológico), consiste precisamente en la recíproca aceptación de aquéllos como tales, es decir, en la toma de conciencia de la existencia de varias y diferentes concepciones y universos intelectuales, filosóficos, epistemológicos, morales, culturales, normativos y jurídicos, los cuales no solamente pueden llegar a ser heterogéneos entre sí, sino además contrapuestos y mutuamente excluyentes. Dicha aceptación,

¹¹ Véase, por ejemplo, EDGAR MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, París, ESF, 1990.

¹² EDGAR MORIN, *op. cit.*, p. 22.

¹³ En este sentido argumentativo, RAÚL FORNET-BETANCOURT ha propuesto la «desculturización» del concepto de cultura, es decir, «desculturizar» la noción de cultura, «entendiendo por ello la deconstrucción de las definiciones al uso que fijan demasiado rápido los patrones de una cultura y que son muchas veces manipuladas por los grupos sociales dominantes en una cultura para sacralizar ciertas tradiciones como las «propias» y excluir otras como «inauténticas», en «Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la Globalización. Una introducción», en RAÚL FORNET-BETANCOURT (Ed.) *Culturas y Poder*, Bilbao, Editorial Desclée, 2003, p. 23.

a su vez, genera una tensión permanente e inevitable en los diferentes contextos de pluralismo. Ya que la propia existencia de universales contrapuestos¹⁴ y mutuamente excluyentes es –como ha señalado Panikkar– la condición *sine qua non* de una situación de pluralismo¹⁵. Por ello, el concepto de pluralismo no se debe contraponer a la existencia de conceptos universales, ya que cada cultura, por ejemplo, tiene sus propios fundamentos universales; ahora bien, el pluralismo ha de oponerse a la ilegítima universalización, descontextualización e instrumentalización de unos conceptos universales, en detrimento (y marginación) de otros diferentes, porque esto implica en la práctica una situación de imperialismo cultural y de rechazo, por lo tanto, a cualquier situación de pluralismo.

El paradigma del pluralismo se opone, pues, radicalmente al paradigma monista y a todo tipo de fundamentalismo, absolutismo, etnocentrismo o dogmatismo cultural y, por lo tanto, a toda falsamente pretendida «cultura universal» o «global», que sería aquella que ilegítimamente intenta hablar en nombre de toda la humanidad, traspasando los límites de su propia legitimidad y de su propio contexto real de referencia, e imponiendo, consecuentemente, sus propios y unilaterales fundamentos éticos y estéticos de carácter universal, como mecanismos de homologación y de dominación cultural. Evidentemente, toda cultura tiene el derecho a interpretar el mundo a su manera, pero esto no le otorga también el derecho a reducirlo a su única visión. Por esta razón, el pluralismo implica siempre una constante tensión de perspectivas diversas y, en ocasiones, contrapuestas y mutuamente excluyentes.

Desde un punto de vista epistemológico, cualquier paradigma monista ha sido construido siempre en base a una ficción inexistente, a un mito o a una ilusión idealista, a un «como si» formal, mediante el cual lo que existe realmente es la pretensión de una dominación o imposición ideológica única. Además, a dicho paradigma se le dota ideológicamente de un *cartesiano* carácter de validez universal y objetiva, pero sin que exista

¹⁴ Terminología frecuente y magistralmente utilizada por RAIMUNDO PANIKKAR, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1990, pp. 106 y ss.

¹⁵ Sobre la radicalidad del paradigma del pluralismo, véase más ampliamente, MARÍA JOSÉ FARIÑAS DULCE, *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*, Madrid, Ed. Dykinson, 2000, pp. 45 y ss. Y, desde una perspectiva histórica, sobre la formación del paradigma del pluralismo jurídico en las doctrinas sociológicas clásicas, véase, ANDRÉ-JEAN ARNAUD y MARÍA JOSÉ FARIÑAS DULCE, *Sistemas Jurídicos: Elementos para un análisis sociológico*, Madrid, Universidad Carlos III-BOE, 1996, primera parte.

una correspondencia con la realidad radicalmente plural y diversa; y ello, porque la unidad (monista) tan sólo ha sido concebida por el universalismo racionalista occidental, ocultando y marginando la diversidad. Por lo tanto, la ficción fundacional, en dicho paradigma, deja de cumplir una legítima función heurística e instrumental del conocimiento, para desarrollar una ilegítima función ideológica, en el momento en el que se reifica y se le atribuye erróneamente un carácter de realidad¹⁶, pretendiendo que pueda llegar a cumplir una función meramente descriptiva y analítica de la realidad. Es decir, se intenta presentar como un hecho real, algo que simplemente se ha elaborado como una construcción ideológica.

