

R89.979.

316.7 CON VAL



LOS VALORES EN LA CIENCIA Y LA CULTURA

ACTAS DEL CONGRESO:
LOS VALORES EN LA CIENCIA Y LA CULTURA

León 6-8 de septiembre del 2000

María Isabel Lafuente Guantes
(Coordinadora)



Universidad de León
Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales

2028529X

¿CÓMO FUNDAMENTAR UNA ÉTICA INTERCULTURAL?

María del Mar Llera Llorente.

Universidad Pontificia de Salamanca

La problemática en torno a la comunicación intercultural se hace cada día más compleja. La globalización amplía las principales cuestiones que atañen a las sociedades actuales: producción, mercados, migraciones, ecología, terrorismo, criminalidad, tecnología, comunicaciones... Los proyectos más importantes de los gobiernos nacionales y de los organismos internacionales poseen un alcance global, y por consiguiente una dimensión intercultural. Basta pensar en la Unión Europea, el Tribunal Penal Internacional, el incipiente plan norteamericano de defensa frente a los *rogue states*, las políticas antiterroristas o las políticas demográficas para atisbar la relevancia de la interculturalidad. La mayoría de los debates en torno a este tema plantean un interrogante básico: ¿Es posible la comunicación entre culturas diversas? ¿A qué patrones éticos responde?

Este trabajo no cuestiona la posibilidad de fundamentar una ética intercultural, sino el mejor modo de lograrlo. Partimos de que tal ética es una necesidad de derecho y –sobre todo– un hecho vinculado a la comunicación entre diversas culturas a lo largo de la historia.

Las aportaciones *construccionistas* –desde la ética dialógica de Apel y Habermas hasta el neocontractualismo de Rawls– exigen supuestos ideales, alejados de la realidad empírica. Pero nosotros pensamos que es precisamente en ella donde se encuentran las claves de la comunicación intercultural y de la ética que la sustenta. Cuando se intercambian valores financieros se ponen en juego valores morales. Cuando se abren mercados, se implementa una ética –la utilitarista, por ejemplo–. Cuando se cierran las fronteras, se propugna una visión acerca de la humanidad y se toman decisiones moralmente responsables. Todas estas acciones comunicativas de carácter intercultural son la praxis de una ética implícita, la que nosotros deseáramos analizar y criticar en futuras investigaciones sobre el tema. En lugar de perdernos en disquisiciones inacabables o en bellos discursos, plenos de retórica humanista; en lugar de impugnar cómodamente el “dogmatismo” o el “imperialismo cultural” desde una estética poltrona, mientras otros sufren la conculcación de sus derechos, nos urge conocer con más profundidad todo lo que está sucediendo. La pragmática lingüística ofrece interesantes instrumentos de análisis; ¿por qué no aplicarlos a los debates internacionales? Las asambleas de Naciones Unidas, los foros regionales de desarrollo, las reuniones del G-8, etc., podrían ser interesantísimos objetos de investigación. No sólo sus textos, los documentos oficiales sobre los que se trabaja y a los que se llega, sino su *praxis*.

En definitiva, para fundamentar una ética intercultural proponemos partir de su precaria pero concreta realidad, analizando cómo se llevan a cabo las negociaciones políticas, las

operaciones económicas, las influencias sociales... Pues toda praxis comunicativa existe sobre la base de un consenso nuclear, sobre el cual se discriminan las diferencias y los juegos de poder. Así ha sido siempre a lo largo de la historia.

I. Breve historia de la comunicación intercultural

Desde que el hombre existe ha constatado la existencia de los "otros", los *bárbaros*. Este término sánscrito, de origen indoeuropeo, traducido primero al griego y más tarde al latín, sirvió para designar a quienes hablaban de modo ininteligible¹. Pero en la cultura grecorromana esa constatación no supuso una reflexión ética: los bárbaros eran no-ciudadanos y sólo en la ciudad –o en el Imperio– parecía posible la autorrealización moral.

I.1. Los orígenes del humanismo occidental

La Europa medieval heredó la cultura grecorromana modelada por la herencia judeocristiana, pero también recibió aportaciones de los invasores germanos y musulmanes. Así se constituyó como enclave heteróclito, plural... con vocación universal. El proyecto del Imperio Occidental y la truncada empresa de Carlomagno (s.VIII d.C.) se renovó con la proclamación de la *Universitas Humana*, concretada en la *Respublica Christiana*. Esta concepción filosófico-religiosa afirmaba que la humanidad está unificada por un común principio trascendente. Paradójicamente, fue un mundo completamente disgregado en feudos el que concibió ese ideal. Algunos autores sostuvieron entonces que el pueblo cristiano es el auténtico soberano de un imperio universal basado en una conciencia compartida respecto del Bien. Predicaron así una suerte de *anarquismo cristiano* según el cual de no existir el pecado original la autoridad política sería superflua; el poder del monarca sólo debería entenderse como delegación de la autoridad divina.²

El humanismo cristiano de raíces grecolatinas prevenía de este modo frente a los excesos del poder, que a pesar de todo acabarán tomando cuerpo en los siglos posteriores. A partir del s. XIII la realeza se fortalece apoyada por la burguesía urbana. El Renacimiento ve triunfar el ideal de la *Respublica Christiana* a través de una monarquía universal que se inviste de autoridad religiosa, a veces de un modo inverso al anarquismo cristiano, como explicará Maquiavelo en el s.XVI. Pero cuando la afirmación de la propia identidad parezca haber triunfado sobre "los otros" –y el Reino de Castilla termine la Reconquista–, el descubrimiento de América volverá a recordar su existencia.

