

GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL Y ANTROPODIVERSIDAD: (TRES) PROPUESTAS PARA PROMOVER LA PAZ Y EL DIÁLOGO INTERCULTURAL*

Antoni Jesús Aguiló Bonet

Universitat de les Illes Balears

Resumen.- Partiendo de la definición de la globalización neoliberal como un localismo occidental portador de una nueva modalidad de imperialismo cultural, el objetivo principal de este artículo es el de realizar un análisis crítico-descriptivo de tres planteamientos que, aunque presentan diferencias en sus contenidos y estilo, tratan de afrontar los riesgos que el imperialismo cultural implica para la diversidad humana. Estas propuestas son: la ética mundial de Hans Küng, la traducción intercultural de Boaventura de Sousa Santos y la actitud crítico-escéptica de Michel de Montaigne.

Palabras clave.- *Globalización neoliberal, imperialismo cultural, diversidad cultural y humana, diálogo intercultural, ética mundial, hermenéutica diatópica, juicio escéptico*

Abstract.- Departing from the definition of neoliberal globalization as a western localism that contains a new form of cultural imperialism, this paper aims at making a critical and descriptive analysis of three approaches that, despite their differences in content and style, seek to address the risks that neoliberal globalization involves for human diversity. These proposals include: the global ethics of Hans Küng, the intercultural translation of Boaventura de Sousa Santos and the critical and skeptical attitude of Michel de Montaigne.

Keywords.- *Neoliberal globalization, cultural imperialism, cultural and human diversity, intercultural dialogue, global ethics, diatopical hermeneutics, skeptical judgment*

Introducción: globalización neoliberal e imperialismo cultural

En un breve artículo titulado «Diversidad cultural y globalización», la filósofa del derecho María José Fariñas Dulce se mostraba preocupada por la inquietante y actual presencia de un «nuevo tipo de imperialismo cultural» impulsado por determinados poderes privados globales, en concreto por el poder político privado de las grandes corporaciones empresariales transnacionales. Ajustando más su punto de mira, la profesora Fariñas carga de manera crítica contra la globalización neoliberal, a la que califica, con toda contundencia, como una ideología «excluyente y totalizadora» que supone un serio peligro para la «protección de la diversidad cultural del mundo» (Fariñas, 2005). En estrecha relación con ello, la filósofa política estadounidense Iris M. Young (2000: 86 ss.), en un intento de describir las múltiples «caras de la opresión» que en las sociedades contemporáneas atenazan a los grupos sociales más vulnerables, incluye entre ellas el imperialismo cultural. Éste, de manera general, puede definirse como la universalización de la experiencia y de la cultura de un grupo dominante, que poco a poco van siendo naturalizadas y elevadas a la categoría de norma general. De esta manera, las pretensiones de universalidad del grupo dominante impiden el reconocimiento de otras formas legítimas en las que se manifiesta la alteridad humana. En los territorios en los que arraiga, el imperialismo cultural impone un monopolio autoritario del saber, del ser y del poder. El imperialismo cultural está regido por una *razón metonímica* (Santos, 2003a: 739 ss.; 2005a: 155 ss.) de naturaleza indolente, arrogante y reduccionista que, tomando la parte por el todo, expresa su propia y particular experiencia como la experiencia representativa del conjunto de la humanidad. Como se desprende de esta lógica, las manifestaciones de imperialismo cultural están acompañadas de procesos de globalización mediante los cuales un determinado particularismo es universalizado e impuesto como la única y válida cosmovisión a la hora de explicar y entender el mundo. El resto de culturas, al servirse de patrones socioculturales de interacción que no son los hegemónicos, son, por el contrario, construidas y estereotipadas automáticamente como lo «otro», lo «diferente», lo «incivilizado», lo «atrasado» y, en virtud de ello, lo «inferior».

En sintonía con esto, el sociólogo estadounidense James Petras (1986, 2000), tratando de establecer un vínculo entre el fenómeno imperialista y la globalización neoliberal, habla en sus contribuciones teóricas de la existencia de un imperialismo contemporáneo cuyo principal agente ejecutor es Estados Unidos. Cronológicamente, el momento álgido del nuevo imperialismo ejercido por la potencia estadounidense comprende desde la caída del Muro de Berlín, en noviembre de 1989, hasta los últimos años de la Administración de George W. Bush (2000-2008), cuando, por diferentes y múltiples motivos, se produce la crisis de la hegemonía mundial estadounidense, actualmente enmarcada en el contexto de la actual crisis económica y financiera global. Para Petras (2000: 246), la globalización neoliberal, el proyecto político e ideológico dominante puesto en funcionamiento desde las últimas décadas del siglo XX, constituye la manifestación más reciente del imperialismo occidental. Los análisis de Petras relacionan el imperialismo contemporáneo con el surgimiento del Nuevo Orden Mundial que en la década de 1980 diseñaron Ronald Reagan y Margaret Thatcher y que se consolidó en el año 2000, con la todavía hoy sospechosa victoria electoral de George W. Bush. Durante estas décadas, bajo la orientación de los principios ideológicos del neoliberalismo, se producen una serie de cambios y transformaciones en la estructura del capitalismo, tales como la división internacional del trabajo, el desmantelamiento del Estado de Bienestar, la adopción de dinámicas basadas en la privatización, la liberalización, la flexibilización y la desregulación de mercados nacionales, la creciente importancia económica y política del sector financiero y la sacralización de los derechos de propiedad privada individual. Para Petras, imperialismo y globalización capitalista neoliberal son, por tanto, dos hechos inseparables, pues la globalización neoliberal no es, como sostienen algunos de sus defensores, una etapa más en la evolución histórica natural del capitalismo, sino la manera de referirse a la hegemonía mundial de los valores y las políticas imperialistas neoliberales.

Dando continuidad a la interpretación del imperialismo contemporáneo, el geógrafo social David Harvey (2004: 39) también habla en sus trabajos de una forma reciente de imperialismo que llama «imperialismo capitalista». Está caracterizada por la convergencia de dos lógicas diferentes de poder, aunque entrelazadas de manera compleja: la lógica capitalista y la lógica territorial. La primera, imperante, se refiere a los procesos de acumulación por medio de los cuales flujos de poder económico atraviesan el espacio y el tiempo de diversas áreas geográficas. La segunda tiene que ver con el conjunto de estrategias ideológicas, políticas, diplomáticas y militares que los Estados utilizan para satisfacer sus intereses y preservar o aumentar su hegemonía en el sistema mundial. Harvey (2004: 116 ss.) analiza la dinámica de funcionamiento del imperialismo capitalista desde el fenómeno que llama «acumulación por desposesión», el proceso a través del cual el capital privado favorece su expansión global mediante nuevos y antiguos métodos para difundir la violencia, la explotación, el pillaje, el fraude y la subordinación. La mercantilización del conocimiento tradicional, la privatización de los derechos sociales y de los bienes públicos comunitarios, como la tierra y el agua, la financierización de la economía y la redistribución estatal desigual son los rasgos básicos de la acumulación capitalista por desposesión.

La cuestión de fondo sobre la que, desde diferentes perspectivas, estos teóricos reflexionan es el impacto negativo que sobre la diversidad cultural y humana provocan determinados productos, identidades y valores locales que se globalizan con éxito: el fenómeno que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2001: 71; 2005a: 275) conceptualiza como *localismo globalizado*. Al traspasar sus demarcaciones territoriales y temporales de referencia, penetrando e instalándose cómodamente en una cultura¹ local receptora, los localismos globalizados significan para ella una amenaza de adulteración, transformación y, en el peor de los casos, de destrucción. Un localismo que logra globalizarse con éxito es definido, de hecho, de modo negativo y muy gráfico, como un «proceso cultural mediante el cual una cultura local hegemónica se come y digiere, como un caníbal, otras culturas subordinadas» (Santos, 1998a: 202). Lejos de darse una intercambio simbólico en pie de igualdad entre culturas diferentes, los localismos globalizados conllevan, por el contrario, la puesta en marcha de procesos de localización cultural, de exotización y folclorización de la cultura local subordinada, que es

¹ Por «cultura», siguiendo los parámetros interpretativos del interaccionismo simbólico del antropólogo estadounidense Clifford Geertz (1995: 20), entiendo un conjunto de «tramas de significación» urdidas por los seres humanos en sus relaciones y contextos cotidianos. Desde esta concepción simbólica, la cultura se refiere a un «esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida» (Geertz, 1995: 88).

confinada al ámbito de lo particular y local, mientras que la cultura que logra globalizarse se mueve en la escala de lo universal. Además de inferiorización, los procesos de localización suelen implicar el desperdicio y la pérdida parcial o total de los conocimientos, experiencias y formas de vida no hegemónicas de las culturas subordinadas, que quedan atrapadas en una red de relaciones de poder políticas, sociales, económicas y culturales. A la cultura que padece la imposición de un localismo globalizado no sólo se le impide ser y desenvolverse por sí misma, sino que también se la silencia, se la priva del derecho a hablar y a expresarse libremente, fracasando cualquier posibilidad de establecer diálogos interculturales simétricos. Muchas veces, debido a la opresión ininterrumpida de la que han sido víctimas, las culturas subordinadas no tienen nada que decir, ya que han sido gravemente descaracterizadas, y si aún les queda algo, no saben cómo decirlo, viéndose abocadas a un inquietante silencio: «Una construcción que se define como síntoma de un bloqueo, de una potencialidad que no puede ser desarrollada» (Santos, 2003b: 32). Los localismos globalizados, en síntesis, encierran a la cultura que los sufre en una dinámica homogeneizadora que perjudica su idiosincrasia. A este hecho se refiere Eduardo Galeano (2004: 59) cuando en uno de sus poemas escribe que las culturas subalternizadas, desde el punto de vista de la cultura hegemónica, «no profesan religiones, sino supersticiones. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino folklore».

En la actualidad, el conjunto de localismos occidentales más potente y mundialmente globalizado es la globalización neoliberal, también llamada, de manera sinónima, *globalización hegemónica* o *globalización desde arriba* (Santos, 2001: 76; 2005a: 281). A partir de las observaciones preliminares hasta aquí hechas, puede entenderse que la globalización neoliberal entraña una nueva forma de imperialismo epistemológico y cultural. Se trata de la presencia de una ideología neocolonial que, expresándolo en términos breves y filosóficos, significa la ausencia de pensamiento sobre la alteridad, que se ve sometida a un proceso de reducción a un mero objeto de uso y abuso. Tal y como escriben algunos teóricos críticos de las ciencias sociales:

«La producción de Occidente como forma de conocimiento hegemónico exigió la creación de un Otro, constituido como un ser intrínsecamente descalificado, un repositorio de características inferiores con relación al saber y al poder occidentales y, en razón de ello, disponible para ser usado y apropiado» (Santos, Meneses y Nunes, 2004a: 24).

En lo que concierne a las culturas y a la diversidad humana, el imperialismo de la globalización neoliberal asume el presupuesto según el cual hay una sola cultura a globalizar, tratando de imponer —incluso por la fuerza de las armas, si es necesario— al resto de culturas sus criterios etnocéntricos y autorreferenciales. En cualquiera de sus formas y manifestaciones históricas, el imperialismo cultural entraña en lo más hondo de sí la creencia según la cual hay formas correctas y formas desviadas, incorrectas o «prohibidas» de humanidad. Considera que hay culturas superiores y culturas inferiores, culturas centrales y periféricas, culturas avanzadas y atrasadas, entre otras clasificaciones jerárquicas y discriminatorias. Por medio de una falsa y metonímica universalidad que encubre un particularismo occidental, la globalización neoliberal atribuye e impone al resto del mundo sus propios productos, valores y estilos de vida. Capitalismo global, consumo irresponsable, individualismo posesivo, darwinismo social, afán y acumulación ilimitada de lucro, retórica del progreso y de la defensa de los derechos humanos, modernización tecnológica, democracia representativa liberal, apropiación de los bienes públicos naturales y «McDonalización de la sociedad»² son algunos de los principales localismos diseminados *urbi et orbi* por la globalización hegemónica.

