

*Sociológica*, año 20, número 58, pp. 257-270  
 Mayo-agosto de 2005

## ¿Escapar del universalismo? Conflicto y diálogo intercultural\*

Jorge E. Brenna B.\*\*

CUANDO SE ABORDA EL TEMA del *universalismo* de la sociedad occidental en relación con el actual estallido de los *particularismos* –con los fenómenos que ello conlleva– es inevitable (después de hacer un rápido diagnóstico de su crisis) intentar hacer una huida “crítica” de sus garras, de sus trampas, cayendo casi obligadamente en la tentación de instalarse en la trinchera opuesta, la del particularismo. Bien pronto nos damos cuenta –si tenemos suerte– que incluso en esta pretendida escapatoria los medios teóricos y los referentes son también universalistas, puesto que la idea misma y la defensa del particularismo es enunciada a través del lenguaje del universalismo (filosófico, cultural, jurídico, político, etc.). Es decir, el universalismo nunca deja de envolver incluso al propio discurso anti-universalista. De ahí que a la pregunta –un tanto ingenua– de si “¿podemos escapar del univer-



\* Este trabajo es una reelaboración de la ponencia presentada en el VIII Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, Universidad de Valparaíso, Chile, 12-14 de noviembre de 2003.

\*\* Profesor-investigador del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco.

salismo?” se tenga que responder con una rotunda negativa, lo cual no supone resignarse pasivamente y asumir sus imperativos. Es en el plano de la política de las identidades en donde más dilemas ha producido esta interrogante. Por ello, en este trabajo deseamos exponer las líneas argumentales de una reflexión (de origen muy personal) en torno a la crisis del universalismo y sus implicaciones en la esfera del conflicto de valores en las sociedades democráticas occidentales. Las vías particularistas no resuelven estos conflictos sino que los reconducen, reformulándolos y, en muchas ocasiones, agudizándolos. Al final, llegamos a darnos cuenta de que los referentes universalistas tal vez no son del todo descabellados si se concluye que las diferencias son manifestaciones múltiples de la *unicidad* (Maffesoli *dixit*),<sup>1</sup> no de la unidad, de la fragmentada especie humana de la que formamos parte. En este sentido, la aspiración a la construcción de un *diálogo intercultural*, presidido por una voluntad ética y política de aproximación (¿integración?), es algo más fructífero que resignarnos a la promoción de un universo multiculturalista que pueda servir de coartada a una nueva ideología de *ghetto* y exclusión.

## I

Desde el siglo XVI la ciencia “moderna” levantó sus postulados sobre la base de la existencia de leyes o principios universales válidos para toda la humanidad. Los modelos políticos y las ciencias humanas y sociales en su evolución estuvieron marcados por este *universalismo* que produjo una suerte de religión secular basada en el principio universalista, sucedáneo del monoteísmo judeocristiano. Los derechos universales del hombre y la ciudadanía fueron su producto más acabado. A partir de entonces, la integración social ha pretendido estar fincada en la idea de que los individuos y la sociedad buscan el bien común al tiempo que protegen el bien privado. Así pues, la supervivencia del liberalismo, como doctrina universalista en Occidente, no ha sido otra cosa que la inmersión en la cultura occidental desde

<sup>1</sup> Dice Maffesoli: “He propuesto llamar a esta *coincidentia oppositorum* unicidad. Ésta, por oposición a la unidad que excluye, mantiene, de una manera contradictoria, la cohesión de todos los elementos fragmentados de la realidad social [...], permite la conjunción, favorece el corto circuito, es el centro de la unión, nociones todas ellas que delimitan bien la nueva socialidad” (Maffesoli, 1997: 110).

hace más de dos siglos de lo que representan los indicadores del racionalismo moderno, levantado –dice Marramao– sobre los tres principios de *libertad, igualdad y fraternidad*, que sirven todavía hoy como recurso de legitimación de las organizaciones y de las instituciones políticas de Occidente (Marramao, 1993).