Sin embargo, el paradigma del pluralismo se construye siempre en base a la coexistencia real y simultánea de una pluralidad de sistemas (una *polisistemia simultánea*¹⁷), bien sean culturales, éticos, religiosos, jurídicos, epistemológicos... Además todos y cada uno de ellos se fundamentan en sus propios universales diferentes, desiguales e, incluso, contrapuestos entre sí, bien sean culturales, éticos, estéticos, filosóficos o normativos o jurídicos. Es decir, el paradigma del pluralismo se construye sobre un fenómeno real y general, cual es la radical pluralidad y diversidad, que ha caracterizado social e históricamente a los grupos sociales y a los seres humanos¹⁸. Esto es, la variedad y complejidad estructural de lo real desarrollado en sus propios contextos del tiempo y del espacio.

Por ello, las situaciones de pluralismo generan, siempre e inevitablemente, una tensión de perspectivas diferentes, es decir, tensión y complejidad entre identidades desiguales y sistemas diferentes. Ahora bien, esto no quiere decir que las situaciones reales de pluralismo sean situaciones que deban resolverse o solucionarse, lo cual supondría tanto como eliminar los propios contextos del pluralismo. Es decir, supondría imponer unos universales sobre otros o abdicar de nuestros propios universales, mediante procesos de asimilación, aculturación, dominación o marginación de aquellos

¹⁶ En el ámbito del pensamiento del positivismo jurídico, la teoría de Hans Kelsen representa la construcción «ficticia» más perfecta jamás realizada; una especie de «utopía» fantástica; véase al respecto MARÍA JOSÉ FARIÑAS DULCE, «La ficción en la Teoría Jurídica de Hans Kelsen», en *Revista Crítica Jurídica*, núm. 18, 2001, pp. 99-106.

¹⁷ Sobre este concepto, véase más ampliamente ANDRÉ-JEAN ARNAUD y MARÍA JOSÉ FARIÑAS DULCE, *Sistemas Jurídicos: Elementos para un análisis sociológico*, cit., pp. 281 y ss.

¹⁸ Por ejemplo, desde el ámbito de la antropología jurídica, se ha puesto de manifiesto que el derecho no es un privilegio de las sociedades modernas, sino que toda sociedad conoce y crea derecho, y que, en este sentido, «el pluralismo jurídico es, pues, un fenómeno universal»: NORBERT ROULAND, *L'Antropologie Juridique*, París, P.U.F., 2.^a ed., 1995, p. 125.

elementos de diferencia, que no se adecuan o domestican en el modelo cultural, normativo e ideológicamente dominante. Por el contrario, los diferentes contextos de pluralismo han de asumirse recíprocamente y reconocerse como tales, porque la ontológica pluralidad y diversidad de la naturaleza humana y de los grupos sociales ha sido ya puesta de manifiesto reiteradamente por antropólogos, sociólogos, sociosemióticos, historiadores y biólogos, desmitificando de esta manera la pretendida existencia metafísica de una supuesta «naturaleza humana universal».

Y, precisamente, aquí encontramos la auténtica razón, por la cual el pluralismo no ha de ser entendido como el resultado de un proceso de fragmentación social sin más, sino como la cualidad, que caracteriza a la realidad misma y que es el resultado de diferentes procesos socio-históricos de interpolación, de permeabilidad y de comunicación mutua entre varias realidades culturales diferentes. Por ello, el reconocimiento jurídico y político del *pluralismo* no fragmenta a la sociedad, ni genera falta de cohesión o de integración social, sino que ha de comunicar e integrar solidariamente a *todos* en los mismos vínculos sociales democráticos, a la vez que pone de manifiesto la necesaria interpolación histórica entre las diferencias culturales, así como la toma de conciencia de la constante falta de plenitud y la necesaria apertura de las mismas.

Además, no deberíamos olvidar, que la negación o marginación de los pluralismos y de las diversidades genera una tendencia hacia el fundamentalismo, bien sea de signo político, económico, ideológico, religioso o cultural, lo cual conlleva, inevitablemente, la aparición estructural de conflictos sociales, religiosos y/o políticos difíciles de resolver. Porque en realidad todo tipo de fundamentalismo, sea del signo que sea, tiene siempre su origen en la amenaza de un temor irracional al pluralismo y a la diferencia.

Por todo ello, el contexto de pluralismo no debe considerarse simplemente como una meta a alcanzar, sino en principio como una situación compleja y tensa con la que convivir; y para ello se hace necesaria la creación de vías institucionales políticas, económicas y jurídicas para gestionar las diferentes situaciones de pluralismo y de identidades diversas. Pero también es necesario el previo reconocimiento solidario y recíproco de la pluralidad y la diversidad, así como la aceptación democrática de las diferencias en pie de igualdad, ya que la aceptación de la contextualidad cultural ha de basarse en los principios de la solidaridad comunitaria y de la reciprocidad.