Este hecho comporta una seria amenaza de agresión para el reconocimiento de las múltiples, diferentes e infinitas formas antropológicas en las que se expresa la condición humana, aquello que con un neologismo llamo *antropodiversidad*. La idea clave que encierra el concepto de «antropodiversidad» es que la inagotable variedad humana, como tal, es un hecho valioso, merecedor de reconocimiento político, social y académico. Frente a aquellas posturas estériles e intransigentes que creen disponer del monopolio universal de lo humano, la

² Con esta expresión, el sociólogo estadounidense George Ritzer (1996: 15) se refiere al «proceso mediante el cual los principios que rigen el funcionamiento de los restaurantes de comida rápida han ido dominando un número cada vez más amplio de aspectos de la sociedad norteamericana, así como de la del resto del mundo». Estos principios son la eficacia, la previsibilidad, el cálculo y el control, que se han ido extendiendo a otros ámbitos de la vida, como la educación, la salud, la política, el trabajo o el mundo del ocio.

antropodiversidad reivindica la pluralidad de la vida humana y la riqueza que supone la ausencia de una única forma de ser humano.

Sobre la base de las afirmaciones anteriores, resulta obvio que las formas dominantes de globalización colisionan frontalmente con la cosmovisión y los modos de vida por los que se rigen muchos pueblos, como las comunidades indígenas. Valores comunitarios como la solidaridad, el compañerismo y el respeto a los espíritus protectores la naturaleza, sobre los que se articula la sociedad mapuche, por poner un ejemplo, son radicalmente incompatibles con la lógica neoliberal de la competencia y la sacralización del libre mercado. Al internarse en el bosque, el mapuche tiene que pedir permiso a los espíritus guardianes y mostrarse agradecido por permitirle cortar un poco de leña o extraer frutos de los árboles. Estas costumbres, desde de los criterios economicistas de la globalización capitalista neoliberal, no tienen importancia ni valor económico alguno.

La globalización hegemónica no asimila bien la antropodiversidad. La existencia de localismos globalizados y de culturas subalternizadas es un hecho empírico revelador de que la diversidad cultural y humana, en el marco de la globalización capitalista neoliberal, está atravesada por la desigualdad y la dominación. En este contexto, se hace urgente y necesario comprometerse con ideas, proyectos y orientaciones éticas y epistémicas críticas que no ignoren ni supriman la antropodiversidad, que no reduzcan las diferencias y apuesten por la celebración de diálogos interculturales poscoloniales, flexibles y abiertos en el que estén representados democráticamente todos los intereses, valores y necesidades de los participantes, de forma que, respetando sus diferencias, sean tratados como iguales, abriendo la oportunidad de construir juntos una convivencia más justa y pacífica.

El objetivo principal de este artículo es el de realizar un análisis crítico–descriptivo de tres planteamientos teóricos que contienen propuestas concretas para tratar de afrontar las amenazas que la globalización neoliberal supone para la diversidad antropológica y promover su reconstrucción desde una óptica más democrática e intercultural. Son tres enfoques con orígenes y tradiciones académicas distintas, la teología, la sociología y la filosofía, hecho que sirva de muestra de la pluralidad ideológica y disciplinar que aquí se persigue. Los enfoques seleccionados son: la ética mundial del teólogo Hans Küng, el trabajo de traducción intercultural del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos y el escepticismo crítico del filósofo francés Michel de Montaigne. El primero ha adquirido relevancia notable por ser una de las propuestas universalistas más recientes planteadas como fundamento del diálogo intercultural, llegando incluso a captar el interés de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), organismo al que Küng asesora. El segundo constituye una propuesta contextual que, sin caer en el relativismo, rechaza el universalismo y el esencialismo éticos en pro de la construcción dialógica y parcial de cadenas de inteligibilidad entre culturas y movimientos sociales, dando la oportunidad de incorporar la voz de los vencidos que luchan por una globalización alternativa. El tercero y último enfoque, más que como una propuesta teórica sistemática, se toma como ejemplo necesario de actitud positiva y conciliadora ante la antropodiversidad.

Ética mundial y diálogo intercultural

Desde la década de 1990 y hasta la actualidad, uno de los mayores empeños intelectuales del reputado teólogo católico Hans Küng es el de configurar un nuevo modelo de relaciones internacionales capaz de responder a la multiplicidad de retos que plantean los procesos de globalización, contribuir a la construcción de la paz mundial y promover el diálogo intenso y respetuoso entre culturas y países. En 1995, gracias a la donación de importantes recursos económicos por parte del conde Karl Konrad von der Groeben, fue posible la creación de la Fundación Ética Mundial, presidida por el propio Küng, cuya sede fundacional se encuentra en la localidad alemana de Tubinga, aunque también cuenta con extensiones en otros países del mundo, como Suiza, Holanda, Austria, México y Colombia. Según informa en su página web oficial,³ la Fundación Ética Mundial tiene entre sus principales objetivos la promoción de los procesos de comunicación y entendimiento intercultural e interreligioso que la ética mundial exige.

³ <<http://www.weltethos.org/>>

El proyecto de una ética mundial surge y se justifica, según Küng, ante la urgente necesidad de establecer una base ética común duradera y consistente que permita colaborar en la solución de los problemas sociales y políticos que a escala local y global están a la orden del día, tales como la degradación ecológica planetaria, el incremento de las desigualdades sociales y económicas estructurales provocado por la globalización neoliberal, la corrupción política y moral generalizada, la violación sistemática y continuada de los derechos humanos y el ascenso de los fanatismos y los fundamentalismos religiosos, entre otros fenómenos. Bajo estas circunstancias, el teólogo suizo sostiene que la supervivencia del planeta en un marco de justicia y paz corre grave peligro a menos que se consolide una ética mundial —*Weltethos*— compartida a escala planetaria. A ella le atribuye la capacidad de orientar tanto las políticas públicas de los Estados como la praxis cotidiana de las personas y colectivos, pues por el contrario: «Sin moral, sin normas éticas universalmente obligantes, sin *global standards*, las naciones se van a ver abocadas, por decenios de acumulación de problemas, a una crisis colapsante, es decir, a la ruina económica, el desmoronamiento social y la catástrofe política» (Küng, 1991: 43).

Küng quiere aclarar que el proyecto de una ética mundial no es el producto de una construcción intelectual occidental exportable a otras sociedades, ni constituye una bella y megalómana ideación abstracta de carácter reduccionista que pone en peligro la antropodiversidad; tampoco se trata de un código ético definitivo, perfecto y absoluto capaz de alumbrar un esperanto ético universal. La ética mundial, más bien, es concebida fundamentalmente como una actitud práctica mundana encaminada a facilitar la convivencia pacífica entre seres humanos singulares y concretos, un *ethos* globalmente compartido que puede contribuir a desactivar la tesis belicista del choque civilizaciones anunciado por Huntington. Aunque alberga notorias aspiraciones de universalidad, dado que se le otorga dimensión transcultural al ser válida para todas las personas, la ética mundial asume una «universalidad relativa» (Küng, 1994a: 573), en el sentido que, si bien respeta las diferentes marcas socioculturales que constituyen la identidad individual y grupal, la ética mundial reconoce la existencia de un *núcleo ético común*: un conjunto de valores, normas, derechos y deberes fundamentales que van más allá de los diferentes hábitos y costumbres culturales y religiosos. La ética mundial de Küng puede contemplarse, de este modo, como una «ética de mínimos»⁴ (Cortina, 2001: 204) transculturales, ya que el comportamiento ético global que el teólogo plantea pretende convertirse en el marco ético transcultural y transreligioso en el que puede desarrollarse toda acción humana responsable, individual o social. La asunción de estas orientaciones éticas fundamentales exige un proceso de modificación de la actual conciencia colectiva mundial sobre la importancia vital de interiorizar estas pautas de conducta. De ser así, explica Küng, este hecho significaría la consolidación mundial de una actitud ética global, de manera similar a como se ha logrado conformar una cierta actitud común ante los desastres ecológicos y catástrofes como el hambre y la guerra.

Tal y como expone Küng, el establecimiento de principios éticos universales exige superar previamente una de las mayores dificultades que presenta la democracia representativa liberal. Se trata de la flagrante contradicción en la que, según el teólogo, incurriría el moderno Estado liberal de derecho al tratar de institucionalizar una determinada opción ética, pues éste se postula neutral e imparcial frente a la diversidad de concepciones del mundo:

«El Estado democrático, de acuerdo con su constitución, ha de respetar, proteger y fomentar la libertad de conciencia y religión, la libertad de prensa y reunión, y todo lo concerniente a los modernos derechos humanos. Sin embargo, este Estado no debería imponer un sentido o estilo de vida, ni prescribir legalmente ninguna clase de valores supremos o normas últimas, si quiere conservar su neutralidad de cosmovisión» (Küng, 1991: 45).

Al aceptar la supuesta «neutralidad de cosmovisión» del moderno Estado liberal de derecho, Küng está asumiendo y defendiendo de manera acrítica algunos de los principales supuestos del liberalismo político clásico, al contrario que lo que hacen planteamientos político-filosóficos críticos, como la tradición de pensamiento marxista, que denuncia la presencia de sesgos ideológicos e intereses de la clase social dominante en el aparato estatal. Küng cree que la clave para solucionar el problema de la convivencia tolerante entre diferentes cosmovisiones y entre distintos, e incluso opuestos, códigos morales en sociedades democráticas y

⁴ La ética de mínimos de Adela Cortina constituye, de manera sintética, el conjunto de valores y principios normativos ampliamente compartidos que forman los mínimos de justicia a los que una sociedad pluralista no está dispuesta a renunciar.

culturalmente pluralistas consiste en alcanzar un consenso fundamental sobre una serie de estándares éticos globales, valores vinculantes, principios irrenunciables y actitudes colectivas que, dada su relevancia, se superponen a las múltiples concepciones del mundo. La ausencia de este consenso fundamental impide el buen funcionamiento de las sociedades pluralistas articuladas en torno a principios liberales. Küng advierte que el consenso nunca será estricto o total, sino que debe entenderse como un consenso ético entrecruzado⁵ obtenido por medio de un diálogo constantemente renovado a través del cual los ciudadanos alcanzan acuerdos razonables.

Sobre la base de estas consideraciones, Küng opina que en la actualidad es posible hablar de la existencia de un consenso social de mínimos éticos sobre ciertos valores, deberes y derechos fundamentales: «Podemos hablar ya de una amplia *coincidencia*: sin un *consenso básico minimal* sobre determinados valores, normas y actitudes, resulta imposible una convivencia humana digna» (Küng, 1991: 46). El sentido de este consenso de mínimos éticos lo explica Küng a partir de tres premisas básicas. La primera afirma que la paz interna de una sociedad, pequeña o grande, presupone la voluntad común de resolver los conflictos sociales sin el recurso a la violencia. La segunda establece que el ordenamiento económico y jurídico de una sociedad presupone la voluntad colectiva de atenerse a un orden y respetar unas determinadas leyes. En tercer y último lugar, las instituciones políticas y sociales que sostienen y reproducen este ordenamiento presuponen la voluntad de aceptarlo, al menos de manera implícita.

Hechas estas consideraciones introductorias sobre el carácter y las aspiraciones generales del proyecto de ética mundial de Hans Küng, hay que señalar, entrando en su análisis, que uno de los principales focos de discusión que suscita es la cuestión de su fundamentación teórica. ¿Cuáles son los argumentos que justifican y apoyan, en último término, la adopción de un *ethos* mundial dialógicamente consensuado que necesita, por un lado, el establecimiento de principios éticos universales aceptables por cualquier persona, independientemente de su ideología, creencias y valores, y que exige, por el otro, la obligatoriedad incondicional — siempre y en cualquier caso— en el cumplimiento de sus principios?