#### UNA GRAN PARADOJA

Hoy día lo que se está problematizando, a la luz de innumerables situaciones complejas y conflictivas, es el *carácter etnocéntrico* del horizonte “universalista” occidental. Se trata –señala Marramao– de un fenómeno bastante más profundo que la misma “pérdida de significado de las palabras más nobles –libertad, igualdad, justicia– que servía para ocultar la represión, los favoritismos, la estridente disparidad de trato entre los individuos”. Se trata de que la aparente solidez del cuerpo liberal, su “omnicomprensibilidad” y omnipresencia en todas las esferas del mundo social y moral, se ha mostrado como *una gran paradoja*. Ésta residiría en el hecho de que los *universales emancipatorios* de Occidente adolecen de un pecado de origen: su naturaleza monocultural. Su pretensión de universalidad, esto es, de ser un conjunto de valores y principios-guía válidos *para todos los hombres en todos los tiempos y bajo cualquier clima*, resulta incoherente con la voluntad de ser presentados dentro de “un envoltorio unidimensional típico en todo y por todo”, respondiendo a una matriz cultural específica que los ha generado, o sea, literalmente, que los ha “concebido”, puesto en el mundo (Marramao, 1993).

¿Es viable aspirar a la continua reproducción y conservación de estos principios, tal cual, de cara al desafío de una era global y globalizadora en la que la revuelta de los particularismos (Octavio Paz *dixit*) se expresa como una irrupción de diferencias étnico-culturales irreductibles? La respuesta tiene que ver con la forma y el contenido que tiene la democracia actual. Ello es crucial en tanto que, sabemos, estos principios han determinado políticamente el horizonte del universalismo realmente existente.

El universalismo es etnocéntrico en su perspectiva y no sólo por su dispositivo estratégico-instrumental (las técnicas, las convenciones, las reglas formales de la democracia); lo es también en su pretensión de *diálogo racional* que no es más que “una forma civilizada” del

modelo de la conversión del “bárbaro” o del “infiel”: una forma esencialmente dirigida a la neutralización de toda “alteridad” cultural, acota Marramao (1993). ¿Cómo ser portador de derechos –universales– sin entrar en conflicto con una lógica de pertenencia (local)? La pregunta es, entonces, ¿cómo conjugar universalismo y diferencias?

En la actualidad la “diferencia” y la “pluralidad”, en todos sus sentidos, plantean un difícil reto a todas aquellas estructuras sociales, políticas y jurídicas que pretenden homologar universal y formalmente a los seres humanos. Hoy día lo anterior se expresa como un estallamiento de contratendencias o zonas de resistencia al universalismo, como la reivindicación de autonomías diversas de sujetos reales o inventados que apelan a una serie variada de mitos y símbolos para reclamar su derecho a la diferencia. Las zonas de conflicto se multiplican y la democracia no acierta aún a encontrar un mecanismo eficiente para afrontar estos conflictos apelando a principios universales que, en el fondo, se ajusten a peculiaridades culturales.

#### LA DIFERENCIA COMO VALOR

La “diferencia” es un concepto polisémico, e incluso ambiguo, asociado al concepto de “identidad”. Ambas son hijas de la modernidad y las más de las veces se enfrentan a su hermana la “igualdad”. Ésta última nos remite a uno de los valores básicos de la *modernidad*, mientras que el concepto de “diferencia” nos traslada al principal valor de la *posmodernidad*. Ambos conceptos no tendrían por qué contraponerse de manera excluyente, ni formularse como ontológicamente opuestos, sino que tendrían que estar destinados a complementarse: “diferencia” e “igualdad” ya no se pueden pensar la una sin la otra desde la perspectiva jurídico-política actual. Apuntan a ser valores de carácter jurídico-político destinados a evitar que las “diferencias” de cualquier tipo (de raza, de religión, de género, de cultura, económicas, etc.) puedan ser utilizadas para justificar, por tanto, situaciones de dominación, marginación o exclusión. No obstante, hay que señalar aquí la ausencia del tercer principio liberal, la “fraternidad”, que articula orgánicamente a los anteriores, les da contenido ético, y sin el cual vivimos la discordia y el desencuentro, como lo hemos vivido en el siglo pasado y especialmente en los últimos dos años de guerras fundamentalistas entre guerreros de Occidente y de Oriente.