4. EL DIÁLOGO INTERCULTURAL COMO PROYECTO HERMENÉUTICO

Ahora bien, dicha gestión pública e institucional de los contextos de pluralismo pasa necesariamente por un discurso dialógico en las estructuras comunitarias de las sociedades democráticas, es decir, por el diálogo entre las diferencias o el diálogo intercultural¹⁹ o transcultural en una dimensión de paridad. Este discurso dialógico se plantea aquí como un proyecto filosófico y hermenéutico, en el sentido propuesto por Gadamer, es decir, como un proceso de comprensión de la «alteridad»²⁰, a la vez que como un proceso de aceptación del «otro» en el mismo plano de igualdad, de solidaridad y de reciprocidad, más allá de la simple tolerancia pasiva o del respeto formal, que no ocultan más que una situación de superioridad cultural y de intransigencia. Porque, no debemos olvidar, que quien quiere comprender debe estar dispuesto a que los «otros» (es decir, «la alteridad de los otros textos», parafraseando a Gadamer) puedan libremente decir algo; y, para conseguir esto, es necesario darles la misma oportunidad de expresarse, es decir, la igualdad democrática en el uso de la palabra (la *isegoría*). Tampoco podemos olvidar, que sin la recíproca aceptación de los «otros» como iguales a «nosotros», el discurso dialógico es difícil de llevar a la práctica. Por todo ello, el diálogo intercultural no ha de plantearse como una meta final a alcanzar, sino como un proceso abierto y sin fin, mediante el cual se haga posible la convivencia desde y en el pluralismo.

El diálogo se presenta, pues, como la forma más patente de efectuar una comprensión, removiendo los obstáculos que se nos plantean, en el momento en que tenemos que comprender los universales (o los fundamentos últimos) de las «otras» culturas o de las otras identidades desde los universales (o los fundamentos últimos) de «nuestra» propia cultura o nuestra propia identidad, pero sin caer en mecanismos de dominación o de superioridad cultural. Por eso, para realizar un verdadero contexto de diálogo, hemos de aceptar que el diálogo ha de plantearse sobre los propios universales contrapuestos en los diferentes contextos históricos del pluralismo, aun a riesgo de la propia ruptura de aquél y con una finalidad de integración *transcultural*. De lo contrario, el diálogo intercultural versa-

¹⁹ Sobre los supuestos filosóficos del diálogo intercultural, véase, entre otros, RAÚL FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la Filosofía*, cit., pp. 211-217.

²⁰ HANS-GEORG GADAMER, *Das Erbe Europas*, Frankfurt am M., Suhrkamp Verlag, 1989, pp. 35 y ss.

ría sólo sobre circunstancias más o menos anecdóticas, dando lugar a una suerte de *multiculturalismo*, que, en el mejor de los casos, sigue imponiendo un modelo cultural único y monolítico, el cual encubre una superficial yuxtaposición o adición de la multipluralidad y de la diversidad cultural o, incluso, un estéril sincretismo cultural. Parafraseando a Gadamer, de nuevo, diríamos que, para comprender la «alteridad» de otros textos o para comprender la identidad de otras culturas o filosofías, es necesario dejar de lado nuestros propios universales, con la finalidad de poder comprender a las otras identidades culturales en sus propios contextos históricos y sociales²¹, es decir, en el marco de sus propios universales contextualizados. Y, en este punto, precisamente, se encuentra de nuevo la radicalidad del proyecto filosófico del diálogo intercultural y de la propuesta de la propia filosofía intercultural.

Ahora bien, para conseguir este contexto de diálogo, se hace necesario, desde el punto de vista político y jurídico, poner en marcha políticas de reconocimiento recíproco de los derechos de las diferencias en su particularidad o de los derechos de los grupos culturalmente diferenciados, a la vez que instrumentos y acciones jurídicas, mediante las cuales las diferentes culturas y las diferentes identidades sociales, étnicas, políticas, religiosas, de género o sexuales puedan gestionar y preservar su propia identidad, tanto desde un punto de vista político, religioso, social y cultural, como también desde una perspectiva económica²². Por otra parte, solamente, este tipo de acciones jurídicas y políticas permitirían corregir los contextos de desigualdad y las asimetrías económicas, culturales y de poder, que existen actualmente en nuestro mundo globalizado y que impiden la realización de un auténtico proyecto plural y dialógico. Además, este tipo de acciones jurídicas y políticas posibilitan la integración intercultural, es decir, la integración *entre* los supuestamente *diferentes*; o, lo que es lo mismo, la interpolación y la comunicación entre las diversidades culturales; solamente este tipo de medidas puede evitar la marginalización y, consecuentemente, la radicalización de las diferencias culturales.