La necesidad de buscar un fundamento teórico a la ética mundial que permita asegurar la obligatoriedad incondicional de los imperativos éticos lleva a Küng a plantearse un problema más amplio y de gran calado filosófico: la pregunta por el fundamento de la moral. Se trata, ciertamente, de una discusión densa que atraviesa la historia de la filosofía occidental. Muchos filósofos y corrientes de pensamiento han depositado su confianza en la razón humana como instancia fundamentadora de la moral; otros se han encontrado más cómodos otorgando este papel a los sentimientos morales, al placer o a la utilidad; también ha habido quien ha visto en la alteridad el fundamento filosófico de la moral y son muchos los que, como el propio Küng, brindan un modelo de fundamentación basado en categorías teológicas.

Para el teólogo, tanto el carácter finito de la vida humana como sus diferentes limitaciones, urgencias y necesidades impiden fundar incondicionalmente la exigencia ética. La obligatoriedad ética tampoco queda absolutamente garantizada sobre una naturaleza humana autónoma y abstracta, de manera que rechaza fundar la incondicionalidad de la acción ética en una ética puramente racional tipo Kant. Para Küng, el grado de obligatoriedad y la validez general logrado por las éticas racionales es muy relativo, ya que, a medida que se desciende de la abstracción de la norma al plano concreto de los hechos, las actitudes que esta ética puede promover —respeto a la vida humana y no humana, igualdad de género, disposición para la paz, por ejemplo— son cuestionadas, sobre todo cuando chocan con nuestros gustos, intereses, motivaciones y preferencias personales. En estos casos, cumplir con la obligatoriedad ética apelando solamente a la razón constituye para el agente moral una especie de «sacrificio» capaz de provocarle «dolor existencial» (Küng, 1991: 64). Ni la razón secular ni la ética laica están, por lo tanto, en condiciones de fundar el carácter absoluto y universal del deber ético, planteamiento que pone en evidencia la desconfianza de Küng en las capacidades racionales del humano a la hora de velar por cumplimiento efectivo de la responsabilidad ética. La ética, por el contrario, sólo puede asegurar la incondicionalidad de

⁵ El concepto de «consenso entrecruzado» —*overlapping consensus*— lo toma Küng del liberalismo político de John Rawls. Para el filósofo estadounidense, el consenso entrecruzado es el procedimiento ideal a través del cual los ciudadanos, a pesar de sus concepciones filosóficas y morales particulares, puedan llegar a establecer normas públicas generales que contribuyan a la convivencia pacífica, la estabilidad y el orden social. La idea es que el consenso solapado sobre las diferentes concepciones del bien permite obtener legitimidad pública sobre cuestiones políticas fundamentales.

sus principios si y sólo si remite a un orden metafísico capaz de proporcionar un sentido trascendente, es decir, si está fundada sobre un incondicional absoluto. De esta manera, la premisa que condensa el núcleo duro de su argumentación afirma que tan sólo lo incondicionado puede obligar incondicionalmente:

«Lo categórico de la pretensión ética, el incondicional “tú debes”, no puede fundamentarse en el hombre, en un hombre condicionado en todos los sentidos, sino únicamente en un *Incondicional*: en un Absoluto capaz de comunicar un sentido trascendente y que comprende y penetra al hombre concreto» (Küng, 1991: 74).

Como no podría ser de otra manera, Küng afirma que la existencia del incondicional absoluto sobre el que se funda la ética mundial no puede demostrarse racionalmente, pero que puede aceptarse, sin embargo, con una cierta confianza razonable, independientemente de los diferentes rasgos culturales con que se lo entienda. Para las tres grandes religiones proféticas, el judaísmo, el cristianismo y el islam, el principio que establece la incondicionalidad de los mandatos éticos se llama Dios o Alá.

En un intento de superar la distinción clásica entre ética autónoma y ética heterónoma, Küng considera que la autoridad trascendente de la que deriva la obligatoriedad ética no pone en peligro la voluntad, la autonomía ni la responsabilidad individual. Es más, sostiene que, al contrario de lo que pudiera parecer, «tal fundamento, solidez y orientación abren al hombre la posibilidad de un verdadero ser y actuar por sí mismo, le posibilitan la autonormatividad y la responsabilidad personal» (Küng, 1991: 75). Desde esta perspectiva, la ética teónoma que propone es el verdadero fundamento de la autonomía humana: «Sólo el vínculo con lo infinito proporciona al hombre la libertad frente a todo lo finito» (Küng, *ibid.*). La propuesta de fundamentación ética de Küng supone, en definitiva, un regreso inequívoco a la metafísica religiosa a la que durante el siglo xx le llovió críticas por doquier por parte de las grandes corrientes filosóficas contemporáneas: el positivismo, el marxismo, la filosofía analítica y algunas variantes del existencialismo.

La tesis de fondo sobre la que se sostiene el proyecto de ética mundial de Küng es que las diversas tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, en tanto que tienen la capacidad para relacionarnos con el incondicional del que habla el teólogo, son el vehículo privilegiado para fundar la obligatoriedad ética. Küng elige las religiones como interlocutoras preferentes y descarta tomar principios éticos universales incondicionales de la ciencia y la filosofía. La racionalidad científica y tecnológica ha sido muy cuestionada a partir de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo por los análisis críticos de los teóricos de la Escuela de Frankfurt. Sus investigaciones constituyen una brillante crítica del proyecto universalista y racionalista ilustrado que pone en evidencia las contradicciones a las que ha conducido la razón instrumental y la fe ciega en el progreso científico, que no equivale necesariamente a progreso humano. Inspirándose en este argumento, Küng (1991: 62) afirma que «el pensamiento científico-técnico moderno se ha revelado desde el principio como incapaz de *fundar* valores, derechos humanos y *cánones éticos* universales». La filosofía, por su parte, «ha encontrado siempre muchas dificultades en fundamentar una ética de obligatoriedad *general e incondicional*, realmente *practicable* por los estratos más amplios de la población» (Küng, 1991: 63). Küng critica que los modelos filosóficos de fundamentación de normas no van más allá de generalizaciones problemáticas o adoptan la forma de modelos pragmáticos abstractos para los ciudadanos de a pie. De manera más concreta, polemiza con la filosofía alemana de la década de 1980, discutiendo las posibilidades que el proyecto de ética discursiva de Apel y Habermas tiene para fundamentar principios normativos universales obligatorios e incondicionales.

Fiel a su intento de hacer de las religiones el fundamento de la ética mundial, Küng critica las teorías filosóficas y sociológicas que decretaban la muerte de Dios y proclamaban la decadencia pública del fenómeno religioso. Lo interesante del proyecto de Küng, en este sentido, está en el intento de rehabilitar e impulsar las religiones como agentes globales del cambio social y personal en una época en la que el fenómeno religioso es identificado muchas veces con el fundamentalismo, la violencia, la violación de los derechos humanos y otras perversiones de la religión. Para Küng, la dimensión religiosa no puede ser excluida de los análisis sociales contemporáneos. Se trata de una experiencia antropológica universal que pone de manifiesto un aspecto constitutivo de la vida humana. Y aunque resulta innegable que las religiones han sido, y siguen siendo, portadoras de una «crónica escandalosa» de sucesos que han provocado conflictos y sufrimientos indescriptibles —guerras, torturas, censuras y

persecuciones, entre otras crueldades—, no es menos cierto que también poseen una «historia de éxitos» (Küng, 1990: 295), la mayoría de las veces, afirma, desconocida. En virtud de ello, el análisis de Küng se centra en estos triunfos, concretamente en el que considera su principal logro: la intención ética emancipadora que las tradiciones religiosas comparten más allá de sus diferencias doctrinales e institucionales. Desde esta perspectiva, Küng (1991: 67) declara que, si se las entiende bien, las religiones pueden funcionar como «instrumento de liberación, de orientación al futuro y de fraternidad». Lejos de ser un muro de contención del progreso, como muchas veces lo han sido históricamente, las religiones también pueden actuar como un motor de reforma, tanto el plano psicológico individual como en el terreno social y político. Las religiones cuentan, según Küng, con dos grandes ventajas sobre otras formas de pensamiento. La primera es que a través de sus diferentes códigos dogmáticos y simbólicos —fiestas, mitos, ritos, entre otros— hablan con autoridad absoluta. La segunda es que tienen un poder de influencia masivo al aglutinar, de una forma u otra, en torno al ochenta por ciento de la población mundial, unos 4.800 millones de personas.

Küng condensa la contribución específica que las grandes religiones y tradiciones espirituales pueden aportar a la configuración de un *ethos* mundial en seis puntos fundamentales. El primero es el bien del ser humano. Todas las religiones, si se lo proponen, son capaces de procurar el bien, no sólo en el sentido de prestar apoyo emocional, consuelo y esperanza frente a los avatares y contingencias de la vida, sino también buscando en primer plano la defensa de la dignidad y el bienestar humano. El judaísmo y el cristianismo, por ejemplo, coinciden en el mandamiento de amar al prójimo; el Corán exhorta a sus fieles a la veracidad, la justicia y las buenas obras; el confucianismo reclama la preservación y armonía del ser humano con el cosmos, del mismo modo que el hinduismo exige el cumplimiento del *dharma*, el orden cósmico y social.

Las religiones transmiten, en segundo lugar, «máximas de humanidad»: valores, actitudes y exigencias éticas elementales que se expresan a través de preceptos de valor incondicional y de carácter no negociable. Küng sintetiza en cinco el número de imperativos éticos comunes: no matar, no mentir, no robar, no cometer actos deshonestos⁶ y, por último, honrar a los padres y amar a los hijos. En 1993, en el marco de la celebración del II Parlamento de las Religiones del Mundo, celebrado en Chicago (Estados Unidos), esta serie de preceptos éticos elementales fue reinterpretada y formulada en un lenguaje actualizado. Los participantes, entre ellos Küng, expresaron su consenso básico relativo a valores éticos vinculantes mediante la declaración formal titulada *Principios de una ética mundial* (AA.VV., 1994). Este consenso se concretó en dos grandes acuerdos. El primero, la aceptación común de una exigencia ética elemental, el llamado principio de humanidad, según el cual «todo ser humano debe ser tratado humanamente». El segundo, el compromiso de trabajar activamente a favor de cuatro orientaciones inalterables: a favor de una cultura de la no-violencia y el respeto por la vida humana y no humana; en pro de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo; a favor de una cultura de la tolerancia y una vida veraz; y, por último, a favor de una cultura de la igualdad de derechos y la cooperación entre sexos.

La tercera aportación de las religiones a la ética mundial es una razonable vía media equidistante tanto del rigorismo como de los excesos. Las religiones ofrecen esta sensata vía media mediante reglas de conducta, disposiciones, actitudes y virtudes que pueden ser asumidas en conciencia y favorecer un comportamiento humano responsable alejado de conductas extremas. Las prescripciones legales, vividas como una imposición externa al sujeto, no consiguen, considera el teólogo, la asimilación de las reglas propuestas con la misma intensidad que la que consiguen las religiones.

La mayoría de los sistemas religiosos comparten, en cuarto lugar, una norma suprema presente en las enseñanzas de sus fundadores, profetas, maestros y textos sagrados: es la llamada «regla de oro» (Küng, 1994b: 39). Consiste en un precepto categórico e incondicional de gran importancia que puede ser llevado a la práctica por cualquier ser humano bajo cualquier circunstancia. Esta regla puede enunciarse en términos negativos: «No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan», o ser expresada afirmativamente: «Trata a los demás como te gustaría que te trataran». Según Küng, el imperativo categórico kantiano puede verse como una versión modernizada, racionalizada y secularizada de la regla de oro.

⁶ Küng aclara que esta máxima se refiere a actuaciones consideradas éticamente reprobables en el ámbito de la familia, como el adulterio o la violación.