La tradición política liberal fue creando la ficción política de que los “diferentes” se encontraban siempre situados “fuera” o en el exterior de una determinada organización política homogénea en su interior, esto es, *el Estado estructurado como Estado-nación*. Y a partir de esta visión fue definiendo y perfilando el concepto de ciudadanía desde la dialéctica de lo “interno/externo”, es decir, con la finalidad de unir dentro de una misma organización política a los que se considera supuestamente *semejantes* y, a la vez, separándolos de quienes son considerados como *diferentes*. Sin embargo, la cada vez más compleja realidad ha evidenciado la exigencia de que cada *sujeto de derecho* tiene que ser considerado a través del tamiz de las “diferencias”, para identificar a los seres humanos en sus distintos contextos culturales de pertenencia frente a lo abstracto de la homologación de una igualdad meramente formal.

¿Es posible afirmar que todos tenemos un derecho igual a ser diferentes? La dificultad para responder a esta cuestión estriba básicamente en la capacidad que puede tener un sistema social para instrumentar el derecho a la diferencia como el valor jurídico-político de nuestra era. El reconocimiento de tal derecho supondría introducir fragmentaciones y diferenciaciones permanentes en un cuerpo social formal y ficticiamente homogeneizado por las estructuras políticas y jurídicas de la modernidad. Nos llevaría más allá de la concepción liberal de *la tolerancia*.<sup>2</sup>

Y es que para el liberalismo y su democracia el problema surge cuando se constata que los “diferentes” ya no se encuentran solamente “fuera”, sino también “dentro” de una sociedad (pretendidamente homogénea) debido a causas tales como la migración política o la migración laboral y económica. En este punto, la constatación de este hecho implica inevitablemente la puesta en práctica de una cierta diferenciación o fragmentación en el concepto tradicional de ciudadanía, así como el surgimiento de un conflicto social, político y jurídico por cuanto los grupos diferenciados reclaman también sus derechos y libertades –desde un punto de vista jurídico– a la vez que el reconocimiento y preservación de su propia identidad –desde un punto de vista político.

<sup>2</sup> Will Kymlicka (1998: 16) condena la postura de “muchos liberales de posguerra” que “han considerado que la tolerancia religiosa basada en la separación de la Iglesia y el Estado proporciona un modelo para abordar las diferencias etnoculturales”. Obviamente se trata de una actitud insuficiente y limitada.

Diversas propuestas se han vertido al debate contemporáneo orientadas a proponer nuevos fundamentos para una “política de la diferencia” como superadora de la política de la igualdad propia del liberalismo individualista. Propuestas como la de Will Kymlicka, consistente en intentar una integración social mediante la existencia de “diferentes formas de pertenencia política y cultural” en una misma organización política (Kymlicka, 1998: 240 y ss); la de Charles Taylor, la cual sugiere la posibilidad de consolidar una sociedad basada en el reconocimiento de una “diversidad profunda” y en la instrumentación, precisamente, de una “política de la diferencia”; o la de Pietro Barcellona, quien desde un enfoque más teórico habla de la consolidación de una nueva “universalidad de la diferencia”.

La “globalización” de la ciudadanía podría conducir a la constitución de una “ciudadanía universal” como globalizadora de todas las ciudadanías. Una “transfronterización” de la ciudadanía fragmentada, una “ciudadanía cosmopolita” —como propone John Rawls—, cuyos principios básicos se aplicarían también a las comunidades o pueblos no organizados liberal y democráticamente siempre y cuando el sistema jurídico de dichas comunidades esté “orientado por una concepción de justicia basada en el bien común”.<sup>3</sup> Para Fernando Savater lo que es realmente importante en este asunto de la ciudadanía no es el lugar de donde se proviene, “ni siquiera el lugar donde estamos, sino el *va-i-ven*”. Y agrega: “lo que legitima nuestra *ciudadanía humana* es el ir y venir, no el brotar ni el permanecer”. Y el principio, simple y sencillo, de una *ciudadanía caopolita* sería sólo la idea firme de que “lo que a los hombres conviene no es producir más cosas sino más humanidad” (Savater, 1998).