²¹ HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y Método*, traducción castellana de A. Agud Aparicio y R. De Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 7.ª edición, 1977, p. 476.

²² Sobre el reconocimiento de los derechos de los grupos diferenciados en general o del igual derecho de todos a ser diferentes, véase MARÍA JOSÉ FARÍNAS DULCE, *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*, cit., pp. 49 y ss., y la bibliografía allí citada.

Por ello, la diferencia, en cuanto elemento de identidad de los seres humanos, ha de cobrar sentido y relevancia también en la esfera pública²³ y ha de convertirse en una nueva categoría política, jurídica y social. Sólo así se podrá conseguir la comunicación y la comprensión mutua y recíproca entre los diferentes pluralismos y entre las diferentes culturas, pudiendo, entonces, alcanzar un nuevo tipo de universalismo, es decir, un universalismo no planteado como un *a priori*, sino como un universalismo *a posteriori*; o lo que es lo mismo, el «universalismo del reconocimiento recíproco»²⁴ o la «universalidad del cosmopolitismo»²⁵, que es aquel que reconoce y acepta la validez moral y política de las diferencias y de los pluralismos culturales.

Finalmente, creo que el diálogo intercultural como tarea hermenéutica y como proceso abierto aporta una vía alternativa a la disyuntiva a la que nos ha condenado siempre el pensamiento racionalista occidental, a saber: la oposición ontológica entre la lógica dogmática y vacía del universalismo antidiferencialista y la lógica particularista del relativismo ético y moral o, dicho en otros términos, la oposición entre las dos grandes ideas de la Ilustración, esto es, el triunfo de lo «universal» y la resistencia de lo «particular». Dicha disyuntiva nos ha planteado siempre la paradoja de un falso dualismo o una estéril dialéctica de elementos contrarios, cuales son: la «unidad» y la «diferencia». A su vez, en base a dicha dialéctica, la cultura occidental moderna se ha visto condicionada a desenvolverse en dos direcciones contrapuestas: o bien, a alcanzar la unidad mediante el presupuesto epistemológico de la *reductio ad unum*, intentando marginar, ocultar, reducir o inferiorizar las diferencias y las diversidades, que pudieran amenazar a aquélla; o bien, a pretender ontologizar, absolutizar y sacralizar las diferencias por sí mismas de forma exclusiva y excluyente, siendo incapaces entonces de conseguir un punto de unidad²⁶, de encuentro o de diálogo.

²³ Propuestas realizadas, por ejemplo, por AMY GUTTMANN, «Introducción», en CHARLES TAYLOR, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, México, FCE. (traducción castellana de M. Utrilla), p. 14.

²⁴ Cfr. PIETRO BARCELLONA, *Postmodernidad y Comunidad*, Madrid, Ed. Trotta, 1990, p. 85.

²⁵ BOAVENTURA de SOUSA SANTOS, *La Globalización del Derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, ILSA, 1998, pp. 208-209.

²⁶ EDGAR MORIN y MASSIMO PIATTELLI-PALMARINI, «La unidad del hombre como fundamento y aproximación interdisciplinaria», en AA. VV., *Interdisciplinariedad y Ciencias Humanas*, cit., pp. 188 y ss., exponen claramente este «paradigma disyuntivo», en base al cual se opone necesariamente «una unidad sin diversidad y una diversidad sin unidad».

Ahora bien, en mi opinión, esta disyuntiva más bien se debería plantear ahora en otros términos: o bien, en primer lugar, la lucha social y política por el reconocimiento recíproco y por el desarrollo del derecho a las propias identidades culturales, es decir, el igual derecho de todos a la diferencia²⁷ dentro de unos mismos esquemas democráticos, igualitarios y participativos, esto es, el igual derechos de *todos a ser* y manifestar su diferencia y su identidad; o bien, en segundo lugar, la «aculturación» de nuevo en un modelo único de progreso y de cultura (imperialismo cultural), que se impone y se auto justifica como universal y de validez objetiva, pero que ha implicado e implica en la práctica dominación e imperialismo cultural, económico y político, a la vez, que marginación y exclusión de la diversidad y de la pluralidad²⁸.



²⁷ Sobre mi propuesta del igual derecho de todos a la diferencia, bajo los mismos principios democráticos e igualitarios, véase MARÍA JOSÉ FARIÑAS DULCE, *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*, cit., pp. 49 y ss.

²⁸ Sobre el planteamiento de esta disyuntiva, véase más ampliamente MARÍA JOSÉ FARIÑAS DULCE, *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la «actitud postmoderna»*, Madrid, Ed. Dykinson, 1997, pp. 23 y ss.