Las religiones, en quinto lugar, a través del testimonio y de los hechos de personas concretas —Buda, Jesús de Nazaret, Confucio, Teresa de Calcuta, Martin Luther King, Gandhi, Dalai Lama, entre otras— que son o fueron portadoras de un mensaje humanitario y de una praxis liberadora, ofrecen estilos de vida y motivaciones morales convincentes para colaborar en la construcción de un orden social más justo.

Todas las religiones, en sexto y último lugar, pueden brindar al ser humano un horizonte global de sentido en el que integrar sus vivencias. Las religiones son caudales de experiencia que expresan preocupaciones antropológicas significativas y contienen preguntas relevantes presentes en todo tiempo y cultura. Manifiestan interrogaciones sobre el origen del universo, el sentido de la vida, la muerte y el sufrimiento humano, entre otras, que muchas veces han contribuido al desarrollo de otras formas de pensamiento, como la científica y la filosófica.

El proyecto de ética mundial de Hans Küng pretende, en definitiva, colaborar en la construcción de la paz y la convivencia intercultural e interreligiosa en el mundo a partir de la premisa según la cual no puede haber paz mundial si no hay paz religiosa. A su vez, para que haya paz religiosa, es necesaria, la apertura, el encuentro y el diálogo ecuménico entre las religiones, que sólo resultará productivo si gravita sobre unos estándares éticos globales compartidos. Así, pues, la función principal del diálogo intercultural e interreligioso, en este planteamiento, es la de revisar, modificar y enriquecer juntos el consenso entrecruzado sobre los valores rectores mundiales, contribuyendo a darles mayor legitimidad y reconocimiento global por medio de un trabajo de constante perfeccionamiento.

Aunque está animado por buenas y admirables intenciones, el proyecto de una ética mundial de Küng y su equipo de colaboradores presenta numerosos y graves problemas que lo hacen una opción inviable. A continuación, señalaré brevemente los que me parecen más relevantes e impiden que el proyecto pueda ser una solución real y efectiva a los desafíos interculturales de nuestro tiempo.

Llama poderosamente la atención, en primer lugar, el carácter sesgadoamente religioso de una ética que tiene importantes pretensiones de universalidad. El hecho de que para Küng la ética de validez incondicional no tenga fundamentación posible fuera de la religión revela el escaso reconocimiento que la ética mundial hace de la pluralidad de las convicciones humanas, de la que forman parte el ateísmo, el agnosticismo y la indiferencia ante el fenómeno religioso, opciones que agrupan en torno al veinte por ciento de la humanidad (cf. Tamayo, 2004: 294). Si bien Küng reconoce a las personas que se mueven en el ámbito de la increencia plena autonomía y responsabilidad moral, afirma que no están en condiciones de justificar por qué hay que obrar rectamente cuando el resto lo hace mal. La creencia de Küng en la imprescindibilidad de bases teológicas para fundar la acción moral muestra las limitaciones de su proyecto de ética mundial al desconfiar de las éticas racionales y laicas a la hora de respetar el cumplimiento de las normas morales. Al contrario que la famosa tesis que Iván Karamazov sostiene en la novela de Dostoyevsky (1987: 160), según la cual si Dios no existe, «todo estará permitido», la religión no es imprescindible, ni siquiera necesaria, para construir una ética pública, laica y colectiva. En 1793, en el prólogo a la primera edición de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant (1981: 19), un cristiano formado en el pietismo alemán, escribía: «La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarla». Además de lo dicho, si la pretendida incondicionalidad del deber moral que supuestamente sólo las éticas teológicas garantizan se sostiene, como afirma Küng, en un estado psicológico de «confianza razonable», ¿por qué iba a ser preferible, al fin y al cabo, confiar en una autoridad trascendente cuya existencia es racionalmente dudosa y empíricamente indemostrable y no en la razón humana? En este aspecto, la propuesta de (teo)ética mundial de Küng debería mostrarse más abierta, inclusiva, dialogante y flexible, no preestableciendo esencias comunes fundadas en absolutos inamovibles.

El proyecto de Hans Küng constituye, en segundo lugar, una propuesta de ética sin política. Küng sobrevalora la capacidad real de la ética, a la que le atribuye, situándonos en un escenario tremendista, la empresa de salvar a la humanidad y el planeta. En su análisis, sin embargo, no está presente el campo de la política, que es el ámbito, entre otras cosas, de las relaciones de poder, de las luchas por la hegemonía y de la confrontación entre grupos sociales. Un análisis de este tipo asume de manera implícita presupuestos racionalistas e

idealistas que suponen una especie de buena voluntad abstracta, como si en el ser humano existiera una predisposición natural a buscar la paz y el bien común.

La tercera de las deficiencias objetables es que, a pesar de que Küng aporta numerosas citas textuales que parecen apoyar su tesis de un substrato ético universal compartido por las religiones, se echa en falta una hermenéutica crítica que analice el significado concreto que cada una de las cuatro orientaciones éticas fundamentales —respeto a la vida humana y no humana, orden económico justo, tolerancia y veracidad e igualdad de géneros— adquiere en el seno de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales. Es innegable que la regla de oro de la reciprocidad forma parte del patrimonio ético de las religiones y que éstas deben sumar esfuerzos por ayudar a superar los problemas de nuestro tiempo, pero hace falta ir más allá y ver cómo la regla de oro es interpretada y aplicada o no en los diferentes sistemas religiosos de creencias. No es coherente que las religiones concuerden de palabra en combatir la opresión, la violencia o el hambre en el mundo si después no realizan una crítica firme que contenga propuestas alternativas a los modelos sociales, políticos y económicos dominantes que (re)producen estos fenómenos. Las cuatro orientaciones éticas inamovibles formuladas en la declaración del II Parlamento Mundial de las Religiones (cf. AA.VV., 1994) resultan demasiado vagas e imprecisas, hecho que da que pensar que el proyecto de ética mundial carece de una base sólida. La Declaración consagra principios éticos encomiables, pero deja de lado cuestiones que hasta ahora no han tenido cabida en el consenso intercultural e interreligioso global sobre el que se sostiene la ética mundial de Küng. Son cuestiones relativas a la sexualidad, al papel de las mujeres, problemas bioéticos como el aborto, la eutanasia o la experimentación embrionaria con fines terapéuticos, entre otros temas. ¿Es consecuente que las religiones, por poner un ejemplo, pretendan buscar la igualdad entre hombres y mujeres sin cuestionar la violencia estructural que el patriarcado heterosexista ejerce contra las mujeres y minorías sexuales? Parece difícil construir la paz mundial dejando fuera del consenso global estas y otras cuestiones. Todo ello plantea la duda legítima sobre si la ética mundial que comparten las religiones es una realidad constatable o si responde más bien a una construcción intelectual idealista y bienintencionada.

Al incidir en la búsqueda de pautas éticas comunes para la construcción de la paz mundial, en cuarto y último lugar, la universalidad en la que se funda la ética global de Hans Küng corre el riesgo de sobrevalorar el principio de la igualdad en menoscabo de los elementos que hacen a las religiones genuinamente diferentes, pudiendo quedar difuminada, por tanto, la pluralidad de formas antropológicas de vivir la experiencia religiosa.

Sin desmerecer el loable esfuerzo de Küng en la construcción de una ética ecuménica de anclaje teológico, convendría, sin embargo, hacer de él un proyecto más concreto en sus contenidos, menos idealista en sus presupuestos y dotarlo de mayor intensidad dialógica, siendo capaz de originar debates de ideas más plurales y abiertos. Ante las dificultades que el proyecto presenta, tal vez sea una tarea más fructífera promover la paz en el mundo y fundamentar el diálogo de culturas no sobre la base de una ética mundial religiosa, sino a partir de la desconstrucción crítica de los universalismos etnocéntricos, opresores y excluyentes heredados del proyecto sociocultural de la modernidad occidental, hoy reproducidos por la globalización neoliberal.

Multiculturalismo emancipador, diálogo intercultural y luchas contrahegemónicas por la antropodiversidad

Frente a la lógica colonial subyacente al imperialismo cultural y a los universalismos etnocéntricos que tratan de imponer un discurso civilizatorio monocultural, hay quienes, tratando de conciliar las aspiraciones de universalidad de ciertos principios normativos con la diversidad cultural y humana, apuestan por la posibilidad de construir socialmente una universalidad crítica y alternativa. Se trata de una universalidad emancipadora, democrática, abierta y plural que incluye participativamente las voces de las culturas que han sido excluidas e inferiorizadas. Sus objetivos principales son los de identificar la angustia contenida e intentar comprender el silencio insondable de los grupos subordinados para tratar de asentar las bases del diálogo intercultural. Desde esta perspectiva, el filósofo del derecho Joaquín Herrera Flores (2000: 77) apela a la invención de un «universalismo de contrastes, de entrecruzamientos, de mezclas» en el que lo universal es entendido como proceso, como horizonte orientador de la acción y rechazado como punto de partida trascendente. En un lenguaje similar, el también

filósofo del derecho David Sánchez Rubio (2000: 235) habla de la necesidad de forjar un «universalismo de confluencia», de interrelación, que parta de la apertura al diálogo y del (re)conocimiento de otros grupos en un mismo contexto relacional, en oposición a las versiones monoculturales de la antropodiversidad.

En sintonía con estos enfoques, reconociendo la urgencia de practicar el diálogo intercultural como condición necesaria para encarar los silenciamientos causados por los universalismos hegemónicos y promover, al mismo tiempo, la convivencia emancipadora y solidaria, Boaventura de Sousa Santos (cf. 1998b, 2003a, 2005a, 2005b, 2006a, 2006b) propone llevar a cabo lo que llama *trabajo de traducción intercultural*. Como categoría de análisis, la traducción intercultural, que hay que encuadrar dentro de un proyecto teórico más amplio del sociólogo llamado epistemología del Sur (cf. Santos, 2009), consiste en un trabajo a la vez «de imaginación epistemológica y de imaginación democrática» (Santos, 2005a: 186) definido literalmente como el «procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles» (Santos, 2005a: 175). El alcance de un grado razonable de inteligibilidad mutua entre dos o más culturas resulta clave a la hora de reconocer y valorar la diferencia intercultural, pues permite establecer puentes interpretativos y canales comunicativos entre culturas, mientras que, por el contrario, «la diferencia sin inteligibilidad conduce a la inconmensurabilidad, y en última instancia, a la indiferencia» y al escepticismo (Santos, 2003: 32).

El trabajo de traducción intercultural se apoya sobre el presupuesto según el cual es posible alcanzar el consenso intercultural sobre lo que Santos (2005a: 177; 2005b: 146) llama *universalismo negativo*, la tesis que afirma la imposibilidad de establecer una teoría general omnicomprendensiva sobre el funcionamiento y los cambios que se producen en el mundo. Cualquier teoría general y única de la transformación social concibe el mundo como una totalidad social, epistémica y cultural dada que, al presuponer la homogeneidad de sus componentes, permite ser explicada e interpretada. Esta visión entra en contradicción con el presupuesto epistémico que Boaventura de Sousa Santos asume al concebir el mundo como un lugar en el que concurren «muchas totalidades, todas ellas parciales» (Santos, 2005b: 146) e incompletas, siendo el mundo una totalidad inabarcable de experiencias infinitas y diversas que no pueden ser subsumidas bajo una teoría general de análisis de la realidad. Las teorías totalizantes, presuponiendo su perfecta completud, tienden a presentar narrativas únicas de carácter universalista y monocultural que olvidan que la multiplicidad y la diversidad enriquecen el mundo, mientras que la uniformidad lo reduce y empobrece. De este modo, para Santos, en el contexto de pluralismo social y cultural en el que nos movemos, no hay que hablar de soluciones válidas universalmente, ni tampoco, como hacen ciertas teorías sociales explicativas, de un sujeto colectivo privilegiado que confiera una dirección o sentido específico a la historia, como la burguesía o el proletariado. Lo que encontramos, más bien, es una pluralidad de diferentes agentes del cambio social que presentan proyectos y aspiraciones parciales de emancipación social. Dado el rechazo de un solo principio explicativo de la transformación y la emancipación social, la teoría de la traducción intercultural, en su lugar, es el procedimiento decisivo para crear la inteligibilidad recíproca necesaria entre los diferentes actores sociales. A partir de aquí, en cada contexto histórico, pueden articularse nuevas constelaciones de sentido y afianzar alianzas duraderas que podrán dar lugar, o no, a constelaciones de prácticas con un potencial transformador. Siendo así, la teoría de la traducción intercultural facilita las condiciones para construir nuevas y múltiples formas de emancipación social de las personas y los grupos, de ahí que adquiera una importante dimensión política. Sin la aceptación de este consenso intercultural sobre el universalismo negativo, el trabajo de traducción no deja de ser un trabajo colonial.