El hecho es que, como nunca antes, la diversidad se ha convertido en un factor potencial de conflicto cualitativamente más poderoso de lo que había sido en décadas pasadas. Y la razón de ello, ya se ha señalado enfáticamente, es el llamado *estallido de lo cultural*, que se ha vuelto el terreno insoslayable (e inevitable) en el que necesariamente convergen los conflictos y en el que buscan su expresión, ya sea por la vía de la justificación de los conflictos circundantes o porque realmente atañen a cuestiones de carácter normativo, lo cual los vuelve, en ocasiones, casi *intratables*. Y acaban siéndolo porque a la alteri-

<sup>3</sup> John Rawls (1997: 5-36) reconoce por primera vez la posibilidad de que los “pueblos” puedan ser titulares de derechos, incluidos los pueblos o sociedades organizados jerárquicamente y no liberal y democráticamente.

dad existente se agrega un reforzamiento o intensificación de la impugnación de todo valor que no proceda de la propia cultura, de todo derecho que no proceda del *universalismo propio*, más aún si estos valores “ajenos” pretenden trascender los límites de lo que unilateralmente se ha establecido como *lo universal* para afirmar *lo particular*. Con ello, en realidad se ha venido cerrando la puerta a toda posibilidad de establecer un *diálogo intercultural*, una posible articulación práctica entre lo “particular” y lo “universal”, imposibilitándose la construcción de un orden político para la cohabitación de las diferencias.

El llamado “estallido cultural”, al que Octavio Paz se refería como “la sublevación de los particularismos”<sup>4</sup> está en el centro de las transformaciones de índole global que caracterizan a nuestro tiempo. La *universalización estatal* parece haber fracasado también, y el regreso de las culturas, multiplicadas e hiperdiferenciadas, parece ser su síntoma más claro. El re-descubrimiento de la *especificidad de las culturas* parece mostrarnos, contrariamente a la utopía modernista, un sinnúmero de modelos alternativos de modernidad que buscan su cristalización a pesar de la apabullante marea globalizadora. Lo anterior supone empezar a ubicarnos en un diagnóstico que nos permita entender la pluralidad de los órdenes políticos que de esta situación se deriva y que, sin lugar a dudas, ha venido a entorpecer la universalización del supuesto modelo-pensamiento *único* de Occidente.

<sup>4</sup> Dice Octavio Paz en un texto de 1985: “Si una palabra define a estos años, esa palabra no es Revolución sino *Revolta*. Pero *Revolta* no sólo en el sentido de disturbio o mudanza violenta de un estado a otro sino también en el de un cambio que es regreso a los orígenes. *Revolta* como *Resurrección*. Casi todas las grandes conmociones sociales de los últimos años han sido resurrecciones. Entre ellas la más notable ha sido la del sentimiento religioso, generalmente asociado a movimientos nacionalistas: el despertar del Islam, el fervor religioso en Rusia después de más de medio siglo de propaganda antirreligiosa y la vuelta, entre las élites intelectuales de ese país, a modos de pensar y a filosofías que se creían desaparecidos con el zarismo [...]”. Más adelante añade: “La resurrección de las tradiciones nacionales y religiosas no es sino una manifestación más de lo que hay que llamar la *venganza histórica de los particularismos*. Este ha sido el verdadero tema de estos años y lo será en los tiempos venideros. Negros, chicanos, vascos, bretones, irlandeses, valones, ucranianos, letones, lituanos, estonios, tártaros, armenios, checos, croatas, católicos, mexicanos y polacos, budistas, tibetanos, chiitas de Irán e Irak, judíos, palestinos, kurdos, una y otra vez asesinados, cristianos del Líbano, maharatas, tamiles, kmers [...] Cada uno de estos nombres designa una particularidad étnica, religiosa, cultural, lingüística, sexual. Todas ellas son realidades irreducibles y que ninguna abstracción puede disolver. Vivimos la *rebelión de las excepciones*, ya no sufridas como anomalías o infracciones a una supuesta regla universal, sino asumidas como una verdad propia, como un destino. [...] La pretendida universalidad de los sistemas elaborados en Occidente durante el siglo XIX se ha roto. Otro universalismo, plural, amanece”. Véase Paz, 1985: capítulos IV y V, pp. 94, 105 y 106. Los subrayados son nuestros.

## II

## UNIVERSALISMO Y CONFLICTO

La política y lo político parecen ser los ámbitos en los que se han expresado de manera más nítida estos déficits de coherencia y continuidad. El equilibrio funcional (entre el Estado-nación y el sistema internacional universalizado) que hasta ahora había caracterizado la dinámica interestatal de una comunidad política institucionalizada ha sido colocado contra la pared por esta crisis de las identidades que inexorablemente se ubica entre el individuo y el “Orden Mundial”, alterando también la *lógica de la violencia*, pasándose de una violencia detentada sólo por los Estados a una *lógica descentralizada* en la que cada entidad particularista reivindica el derecho a usar su propia violencia.

Desafortunadamente, la lógica de la violencia en el nuevo siglo y en las últimas décadas del que pasó es la de una guerra total (*Polemos*) contra el enemigo (a diferencia de la visión antigua, para la cual *el otro* es el bárbaro de apariencia extraña y “lengua incomprensible”). Hoy el enemigo es literalmente el vecino de casa (véase el caso de la ex Yugoslavia y las guerras derivadas de la fragmentación de los países de la región de los Balcanes). A ese vecino incómodo es a quien hoy se coloca en la mira de nuestras fobias y al que identificamos como una amenaza para la sobrevivencia propia. Es a esta encarnación negativa de la alteridad “a la que, o hay que alejar con la fuerza o hay que exterminar, sin un resquicio para el compromiso, la coexistencia, la compasión, el respeto de límites o las reglas en el combate” (Toscano, 1998: 40).

La diversificación de las sociedades hoy día es el campo natural en que se está presentando esta proliferación conflictual que se orienta a la definición de una interrogante mayor que en la actualidad está en la agenda política de la mayoría de las sociedades, a saber: ¿cuánta diversidad cultural puede y debe dar cabida la “Sociedad Democrática”?<sup>5</sup> Y en este punto las respuestas y sus fundamentos son diversos;

<sup>5</sup> Problema que Giovanni Sartori (2001) planteara en términos de cuánta diversificación puede tolerar la sociedad pluralista. Su respuesta lo lleva a teorizar en torno a una comunidad pluralista en la que esta pregunta está condicionada por la realización de la *norma de reciprocidad*, es decir, de la mutua tolerancia y aceptación entre las diversas culturas e identidades, además de por la cooperación de éstas en la construcción de esa y otras normas (orden normativo). Sin el imperio de esta *norma de reciprocidad* ninguna sociedad puede abrirse lo suficiente para evitar el conflicto normativo de carácter étnico.



sin embargo, aquí el principal asunto es la definición de la identidad de una sociedad, es decir, una cierta concepción respecto al *quiénes somos*, respecto al *nosotros*; en segundo lugar está la cuestión de la demarcación de sus *fronteras morales* (cómo hemos de convivir).

La expresión más global de esa contradicción es el conflicto entre valores universales y particulares, y se concreta en la confrontación entre los *derechos individuales* y los *derechos grupales*. En otras partes del mundo este conflicto se traduce en términos geográficos (un territorio cultural se constituye en zona de resistencia frente a un Occidente que promueve, de manera universalista, una modernidad pervertida).<sup>6</sup> Hoy, sin embargo, vivimos en un mundo cada vez más descentrado y pluralista por lo que concierne a los conflictos y, por ello, las respuestas son cada vez más complejas y difíciles de elaborar.