Según Santos (2005a: 175-180), el trabajo de traducción intercultural reúne cuatro características básicas. Es un trabajo que afecta, en primer lugar, no sólo a las relaciones comunicativas entre culturas, sino también a las que se dan entre los movimientos sociales que se oponen a la globalización neoliberal, aunque también atañe a las relaciones entre saberes, entre prácticas sociales y los agentes que las realizan. Rechaza, en segundo lugar, el presupuesto de la completud cultural, la idea hermética según la cual las culturas son sistemas simbólicos cerrados y autosuficientes. En contraposición, y como hipótesis de partida, asume la incompletud cultural, que estimula a las culturas a enriquecerse y complementarse mutuamente por medio del diálogo intercultural. Como observa con lucidez el filósofo y teólogo Raimon Panikkar (1993a: 1148): «Sin diálogo, el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan». En la misma línea, destacando la trascendencia del diálogo intersubjetivo e intercultural para el

(re)conocimiento de antropodiversidad, el filósofo iraní Ramin Jahanbegloo (2007: 92) escribe: «Sin diálogo, la diversidad es inalcanzable; y, sin respeto por la diversidad, el diálogo es inútil». El trabajo de traducción intercultural es, en tercer lugar, un trabajo flexible que puede ponerse en práctica tanto entre saberes hegemónicos y saberes subalternos como entre saberes y prácticas no hegemónicas. Es, en cuarto y último lugar, un trabajo con una dimensión a la vez intelectual, política y emocional. Intelectual porque buscar crear inteligibilidad y coherencia a través de procesos de comunicación y entendimiento entre los participantes, tratando de ver lo que les une y lo que les separa; es político porque sus componentes técnicos son objeto de deliberación democrática; y tiene, por último, un componente emocional porque revela un cierto inconformismo ante la carencia que supone la incompletud de un conocimiento o de una práctica dada.

El trabajo de traducción intercultural adquiere, según el sociólogo, la forma concreta de una *hermenéutica diatópica* (Santos, 1998b: 357). Se trata de un concepto central que de Sousa Santos toma del pensamiento filosófico de Panikkar. En sus escritos, Panikkar (1990: 87) clasifica la hermenéutica en tres tipos: la «hermenéutica morfológica», que permite descifrar y transmitir, a través de los padres, maestros y otras figuras de autoridad, los conocimientos de una cultura particular a quien no lo tiene a su alcance; la «hermenéutica diacrónica», que contribuye a superar la distancia temporal entre culturas facilitando la comprensión de textos de épocas pasadas; y finalmente la «hermenéutica diatópica», que permite ir no sólo más allá de la distancia temporal, sino también, y esto es lo fundamental, de los lugares comunes teóricos, los *tópoi*⁷ culturales. La hermenéutica diatópica trata de poner en contacto universos de sentido diferentes por esto reúne, sin yuxtaponerlos, *tópoi* humanos para que, desde sus diferencias, puedan crear juntos nuevos horizontes de inteligibilidad recíproca, sin que pertenezcan de manera exclusiva a una cultura, de ahí su carácter *diá-tópico*, en el sentido etimológico de atravesar los diferentes lugares comunes. Tal y como Santos (2005a: 134) la define formalmente, la hermenéutica diatópica es «un ejercicio de reciprocidad entre culturas que consiste en transformar las premisas de argumentación (*tópoi*) de una cultura determinada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura». Teniendo en cuenta que todas las culturas presentan carencias y son incompletas por sí mismas, como también lo son los *tópoi* sobre los que construyen sus discursos, el objetivo principal de la hermenéutica diatópica es el «de llevar al máximo la conciencia de la incompletud recíproca de las culturas a través del diálogo con un pie en una cultura y el otro pie en la otra» (Santos, *ibid.*). Dado que las culturas tienden a autopercebirse como una totalidad, a sentirse completas, hecho que las induce a tomar metonímicamente la parte del conjunto por el todo, la incompletud de una cultura sólo se hace perceptible a la luz de otra, es decir, las culturas sólo se perciben a sí mismas como incompletas en presencia de otras. Como los *tópoi* disponibles pertenecen siempre a una determinada cultura, saber o práctica, no pueden ser aceptados como evidentes por otra cultura o saber. Su descontextualización cultural los hace vulnerables porque dejan de ser premisas de argumentación y son vistos como argumentos. Panikkar (1990: 135) representa bien la idea de interdependencia y complementariedad recíproca de las culturas por medio de su imagen de las ventanas: cada cultura es como una ventana abierta al mundo que permite verlo y representarlo de una determinada manera. Ahora bien, cada cultura-ventana, aunque se autoconciba como un todo panorámico, es una perspectiva parcial, ya que «no soy la única ventana por la que se ve el mundo; ni mi yo existe sin un tú» (Panikkar, 1993b: 173). Existen, en efecto, otras visiones parciales de la realidad del todo necesarias para ayudarme a percibir que mi cultura es sólo una de las ventanas posibles y que tiene, por tanto, un carácter incompleto y parcial.

Siendo así, la hermenéutica diatópica exige a sus participantes realizar un esfuerzo mutuo por tratar de conocer, comprender y traducir, en la medida de lo posible, los *tópoi* fuertes de una cultura a otra. Para Santos, puede hablarse de una cierta inconmensurabilidad entre culturas, en el sentido de que ninguna cultura es reductible a otra. La inconmensurabilidad planteada, sin embargo, no es total, sino que en el marco de la teoría de la traducción intercultural adquiere un carácter relativo, pues la hermenéutica diatópica se basa precisamente en la

⁷ *Tópoi*, en griego, significa «lugares». «Lugar común» (*tópos koinós*) es un tecnicismo elaborado por Aristóteles (cf. *Retórica*, I, 1358a). Los lugares comunes son premisas generales ampliamente difundidas sobre las que se funda la argumentación de una determinada cultura. Al no discutirse, dado que se consideran verdades evidentes, ideas común y públicamente aceptadas, los *tópoi* hacen posible la producción ordinaria de argumentos y su intercambio por medio del diálogo. Constituyen, siguiendo la definición de Perelman (1989: 146): «Premisas de carácter general que permiten fundamentar los valores y las jerarquías. [...] Constituyen las premisas más generales, sobreentendidas con frecuencia, que intervienen para justificar la mayoría de nuestras elecciones».

traductibilidad de diferentes universos simbólicos con el fin de generar y aumentar entre ellos la conciencia de incompletud. Si las culturas fuesen totalmente inconmensurables, sin posibilidad de comprender mutuamente sus *tópoi* ni de encontrar elementos que puedan aproximarlas, el diálogo diatópico carecería de sentido, pues éste trata de detectar «preocupaciones isomórficas» (Santos, 2005a: 176), o en el lenguaje de Panikkar (1990: 124), «equivalentes homeomórficos»: preocupaciones interculturales comunes expresadas en lenguajes diferentes.⁸ Para la hermenéutica diatópica, la diversidad y multiplicidad de lenguas existentes no es, como sucede en el mito bíblico de la Torre de Babel (cf. *Gén*, 11), un castigo divino por el cual los seres humanos están condenados a no entenderse unos a otros. Es, por el contrario, una situación aprovechable que reclama tejer, por medio del diálogo intercultural, redes de inteligibilidad entre las distintas voces. Esto no significa que el trabajo de traducción intercultural consista en expresar las categorías de análisis y explicación de una determinada cultura en la lengua de otra. De ser así, la hermenéutica diatópica no pasaría de un mero ejercicio de sinonimia conceptual basado en la búsqueda de correspondencias semánticas entre cosmovisiones, cuando aspira a ser, más bien, un procedimiento epistemológico y político de interpretación y confrontación entre alteridades con vistas al descubrimiento de *tópoi* interculturales que favorezcan la comunicación recíproca y el entendimiento mutuo.

Para llevar a cabo el trabajo de traducción intercultural, Santos (2005a: 184) propone la figura del intelectual cosmopolita, un representante elegido de cada cultura o movimiento social en diálogo que cuenta con una actitud mental de apertura para trabajar y relacionarse con sujetos plurales y diversos, lejos de un patrón cultural único de normalidad. Los traductores cosmopolitas, tales como dirigentes de movimientos sociales o activistas de base, deben ser personas con fuertes vínculos con los saberes y prácticas a los que representan, pero también con la suficiente capacidad crítica para experimentar el sentimiento de incompletud cultural y la necesidad de confrontarse y enriquecerse con la alteridad.

El procedimiento de traducción funciona mediante la generación de *zonas de contacto* interculturales⁹ (Santos, 2005a: 181), «campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan» (Santos, 2005a: 181). Las zonas de contacto constituyen lugares fronterizos abiertos y creativos caracterizados por el diálogo y la confrontación. Para evitar que se produzca un encuentro de culturas en un contexto imperialista, la hermenéutica diatópica no atribuye a ninguna de las partes en contacto el estatus de totalidad exclusiva ni de parte homogénea, sino que parte de la relatividad y de la variabilidad interna de cada cultura. En las zonas de encuentro, cada cultura, saber o práctica en diálogo selecciona los aspectos a poner en contacto, de forma que los avances en el trabajo de traducción permitan poner en discusión los aspectos más relevantes e incluso identificar aquellos que han sido silenciados. Las interacciones y los intercambios interculturales producidos en la zona de contacto ofrecen la posibilidad de establecer contactos coloniales, cruzados por relaciones asimétricas de desigualdad y desprecio, pero también la de ejercer una acción epistémica y política transformadora. En este sentido, permiten abrir, por un lado, lo que la Teoría Crítica poscolonial llama un proceso de descolonización del conocimiento basado en la formación de *ecologías de saberes* (Santos, 2005a: 163), constelaciones de múltiples saberes configuradas a partir del diálogo horizontal de saberes. El resultado de este proceso significaría el reconocimiento de la infinita diversidad epistemológica del mundo, la desactivación de la dicotomía jerárquica entre saberes clasificados como hegemónicos y saberes subalternos y, en consecuencia, la promoción efectiva de la justicia cognitiva (Santos, 2005a: 187; cf. Aguiló, 2009). Asimismo, los intercambios culturales en la zona de contacto pueden contribuir, por otro lado, a la descolonización del ser mediante la práctica de *ecologías de los reconocimientos* (Santos, 2005a: 165). Este tipo de interacciones sociales buscan sustituir la monocultura de la naturalización de las diferencias, la cual, identificando diferencia con inferioridad, establece una lógica de clasificación social jerárquica y discriminatoria, y plantean, en su lugar, una nueva articulación entre el principio de la igualdad y el de la

⁸ En algunos de sus trabajos, tratando de construir una versión intercultural de los derechos humanos, Santos (1998b: 357; 2006b: 414) ha propuesto realizar un diálogo intercultural sobre la preocupación común por la dignidad humana entre el *tópos* de los derechos humanos occidentales, el *tópos* hindú del *dharma* (armonía cósmica) y el *tópos* de la *umma* (comunidad) en la cultura islámica.