Llegamos aquí al problema de la transformación del *conflicto normativo*, y ello presupone un acercamiento necesario a un punto en que se tiene que admitir *la legitimidad del conflicto de valores y de intereses* a la par de la ilegitimidad de los medios violentos para conseguir objetivos, ya sean individuales o grupales. Ello nos introduce inevitablemente en el terreno de la ética, dejando al descubierto el verdadero núcleo del conflicto violento: el problema de las *éticas parciales* (Warner, 1991: 45-48, citado en Toscano, 1998: 41). Éste consiste en el hecho de que, a final de cuentas, la existencia de *éticas parciales* establece demarcaciones específicas más allá de las cuales la norma ética aplicada en esos límites deja de tener validez o es soslayada en el momento en que surge el conflicto. En un primer momento su ámbito se relaciona con las condiciones materiales de amplios grupos humanos, lo cual no implica una reducción de la naturaleza del conflicto y su transformación a factores socioeconómicos. Es cierto que la eliminación de la pobreza no elimina el conflicto *per se*, pero también es cierto que ahí donde las condiciones de pobreza se combaten y se logra establecer un mínimo de condiciones para el desarrollo cabal de la persona humana y de su grupo el conflicto tiende a decrecer significativamente.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> El conflicto entre valores morales “tradicionales” y “progresistas” es una continuación del desencadenado por la Ilustración hace más de dos siglos (Berger, 1999: 527).

<sup>7</sup> Es hipócrita —señala Roberto Toscano— “que nosotros, europeos, sostengamos que el bienestar no elimina el conflicto cuando sabemos perfectamente que el bienestar de la posguerra ha sido la condición necesaria, aunque no suficiente, para la superación de las enemistades seculares [...] entre los países del continente, empezando por Francia y Alemania. Y es por

## HACIA UN DIÁLOGO INTERCULTURAL

Lo cultural juega, en general, un papel especial en el modo en que se están presentando actualmente los fenómenos de poder y la lucha por los espacios de poder tanto entre los grupos étnicos como entre los grupos sociales, los sexos y los individuos.<sup>8</sup> Y dos han sido las estrategias más extendidas para enfrentar el conflicto –de valores y de intereses–, a saber: el *conflicto violento* y el *diálogo*. De ahí que, ante su aparente ineficacia, se hace necesario superar sus límites.

Como estrategia de enfrentamiento el *conflicto violento* encuentra eco en aquellos que son capaces de tener una reserva de recursos materiales, técnicos y humanos para organizar la violencia; ello es similar tanto si hablamos de Estados como de grupos disidentes o revolucionarios. La lógica discursiva de estos grupos es la de la disuasión-represalia (*deterrence and retaliation*). Es la lógica de algunas de las acepciones de “guerra santa”, misma que las más de las veces genera una espiral de violencia de efectos colaterales sobre la población en virtud de que los resultados de cada enfrentamiento provocan nuevas iniciativas de contrapoder (el conflicto entre Israel y Palestina ilustra este caso). Es la lógica de los conflictos de difícil solución en los que casi siempre las religiones o los fundamentalismos (incluso seculares) están implicados como mecanismos justificadores (una vez más el ejemplo lo son los enfrentamientos entre Israel y Palestina, o en Irlanda del Norte). En estos casos pareciera que el recurso de la violencia no puede resolver el problema y conduce, necesariamente, a la aniquilación mutua (Kriesburg, Northrup y Thorson, 1989).

La negociación entre partes opuestas puede aparecer frecuentemente en forma de *diálogo*.<sup>9</sup> Esta ha sido la segunda estrategia domi-

---

ello que responsabilizarnos, cada uno según sus propias fuerzas, de un proceso de ‘acompañamiento activo’ de la difusión del desarrollo y del bienestar no es sólo un deber moral sino también un interés concreto que puede ser justificado de acuerdo con la más pura *Realpolitik* en relación con una política de contención y reducción de los conflictos en el mundo. Pero el conflicto, repetimos, aunque tenga raíces y presupuestos de tipo económico es preponderantemente un hecho político y, por tanto, la comunidad internacional tiene que afrontarlo en ese terreno, en el terreno político” (Toscano, 1998: 42).