⁹ El concepto de «zona de contacto» (*contact zone*) es una aportación de la teórica canadiense de la lingüística Mary Louise Pratt (1992: 7). Para esta autora, las zonas de contacto son espacios sociales en los que entran en comunicación culturas previamente separadas por discontinuidades geográficas e históricas y cuyas trayectorias se cruzan en un momento dado. En muchos casos, las zonas de contacto constituyen espacios de encuentros coloniales basados en relaciones simétricas de dominación y subordinación.

diferencia conducente a nuevas experiencias de reconocimiento. En ellas las diferencias no implican desigualdades, sino que abren la posibilidad de lograr «diferencias iguales» a partir de «reconocimientos recíprocos» (Santos, *ibid.*). La ecología de los reconocimientos es, por tanto, portadora de una vocación por encaminar las relaciones entre personas y culturas hacia un clima de paz, de solidaridad y de respeto por la diferencia.

Dadas estas condiciones, los diálogos interculturales mediados por la hermenéutica diatópica contribuyen a crear un contexto favorable en el que pueden emerger nuevas experiencias de interacción y reconocimiento humano basadas en un *multiculturalismo progresista* (Santos, 2005a: 173; 2006a: 89) o *emancipador* (Santos y Nunes, 2004b). Para Santos, «multiculturalismo» es un concepto controvertido, creado originariamente por los países occidentales durante las últimas décadas del siglo XX para referirse a la coexistencia, pacífica o no, de grupos culturalmente diversos en el marco de los Estados-nación del Norte. Adoptando una concepción más genérica del término, relativa a los modos de concebir y gestionar políticamente la diversidad cultural, el sociólogo distingue aquellas versiones del multiculturalismo que tienen un carácter conservador y las que albergan un contenido emancipador. El multiculturalismo conservador reconoce en cierta medida las prácticas y costumbres de las diferentes culturas en convivencia, aunque subordinándolas a las de la cultura dominante. Es un multiculturalismo de tipo jerárquico porque, si bien admite la pluralidad de manifestaciones culturales y humanas, juzga que no todas son iguales. Generalmente las culturas minoritarias son consideradas inferiores y, por tanto, subordinadas respecto a la cultura hegemónica mayoritaria, autoconcebida como el sistema simbólico de referencia. Cuando son implementadas, las políticas multiculturales inspiradas en el multiculturalismo conservador son propensas a estimular el asimilacionismo cultural, una propuesta de uniformización cultural útil a la reproducción de los patrones culturales imperantes, sobre todo en materia de familia, escuela, lengua y religión.

El multiculturalismo emancipador, por el contrario, está regido por los principios de solidaridad, justicia social, justicia cognitiva y emancipación social. Consiste en la «construcción democrática de las reglas de reconocimiento recíproco entre identidades y entre culturas distintas» (Santos, 2005a: 284), sin necesidad de que haya un grupo sociocultural dominante que impone y normaliza los códigos culturales reguladores de la convivencia social. En virtud de ello, este enfoque adopta una perspectiva antiesencialista según la cual las culturas no son realidades estáticas ni cerradas, sino redes incompletas, abiertas y dinámicas de significados que se van (re)construyendo y (re)configurando al relacionarse entre sí, unas veces de manera pacífica, otras conflictiva. A partir de diferentes estudios de caso sobre movimientos de lucha contrahegemónica que buscan nociones más inclusivas y respetuosas de la antropodiversidad, Santos y Nunes (2004b: 454-58) enumeran cinco tesis para el desarrollo del multiculturalismo emancipador. La primera afirma que los diferentes grupos humanos desarrollan diferentes concepciones del mundo que no obedecen necesariamente a criterios eurocéntricos de clasificación ni son reductibles a ellos, pues «la comprensión del mundo excede en mucho a la comprensión occidental del mundo» (Santos, 2009: 100). Existe una rica pluralidad de formas alternativas de concebir la comunidad, el desarrollo, el territorio, la naturaleza, la memoria y el tiempo, entre otros aspectos, que debe ser justamente reconocida y valorada, sin olvidar que no hay cosmovisiones concluyentes, sino que todas las concepciones del mundo son parciales, locales e incompletas.

La segunda establece que las distintas formas de opresión y dominación que hay en el mundo también generan distintas formas de resistencia, de movilización y de identidad colectiva. De la adecuada articulación de estas resistencias a escala local y global depende el éxito o el fracaso de la globalización contrahegemónica en su lucha contra la globalización neoliberal.

La tercera apunta que la incompletud de las culturas y de sus respectivas nociones de dignidad humana, derecho y justicia exige la realización de diálogos conducidos por la hermenéutica diatópica, de forma que en las zonas de contacto intercultural se creen amplios círculos de reciprocidad y empatía capaces de promover un mayor reconocimiento de la alteridad.

La cuarta manifiesta que las políticas emancipadoras y la invención de nuevas ciudadanía s juegan en el terreno de la tensión entre el principio de la igualdad y el de la diferencia. El multiculturalismo progresista aspira a ser un multiculturalismo poscolonial fundando una nueva relación entre el principio de la igualdad y el de la diferencia. Así, por un lado, asume el valor de la igualdad política, económica y social como meta, hecho que se traduce en la demanda de una política pública basada en la igualdad de oportunidades y en la exigencia de una

redistribución social más justa, especialmente en la dimensión económica. En efecto, para poder desarrollar con independencia el derecho a la propia cultura y, por tanto, el derecho a la diferencia, es imprescindible la redistribución social de la riqueza económica. Sin embargo, y al mismo tiempo, el multiculturalismo progresista sabe que la igualdad, por sí misma, no es suficiente. En virtud de ello, reclama que el derecho a la igualdad esté armónicamente combinado con el derecho a la diferencia, por lo que no sólo reconoce las diferencias externas existentes entre las culturas, sino también las diferencias y matices que pueden encontrarse en el interior de cada cultura. A partir de estas ideas, Santos enuncia el «imperativo transcultural» que la hermenéutica diatópica presupone y sobre el que deberían articularse las políticas de la igualdad y la diferencia elaboradas en clave progresista. Según éste: «Tenemos el derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza» (Santos, 2005a: 284). De este modo, la respuesta que Santos propone a la tensión generada entre la igualdad y la diferencia consiste en defender la igualdad cuando la diferencia, lejos de ser reconocida en un plano de igualdad, es utilizada para producir inferioridad, y, viceversa, defender la diferencia cuando la igualdad es aprovechada para provocar procesos de descaracterización cultural.

La quinta y última de las tesis manifiesta que el éxito de las luchas emancipadoras es proporcional a las alianzas que sus protagonistas son capaces de forjar. En el siglo XXI, estas alianzas tienen que ampliar y consolidar los compromisos de lucha transescalares —locales, nacionales, regionales y globales—, originando lo que Santos llama *cosmopolitismo subalterno* e *insurgente* (Santos, 2005a: 232, 279; 2006b: 406), uniones de diferentes personas, grupos, movimientos y Estados subordinados que luchan contra las múltiples formas de opresión y plantean alternativas creíbles a la globalización neoliberal.

Presentando algunas ideas conclusivas, el análisis de la propuesta de traducción intercultural de Boaventura de Sousa Santos se funda, en último término, en la producción de un conocimiento «colectivo, interactivo, intersubjetivo y reticular» (Santos y Nunes, 2004b) que permita la realización de intercambios cognitivos, sociales y emotivos en los que se confrontan individuos y colectivos con diferentes formas de pensar y experimentar el mundo. Estos intercambios buscan crear redes de inteligibilidad recíproca, coherencia y articulación no sólo entre culturas, sino también entre las organizaciones y movimientos sociales que impulsan la globalización alternativa.

Ahora bien, para que el trabajo de traducción intercultural pueda ser un camino adecuado para la generación de diálogos entre culturas y movimientos, es necesario que los actores participantes acepten previamente una serie de requisitos fundamentales que, a tenor de lo expuesto, pueden llamarse criterios transculturales para la promoción del diálogo intercultural, la construcción del multiculturalismo progresista y la protección de la antropodiversidad. Todos ellos tienen en común la idea según la cual, en su definición de mínimos, «la cultura es la lucha contra la uniformidad» (Santos, 2005a: 258). Aunque Santos no enuncia estos criterios exactamente tal y como siguen a continuación, pueden condensarse del siguiente modo:

La aceptación, en primer lugar, de la idea según la cual la antropodiversidad, al igual que la biodiversidad, debe ser vista como un bien común público digno de ser reconocido y conservado mediante políticas públicas implementadas a escala local y global. Debido a su carácter de bien público colectivo, la antropodiversidad es un patrimonio inapropiable por parte de cualquier particular, colectivo o Estado, ni tampoco puede estar sometida a las dinámicas económicas del mercado.

En segundo lugar, el reconocimiento de la *incompletud* y la *relatividad* —que no del relativismo— de las culturas, hecho que las lleva a valorar más la pluralidad cultural y humana, a ejercitar la curiosidad antropológica y a asumir la importancia del diálogo intercultural como modo de atenuar su sentimiento de incompletud.

La superación, en tercer lugar, de la tensión entre universalismo y relativismo cultural. Para Santos, ambas posiciones filosóficas hacen inviable el diálogo intercultural. Mientras que el universalismo, aceptado como punto de partida, por lo general oculta la globalización de determinados localismos impuestos sobre otras culturas, el relativismo, por su parte, niega la posibilidad de comunicación y comprensión cultural mutua y se muestra, por tanto, escéptico ante la posibilidad de construir consensos interculturales. Lo único aceptable, en todo caso, es el «universalismo de llegada» o *a posteriori* del que habla Herrera Flores (2000: 264), que es el resultado de la interrelación humana a través de procesos dialógicos realizados en un plano de

igualdad, no de conquista ni imposición colonial. De hecho, ante estas dos posturas, Santos no se inclina por ninguna, sino que aboga por el citado cosmopolitismo: «La globalización de las preocupaciones morales y políticas y las luchas contra la opresión y el sufrimiento humanos» (Santos, 1998a: 198).

El diálogo intercultural debe partir, en cuarto lugar, de la elección de las versiones culturales que presentan una mayor amplitud, es decir, que llegan más lejos en el reconocimiento de la alteridad.

Debe concentrarse, en quinto lugar, en cuestiones escogidas de mutuo acuerdo que reflejen preocupaciones isomórficas y saquen a la luz tópicos culturales compartidos, pues todas las culturas, a pesar de su carácter relativo, aspiran a tener valores últimos y comparten interrogantes y preocupaciones antropológicas significativas.

El momento de inicio del diálogo intercultural, en sexto lugar, debe resultar de la convergencia entre las comunidades culturales participantes, mientras que su suspensión o interrupción, ya sea temporal o definitiva, puede decidirse unilateralmente por una de las partes, pues en el trabajo de traducción intercultural no hay nada irreversible.

En séptimo y último lugar, el equilibrio entre las exigencias que se derivan de la afirmación de la igualdad, siempre que ésta no sea no descaracterizadora, y del reconocimiento de la diferencia, cuando no sea inferiorizante.

Montaigne y la experiencia de la antropodiversidad

Aunque Michel de Montaigne no vivió en la época de la globalización de las políticas neoliberales fue, sin embargo, testigo privilegiado de un momento histórico caracterizado por la presencia creciente de localismos occidentales en vías de globalización, tales como la ciencia moderna como modelo hegemónico de conocimiento, el culto a la Razón —sobre todo en sus aspectos instrumentales—, el incipiente capitalismo como modo de producción dominante, el individualismo posesivo y la fe en un modelo de progreso histórico lineal y ascendente, heredados y radicalizados en el siglo XVIII por la filosofía de la Ilustración. Lamentablemente, el siglo XVI fue uno de los más nefastos para la antropodiversidad. Entre otros acontecimientos históricos, estuvo marcado por las fanáticas guerras de religión en Francia y la violencia del imperialismo epistemológico, cultural y religioso de las potencias coloniales europeas sobre los pueblos de América Latina y el Caribe. No obstante, en el contexto de la modernidad colonial y capitalista, Montaigne se reveló un filósofo independiente y excepcional, una voz disidente cuyas reflexiones sobre el ser humano, el papel de la cultura y el valor de la pluralidad pueden servirnos hoy como guía práctica para afrontar los retos y exigencias de la diversidad cultural y humana.