<sup>8</sup> “Estoy convencido –señala el profesor Rik Pinxten– de que lo cultural, incluso lo religioso, tiene un papel importante en el modo contemporáneo de instalar y ejercer el poder y el control de los grupos, los sexos y los individuos. En esta apreciación coincido con el análisis incluyente de L. Nader quien, a su vez, se refiere al de Chomsky. Nader sostiene que lo económico, lo político y lo cultural son medios de control y de poder” (Pinxten, 2000).

<sup>9</sup> “Éste puede tener una intención terapéutica (como el platónico), cuando uno o todos los interlocutores tratan de desenmascarar los fallos en el razonamiento del otro o intentan elimi-

nante, a la que normalmente conduce el conflicto violento. En su forma de *diálogo humanista*<sup>10</sup> puede entenderse como la expresión de la voluntad de organizar encuentros para que todas las opiniones puedan ser escuchadas y conocidas por los afectados. Esta forma está basada en la noción de interacción e intercomunicación y está orientada a la tarea crucial de intentar conocerse y estudiarse a sí mismos y al otro a partir de información confiable y objetiva (Pinxten y Verstracte, 1997: 157-175). Sin embargo, esta forma de diálogo a menudo encierra una trampa, puesto que quien busca generar el conocimiento del Otro lo hace desde su propia noción de objetividad, desde una aproximación unilateral e *intracultural* que es, por definición, imperialista y niega las dinámicas de identidad del Otro. El tipo de encuentro que produce esta aproximación es desigual y excluyente. El diálogo humanista corre el riesgo de dejarnos en una nebulosa, pues escuchar todas las opiniones no conduce automáticamente a mejores resoluciones.

Superar ese unilateralismo implica recuperar el análisis de *lo intercultural* entendido, de modo práctico, como un conjunto de capacidades, estrategias y aparatos de comprensión y de comunicación, es decir, un conjunto de mecanismos para la negociación. Lo intercultural no es una identidad *per se* y sólo existe en el encuentro *entre iguales*, comenzando, precisamente, con el tipo de toma de contacto que se elabora. Existe, por lo tanto, *una elección epistemológica* implicada en lo intercultural. El único tipo de conocimiento capaz de poner en su lugar este concepto –entendido como un encuentro igualitario y profundamente plurilateral– es el análisis participativo de los aspectos socioculturales y/o religiosos de todos los interlocutores. Este análisis implica, en todos los niveles, la participación, la interpretación y el control de cada participante en la comunicación, o bien el conflicto de ellos o de uno mismo en este proceso.<sup>11</sup>

---

nar ciertas premisas, porque son insuficientes. El diálogo de Sócrates, por ejemplo, pertenece a esta categoría” (Pinxten, 2000).

<sup>10</sup> “El diálogo socrático presupone la superioridad de la norma de consistencia a escala universal, y el humanista plantea *a priori* el valor del pluralismo como generador de un relativismo casi total. [...] Es difícil vivir la vida únicamente a partir de la norma de consistencia lógica, pues la naturaleza no necesariamente lo es. Se explica entonces porqué los ‘juegos’ socráticos no nos ayudan a sobrevivir y dan la impresión de que, si bien Sócrates puede desenmascarar todos los errores lógicos en el razonamiento de sus interlocutores, jamás nos proporcionará una base positiva o respetable para tomar decisiones prácticas” (Pinxten, 2000).

<sup>11</sup> El profesor Rik Pinxten (2000) ha pensado, como el paradigma de este tipo de transformación del conflicto o de esta “metodología”, en “los tipos de encuentro entre Europa (como comunidad de estructura principalmente cristiana) y el Magreb (como comunidad de estruc-

El profesor Rik Pinxten ha elaborado una propuesta estratégica que apunta en el sentido de una tercera aproximación de los encuentros, así como de una forma de negociación intercultural. Esta estrategia parece tener más en cuenta las observaciones sobre lo intercultural y sobre el principio de igualdad en la interacción, además de integrar el impacto de *lo religioso* en las tradiciones. ¿Qué caracteriza a esta forma de encuentro? Ante todo –señala Pinxten– la actitud de someterse a un acuerdo común, mínimo, pero que funciona como una decisión ulterior en el encuentro de los interlocutores. Con este tipo de encuentro, conocido como *Entente*, nos colocamos ante una forma de negociación con tres características bien definidas: 1) es minimalista; 2) es multilateral, y 3) está basada en análisis “científicos”.