Sin duda, la filosofía practicada por Montaigne contradecía a todas luces el modelo de ser humano abstracto y monocultural que el proyecto cultural dominante de la modernidad occidental necesitaba para asegurar su funcionamiento y expansión global. En pos de su afán universalista, el proyecto cultural de la modernidad presupuso como fundamento del conocimiento verdadero un sujeto metafísico, temporal y territorialmente desarraigado, estable y descaracterizado por completo de sus señas de identidad históricas y culturales. El sujeto hegemónico de la modernidad occidental, el agente cognoscitivo ideal presentado como el portador del interés general y de valores universales, se configuró como un sujeto abstracto, sin sexo, clase social, color de piel ni condición sexual alguna. El prototipo del sujeto hegemónico moderno puede encontrarse claramente expresado en el *ego cogito* cartesiano. Aunque pretende estar diseñado desde una universalidad abstracta e imparcial, el sujeto hegemónico del proyecto moderno está concebido desde un universalismo colonial y eurocéntrico que disimula los intereses hegemónicos de los sectores y las clases sociales dominantes de la época. El sujeto universalizado por el proyecto de la modernidad occidental fue el ser humano blanco, varón, propietario, cristiano y heterosexual. Dicho de otro modo, lo que se globalizó fue la identidad esencializada del sujeto burgués y sus experiencias de clase. La universalización del sujeto hegemónico moderno tuvo dos importantes consecuencias en materia de relaciones con la alteridad: encubrió, en primer lugar, la pluralidad existente de formas humanas y el mestizaje con el que están trenzadas las identidades; y estableció, en segundo lugar, una red de relaciones de poder que, unas veces abiertamente y otras de manera velada, sirvieron para (re)producir jerarquías epistémicas y culturales. De esta manera,

la epistemología política de la modernidad occidental, fundada sobre lo que Enrique Dussel (1994: 83) llama el *ego conquiro*,¹⁰ da como resultado la legitimación de todo un sistema de múltiples y simultáneas opresiones sucedidas bajo la dominación colonial. De manera diametralmente opuesta a todo esto, Montaigne se decanta por ofrecer una ubicación contextual y temporal del sujeto. Lejos de cualquier abstracción metafísica uniformadora, el filósofo habla del yo psicológico y particular que refiere con toda naturalidad sus vicios, virtudes y experiencias cotidianas. Según él mismo declara en el prólogo de sus *Ensayos* (I, 39): «Quiero que me vean con mis maneras sencillas, naturales y ordinarias, sin disimulo ni artificio: pues píntome a mí mismo».

Un aspecto clave en el que Montaigne supo marcar la diferencia está en el respeto que sintió y mostró por la diversidad antropológica, actitud que puede calificarse de contrahegemónica respecto a la concepción monocultural del mundo imperante en su época. Para entrenar la capacidad de entrar en comunicación y diálogo con la diversidad, Montaigne consideraba previamente necesario aprender a cultivar el pensamiento libre y autónomo. Ello implicaba, como condición irrenunciable, desarrollar el hábito de juzgar críticamente las costumbres heredadas y monótonamente repetidas desde una rebeldía escéptica dirigida contra la aceptación pasiva de lo ordinario, de lo dado, que tantas veces se naturaliza e incorpora de modo inconsciente al sentido común cotidiano, pudiendo derivar en el más ciego de los etnocentrismos: «Es vicio general no sólo del vulgo, sino de casi todos los hombres, el limitarse a tener puesta la mirada en el ámbito en el que han nacido» (I, 49, 362). Por lo común, la conducta acostumbrada, fruto del largo proceso de sedimentación de determinados rasgos socioculturales, es asociada con lo correcto, lo normal y lo natural, mientras que los hábitos culturales a los que no estamos acostumbrados se relacionan con lo anormal, lo extraño, lo antinatural, lo impropio y, en el peor de los casos, con lo bestial y lo inhumano: «Parece que sean generales y naturales las ideas comunes que hallamos vigentes a nuestro alrededor y que nos han sido imbuidas por la semilla de nuestros padres. De donde viene que lo que está fuera del marco de la costumbre, creémoslo fuera del marco de la razón» (I, 23, 166). Siendo así, nuestra capacidad de reconocer y comprender la diferencia se va reduciendo cada vez más y, en caso de reconocerla, se la sitúa en un plano de inferioridad, generador de diferencias jerárquicas y desiguales.

La formación del juicio libre y crítico exige vencer la pereza mental y corregir la ceguera que produce la razón metonímica mediante un reajuste crítico y amplificador de la mirada que la ponga en condiciones de examinar sus presupuestos, tomar conciencia de la relatividad de la propia cultura y superar los prejuicios etnocéntricos que provocan el desperdicio masivo de experiencia humana. Para ejercitar el juicio crítico y autónomo, Montaigne recomienda básicamente adoptar una actitud abierta y de contacto con el mundo, la realización de viajes, fuente inagotable de experiencia, practicar la conversación, la lectura y el estudio, así como despertar la curiosidad por lo exótico. Como ha observado el filósofo Joan Lluís Llinàs (2001: 131), para Montaigne: «La apertura al mundo implica el reconocimiento de nuestra pequeñez, la destrucción de la vanidad de reducir el mundo a uno mismo». En muchos de sus ensayos, Montaigne se muestra interesado por las culturas lejanas en el tiempo y el espacio, como los antiguos griegos, romanos y persas, pero también por los pueblos americanos «primitivos»: «Las civilizaciones y las costumbres lejanas me atraen, al igual que las lenguas» (II, 23, 379). En un ensayo en el que reflexiona sobre el papel social de la costumbre, dando muestras de su ávida curiosidad antropológica, ofrece una caótica y extensa enumeración de costumbres típicas de pueblos lejanos (cf. Montaigne, I, 23, 162ss.). Los fragmentos transcritos son sólo algunos pasajes que ejemplifican la atracción que Montaigne siente por la «curiosa diferencia» (II, 12, 306), hasta el punto de declarar que «sólo la variedad y la posesión de la diversidad me llena, si es que hay algo que me llene» (III, 9, 246), porque «no hay ninguna cualidad tan universal [...] como la diversidad y variedad» (III, 13, 337).

Si bien el de la diversidad cultural es un tema que de una manera u otra atraviesa toda su obra, dos son los capítulos en los que el filósofo concentra de manera clara y explícita esta cuestión, que se concreta en su percepción de los indios americanos y en su posición ante el tratamiento

¹⁰ El *ego conquiro*, el yo conquistador, es la expresión de una voluntad de poder, dominio y conquista externa que se viene gestando desde 1492, año en que, según Dussel (1994: 11-12), Europa occidental se sitúa como «centro del mundo» y comienza un proceso de periferización y subordinación de lo diferente. El *ego conquiro* adquiere un importante sustento filosófico en 1637, con la publicación del *Discurso del método*, que consagra el sujeto hegemónico cartesiano, la representación intelectual y abstracta del yo conquistador.

recibido por parte los colonos europeos. Se trata *De los caníbales* (I, 31) y *De los coches* (III, 6). Al parecer, para construir su imagen de los indios, en particular la de los brasileños, Montaigne utilizó como principales fuentes de información conversaciones directas con navegantes ultramarinos (I, 31, 263), la consulta de las obras de los exploradores coloniales franceses Jean de Léry y André Thevet, mantuvo conversaciones con uno de sus criados que había pasado una larga temporada en Brasil y también refiere (I, 31, 278) un supuesto diálogo mantenido entre él mismo y un indígena brasileño, que se habría producido en 1562, en la ciudad francesa de Ruán, con motivo de la exhibición popular de los indios por la visita a la ciudad del rey Carlos IX.

Aunque la percepción que Montaigne tiene de los indios americanos es una visión mítica e idealizada, su «apología de los caníbales» (Burke, 1985: 64) resulta, sin embargo, una actitud subversiva en colisión frontal con la visión y la actitud de sus contemporáneos europeos. Lejos de verlos como seres atrasados e inferiores con costumbres bárbaras y escandalosas, como las relaciones homosexuales, los sacrificios humanos y el politeísmo, los indios son retratados esencialmente por Montaigne como seres nobles, libres de egoísmo, hospitalarios, honestos y pacíficos, próximos a un hipotético estado de «inocencia original» (I, 31, 268), rasgos que en el siglo XVIII van a componer el mito rousseauniano del buen salvaje. Sus prácticas culturales, por viles e indecentes que puedan parecer a los ojos europeos, no justifican su civilización, ni mucho menos su esclavización o asesinato. Los seres humanos «descubiertos» ni pueden ni deben ser, como cree la mirada etnocéntrica y colonial, civilizados mediante prácticas asimilacionistas y descaracterizadoras, tales como la imposición externa del idioma, las costumbres y la religión de los colonizadores, pues los «caníbales», en realidad, no están culturalmente tan lejos como pensamos: «Tan salvajes son como los frutos a los que llamamos silvestres por haberlos producido la naturaleza por sí misma y en su normal evolución: cuando en verdad, mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado con nuestras artes, desviándolos del orden común» (I, 31, 267-68). Este pasaje, a pesar de su brevedad, evidencia dos aspectos importantes. El primero es la crítica feroz de Montaigne a la arrogancia etnocéntrica de los conquistadores europeos, que descalifica y tilda de salvaje, inferior, irracional, primitiva e indigna toda aquella fracción de la humanidad que no se rige por su vara de medir, pues «parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos» (I, 31, 267). Esta actitud cerrada y estrecha de miras, siguiendo a algunos teóricos contemporáneos, suele ir acompañada de manifestaciones de «fundamentalismo cultural», según el cual se impone y «se defiende la existencia de una cultura superior y de un pensamiento único» (Tamayo, 2004: 17), o en otros términos, de un «racismo universalista» (Wieviorka, 2002: 34) que despliega una lógica de la diferenciación y la inferiorización epistémica, social y cultural de la alteridad, en este caso del indígena americano. El fundamentalismo cultural y el racismo universalista conducen a cometer los peores crímenes y crueldades, porque «el descubrimiento imperial no reconoce igualdad, derechos o dignidad en lo que descubre» (Santos, 2005a: 149). El propio Montaigne (I, 31, 272) denuncia la «civilidad» del hombre blanco europeo moderno al dar cuenta de la brutalidad y la extrema violencia de los métodos punitivos de los colonos sobre los aborígenes americanos: «Estimo que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo muerdan y despedacen [...], que asarlo y comerlo después de muerto». Y todavía, en un duro pasaje que arremete contra la política colonial eurocéntrica: «Tantas ciudades arrasadas, tantas naciones exterminadas, tantos millones de pueblos pasados a cuchillo y la parte más rica y hermosa del mundo trastocada por el negocio de las perlas y de la pimienta. Mezquinas victorias» (III, 6, 155).