Este enfoque intenta superar la racionalidad fría y técnica que ha permeado en las tradicionales teorías de resolución de conflictos. Es cierto que todas ellas pretenden, en distintos grados, no soslayar la dimensión moral y ética en la solución de los conflictos, pero en la mayoría la dimensión racional nos lleva paulatinamente al terreno de la unilateralidad ontológica, cognitiva y epistemológica de la razón occidental. Es cierto, muchos de los conflictos culturales se han gestado al interior de la civilización occidental. No obstante, lo que aquí se quiere rescatar es que *no existe una universalidad cuya validez sea susceptible de ser impuesta a los espacios culturales cuya esencia misma es la diferencia y la particularidad histórica y cultural*.

El siglo actual, como lo ha señalado Henri Levy (1994: 93), sólo es comprensible desde la óptica de las tendencias integristas que han venido a sustituir a las totalitarias. Así pues, la marca del conflicto cultural, dentro del que se desarrolla el conflicto étnico-nacional, es el integrismo, al que hay que neutralizar no con las fórmulas integristas de la razón instrumental de la civilización occidental y de otras civilizaciones universalistas, sino con las armas de la comunicación intercultural y la negociación, que excluyen, de entrada, las pretensiones universalistas totalizadoras, monoculturales, monolíticas, monoétnicas, así como la apelación a un conocimiento técnico que degrada los procesos culturales en los que, a pesar de todo, debemos reconocer, se encuentra un conflicto cuya marca es la *interculturalidad*.

---

tura principalmente islámica). [Ambas comunidades] se caracterizan por poseer visiones del mundo y estrategias de comprensión religiosa –o de transvase cultural– que descartan de manera bastante definitiva cualquier alternativa. En ambos casos la exclusión se fundamenta en la creencia de que Dios interactúa con el hombre por medio de profetas y/o textos revelados”.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Barcellona, Pietro  
 1990 *Posmodernidad y comunidad. El regreso a la vinculación social*, Trotta, Madrid.
- Berger, Peter (ed.)  
 1999 *Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas* (informe de la Fundación Bertelsman al Club de Roma), Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona.
- Kriesburg, L., T. Northrup y S. Thorson (eds.)  
 1989 *Intractable Conflicts and their Transformation*, Syracuse University Press, Syracuse.
- Kymlicka, Will  
 1998 *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- Lévy, Bernard-Henri  
 1994 *La Pureté Dangereuse*, Grasset, París.
- Maffesoli, Michel  
 1997 *Elogio de la razón sensible*, Paidós, México D. F.
- Marramao, Giacomo  
 1993 "Paradojas del universalismo", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm 1, abril, Madrid.
- Paz, Octavio  
 1985 *Tiempo nublado*, Seix Barral, México D. F.
- Pinxten, Rik  
 2000 "Negociación de conflictos: ¿diálogo o entente?", en *Afers Internacionals*, núms. 43-44, Centro de Información y Documentación (CIDOB), Barcelona.
- Pinxten, Rik y G. Verstraete  
 1997 "Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad", en *Afers Internacionals*, núm. 36, Centro de Información y Documentación (CIDOB), Barcelona.
- Rawls, John  
 1997 "El derecho de gentes", en *Isegoría*, núm. 16, pp. 5-36, Madrid.
- Sartori, Giovanni  
 2001 *La sociedad multiétnica*, Taurus, México D.F.

Savater, Fernando

1998 "Una ciudadanía caopolita", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 11, mayo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Toscano, Roberto

1998 "De la Guerra a las mil guerras", en *Claves*, núm. 80, marzo, Madrid.

Warner, Daniel

1991 *An Ethics of Responsibility in International Relations*, Lynce and Rienner Publishers, Bouldner, Colorado y Londres.