El segundo aspecto a destacar, que genera controversia entre los estudiosos del filósofo, es la cuestión de si Montaigne adopta o no el relativismo cultural como posición filosófica, la postura según la cual todas las costumbres y prácticas culturales tienen el mismo valor. Es cierto que, en apariencia, el escepticismo epistemológico y moral de Montaigne, reflejado en sus ideas sobre el carácter relativo de las costumbres, la falta de valores universales sobre lo bello, lo bueno y lo verdadero, siempre vinculados a las particularidades de cada pueblo, y la dificultad de formarse una imagen única e inequívoca del ser humano, podrían sugerir que la filosofía de Montaigne contiene una propuesta relativista. Sin embargo, constatar la diversidad humana y cultural no implica que todos los hábitos culturales valgan lo mismo ni que todos sean igualmente aceptables o justificables. El mismo Montaigne se muestra tolerante con el canibalismo de los pueblos americanos y, a pesar de practicar la flexibilidad de juicio, es

totalmente intransigente con las atrocidades cometidas por los europeos, de modo que éstos han demostrado ser más crueles y salvajes que los indios. Además, en algunos capítulos de los *Ensayos*, Montaigne, en su particular construcción de la virtud indígena, no sitúa al indígena americano y al hombre europeo en una posición de igualdad, sino que elogia la superioridad de los pueblos americanos al regirse «según las leyes naturales» (I, 31, 268): «En aquellos están vivas y vigorosas las auténticas cualidades y propiedades más útiles y naturales, las cuales en cambio, hemos envilecido en éstos, adaptándolas simplemente al placer de nuestro gusto corrompido. [...] No hay razón para que lo artificial supere a nuestra grande y poderosa madre naturaleza» (I, 31, 268). Y en la misma línea escribe: «Todo cuento viene a contracorriente de la naturaleza puede ser enojoso, mas aquello que viene conforme a ella ha de ser siempre agradable» (III, 13, 384). Estas afirmaciones, más que una muestra evidente de relativismo cultural, señalan la valoración positiva que el filósofo francés hace de la naturaleza¹¹ como principio rector, así como la admiración que siente por el ideal estoico del *vivere secundum naturam*. Declaraciones como éstas, en tensión con la postura relativista, han hecho que especialistas como Burke (1985: 68) concluyan que, si bien Montaigne, presenta, como Boaventura de Sousa Santos, un sentimiento de lo relativo, de la situación de incompletud en la que se encuentra el ser humano, no puede concluirse que fuera un «relativista completo».

Aunque el filósofo francés no fue un teórico del diálogo intercultural, sí que advirtió las virtudes del «arte de conversar» (III, 8) y de confrontarse con la alteridad, con el diferente, porque la diferencia es la primera de las condiciones necesarias para estimular el diálogo: «La unanimidad es una cosa muy tediosa en la conversación» (III, 8, 169). Ahora bien, para evitar la miopía ante la diferencia conviene mantener una actitud receptiva, flexible y abierta, alejada de cualquier dogmatismo: «Ninguna idea me asombra, ninguna creencia me hiere, por contraria que sea a la mía» (III, 8, 169). El arte de la conversación no tiene por finalidad descubrir o aprehender la verdad objetiva, puesta en duda por la actitud escéptica, sino que su principal aspiración es la de que los interlocutores la construyan juntos reconociendo que nadie está en posesión de la verdad absoluta: «La causa de la verdad debería ser la causa común a uno y a otro» (III, 8, 170). Esto es así porque la verdad no es rígida ni inmutable, sino múltiple, cambiante, relativa y prismática, pues está parcialmente distribuida en la pluralidad de juicios y puntos de vista: «Celebro y acaricio la verdad cualquiera que sea la mano que la detente» (III, 8, 171).

Las reflexiones de Montaigne en materia de antropodiversidad pueden servirnos, en conclusión, como orientaciones útiles para liberarnos de los corsés mentales y los prejuicios culturales que inducen a la ceguera o al desprecio ante la diferencia; percibir el carácter local y relativo de las costumbres, criticando la absolutización de lo relativo y la generalización de lo particular bajo la forma de localismos globalizados; tomar conciencia de la naturaleza incompleta, falible y limitada de la razón humana, siempre contextual; y animar a experimentar otros puntos de vista, poniendo en tela de juicio los criterios dogmáticos de verdad que hacen a uno más intolerante e insensible ante la diversidad. Y aunque Montaigne fue un firme defensor de la infinita diversidad cultural y humana, no renunció por ello a creer en la unidad del género humano. Como dejó escrito: «Cada hombre encierra la forma entera de la condición humana» (III, 2, 27).

Conclusiones

Partiendo de la definición de la globalización neoliberal como un proyecto ideológico-político occidental de carácter neocolonial y portador, en cuanto tal, de una nueva modalidad de imperialismo cultural, el artículo ha ofrecido una aproximación a tres planteamientos con orientaciones teóricas y prácticas para afrontar el poder, la opresión y la violencia que la globalización neoliberal ejerce sobre la diversidad cultural y humana.

A pesar de sus diferencias, las tres propuestas tienen en común el hecho de trabajar por la creación de un marco teórico y actitudinal que permita la emergencia y consolidación de relaciones interpersonales e interculturales más justas y solidarias que las que genera el programa neoliberal. En contra del desperdicio sistemático de experiencia humana que provoca la imposición de una cultura monológica globalizada, estos enfoques comparten la idea según la cual el diálogo no sólo es una exigencia ética para la convivencia pacífica —y la

¹¹ Montaigne entiende la naturaleza fundamentalmente como macrocosmos (Linàs, 2001: 137), como realidad amplia, abierta y creativa que abarca también las dimensiones simbólicas y propiamente humanas.

supervivencia de la humanidad, que diría Kūng—, sino también, y sobre todo, un método de apertura a la diversidad social, cultural y personal. El diálogo abierto, polifónico y en pie de igualdad puede contribuir de manera decisiva a la construcción de la paz intercultural, como sostiene el proyecto de ética interreligiosa de Kūng; a la creación de inteligibilidad recíproca capaz de trenzar lazos de comprensión, reconocimiento y respeto mutuo, como en la sociología emancipadora de Boaventura de Sousa Santos; y a minar nuestra soberbia etnocéntrica, como sucede en la filosofía crítico-escéptica de Montaigne.

Defendiendo la necesidad de establecer normas éticas globales que trasciendan las particularidades históricas y socioculturales de las diferentes comunidades humanas, Hans Kūng fundamenta la posibilidad de articular el diálogo entre culturas sobre la base de un universalismo de valores que apela a la existencia de máximas de humanidad y actitudes comunes a la especie humana. El diálogo interreligioso, pieza clave del diálogo intercultural, sirve para profundizar y ampliar el consenso de mínimos éticos interculturales e interreligiosos. Sin embargo, la falta de una hermenéutica crítica que promueva la aproximación entre las tradiciones religiosas y su fundamentación exclusivamente religiosa, que descuida el diálogo con los no creyentes, le restan credibilidad y legitimidad global al proyecto de ética mundial a la hora de acercarse y abrirse al otro.

Boaventura de Sousa Santos, por su parte, no parte de la existencia previa de un marco ético ni ético-religioso transcultural fraterno y emancipador. El único aspecto universalizable que contiene su propuesta epistémica y política de relaciones interculturales, la hermenéutica diatópica, es un universalismo negativo y de contrastes que rechaza el universal como punto de partida y obliga a gestionar las similitudes y las diferencias a partir de diálogos entre culturas y entre movimientos sociales confrontados dialógicamente en zonas de encuentro intercultural que permiten el contacto entre versiones locales de racionalidad y la apertura a otras tradiciones de sentido, siempre abiertas e incompletas. La hermenéutica diatópica, por tanto, forma parte de la base necesaria para la profundización de la democracia participativa e intercultural y el establecimiento de articulaciones cosmopolitas descolonizadoras en diferentes escalas de acción.

En conexión con el punto de vista contextual de Santos, Montaigne nos alerta, en una sociedad enferma de intolerancia y fanatismo religioso, sobre los peligros de no reconocer la relatividad de las costumbres y, por tanto, la incompletud del ser humano y de las culturas. Su filosofía enseña que la toma de contacto con la diferencia, no concebida desde la lógica de la inferiorización, sino desde la de la igualdad, es la mejor arma contra el imperialismo cultural y el mejor medio para obtener una mirada más rica no sólo del mundo, sino también de uno mismo. La experiencia de la antropodiversidad le enseña que es absolutamente necesario mirar al otro para mirarse y conocerse mejor a uno mismo.

Referencias bibliográficas

AA.VV (1994), «Parlamento de las religiones del mundo: principios de una ética mundial», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 10, 7-21.

AGUILÓ, A.J. (2009), «La Universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 22 (1/2), 5-28. Disponible en:

<<http://www.ucm.es/info/nomadas/22/antoniaguilo.pdf>> [Consulta: 23 de octubre de 2009].

ARISTÓTELES (2000), *Retórica*, Gredos, Madrid.

BURKE, P. (1985), *Montaigne*, Alianza Editorial, Madrid.

CORTINA, A. (2001), *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.

DUSSEL, E. (1994), *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), La Paz.

DOSTOYEVSKY, F. (1987), *Los hermanos Karamázov*, Cátedra. Madrid.

FARIÑAS, M^a. J. (2005), «Diversidad cultural y globalización», *Diario Vasco*, edición de 13/10/2005.

- GALEANO, E. (2004), *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Madrid.
- GEERTZ, C. (1995), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- HARVEY, D. (2004), *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid.
- HERRERA FLORES, J. (ed.) (2000), *El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- JAHANBEGLOO, R. (2007), *Elogio de la diversidad*, Arcadia/Atmarcacia, Barcelona.
- KANT, I. (1981), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid.
- KÜNG, H. (1990), «A la búsqueda de un *ethos* básico universal de las grandes religiones», *Concilium: revista internacional de teología*, núm. 228, 289-309.
- (1991), *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid.
- (1994a), «La paz universal, las religiones universales, el *ethos* universal», *Concilium: revista internacional de teología*, núm. 253, 561-576.
- (1994b), «Historia, sentido y método de la Declaración en pro de una ética mundial», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 10, 22-42.
- LLINÀS, J.L. (2001), *Educació, filosofia i escriptura en Montaigne: un comentari a «De l'Educació dels infants»*, Servei de Publicacions de la Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma.
- MONTAIGNE, M. (1998a), *Ensayos III*, Cátedra, Madrid.
- (1998b), *Ensayos II*, Cátedra, Madrid.
- (2001), *Ensayos I*, Cátedra, Madrid.
- PANIKKAR, R. (1990), *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- (1993a), «Diálogo intrarreligioso», en FLORISTÁN, C. y TAMAYO, J.J. (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1144-1155.
- (1993b), *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander.
- PERELMAN, Ch y OLBRECHTS-TYTECA, L. (1989), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid.
- PETRAS, J. (1986), *Clase, Estado y poder en el Tercer Mundo. Casos de conflictos de clases en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (2000), *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo*, Akal, Madrid.
- PRATT, M.L. (1992), *Imperial eyes: travel writing and transculturation*, Routledge, Londres.
- RITZER, G. (1996), *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Ariel, Barcelona.
- SÁNCHEZ RUBIO, D. (2000), «Universalismo de confluencia, Derechos Humanos y procesos de inversión», en HERRERA FLORES, J. (ed.), *El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 215-244.
- SANTOS, B. S., (1998a), *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia/Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), Bogotá.
- (Org.) (2001), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Afrontamento, Porto.
- (2003a), *Conhecimento prudente para uma vida decente. «Um Discurso sobre as Ciências» revisitado*, Afrontamento, Porto.
- (2003b), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- MENESES y NUNES (2004a) «Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», en SANTOS, B. S. (Org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Afrontamento, Porto, 23-101.

— y Nunes (2004b), «Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade», en SANTOS, B. S. (Org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*, Afrontamento, Porto, 19-51.

— (2005a), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ ILSA, Madrid.

— (2005b), *Foro Social Mundial: manual de uso*, Icaria, Barcelona.

— (2006a), *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

— (2006b), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Afrontamento, Porto.

— (2009), *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI, México.

TAMAYO, J.J. (2004): *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid.

WIEVIORKA, M. (2002), *El racismo: una introducción*, Plural Editores, La Paz.

YOUNG, I. (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid.