I.2. El derecho de la comunicación (*ius communicationis*)

Tras la notificación del "Requerimiento" en 1513, los monjes dominicos, liderados por Francisco de Vitoria, levantan sus quejas y empiezan a elaborar una doctrina sobre los pue-

¹ PANNIKAR, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Ed. S.Esteban, Salamanca, p. 22.

² Esta teoría acerca del derecho divino del poder, aunque con el tiempo será utilizada para justificar el absolutismo monárquico, en la Edad Media presenta un carácter ambiguo. Cf. TOUCHARD, J. (1983). *Historia de las ideas políticas*. Tecnos, Madrid, 5ª ed., pp. 109, 138 y ss.

blos insulanos o indios dentro del Derecho natural y de gentes³, germen del Derecho Internacional. Vitoria rechaza la tesis de una autoridad moral universal: el Papa sólo tiene potestad sobre los creyentes, no sobre los infieles. Los príncipes cristianos no pueden justificar su intervención en los territorios descubiertos apoyándose en la bula *Inter Caetera*, o alegando que los indios realizan prácticas *contra naturam*⁴. Sólo pueden intervenir para salvar vidas inocentes, es decir, cuando se están violando derechos inalienables e irrenunciables. Si los indígenas poseen una organización política aceptable o simplemente tolerable, la potencia colonizadora debe mantenerla⁵. No es lícito despojar a los nativos de sus bienes.

Sin embargo, existen "títulos legítimos e idóneos, por los que pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles. El primer título puede llamarse el de la sociedad natural y comunicación (*ius communicationis*)". "La amistad entre los hombres parece ser de derecho natural y contra la naturaleza el obstaculizar el comercio y la comunicación de los hombres que ningún daño causan". La oposición al Evangelio puede provocar un conflicto legítimo, pero sólo cuando conlleva opresión e injuria. Porque "la diversidad de religión no es causa justa para una guerra".⁶

1.3. Europa: entre la división y la unificación

La tesis de Vitoria, sobre la diversidad religiosa y las reflexiones en torno a la licitud de las guerras, parecen olvidadas cuando el catolicismo se divide tras la Reforma luterana y calvinista en la Europa continental, y la constitución de la Iglesia de Inglaterra. Las guerras de religión devastarán Europa hasta que se abra paso una nueva concepción, fundamentada en la tolerancia⁷ –*cuius regio, eius religio*–, que se concretará finalmente en la Paz de Westfalia (1648). Desde ese momento, Europa busca un equilibrio destinado a mantener la paz. Autores como Sully, el Abad de St.Pierre, E.Crucé, W.Penn, I. Kant, etc. clamarán por el ideal de la organización política de Europa. "El derecho de gentes debe fundarse en una *federación* de Estados libres" que satisfaga las condiciones de una "hospitalidad universal". La garantía de la paz perpetua es "la gran artista de la *naturaleza*".⁸

Con todo, a fines del s.XVIII y principios del s.XIX se desdibuja el ideal de la unidad europea basada en un bien trascendente común y se afirman las nacionalidades de una manera virulenta. Los Estados nacionales más importantes de Occidente retoman el uni-

³ "Se llama derecho de gentes el que la razón natural constituyó entre todas las naciones". (F.de Vitoria: *Relecciones sobre los indios*. Espasa-Calpe, Madrid, 1975, 3ª ed., p. 88).

⁴ "El pecado mortal no impide el dominio civil y dominio verdadero" (F.de Vitoria: op.cit., p. 41). "La infidelidad no es impedimento para ser verdadero propietario". (Ibid., p. 43).

⁵ Cf. RODRÍGUEZ MOLINERO, M. (1998). *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra*. Librería Cervantes, Salamanca, 2ª ed. corregida, pp. 51-54.

⁶ Ibid., pp. 88, 90, 98-99 y 117.

⁷ Sobre el concepto de tolerancia, cf. OCÁRIZ, F. (1995). "Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad". En *Scripta Theologica*, Universidad de Navarra.

⁸ KANT, I. (1991). *La paz perpetua*. II y III Artículos definitivos para la paz perpetua; Suplemento I. Tecnos, Madrid, 3ª ed., pp. 21, 27, 31.

versalismo a través del imperialismo colonial. Y aunque este fenómeno no es causa directa de la I Guerra Mundial, la anticipa⁹. Tras la I Guerra Mundial, R.Coudenhove-Kalergi (1894-1972) renueva el movimiento paneuropeísta, proponiendo un modelo de sociedad internacional donde la armonía y la organización sustituyan a las rivalidades entre Estados soberanos a través de la Sociedad de Naciones y de la Unión Paneuropea¹⁰. Pero los fascismos y los totalitarismos romperán el proyecto, provocando la II Guerra Mundial.

1.4. Enseñanzas de la posguerra

Tras la segunda conflagración mundial, muchos autores para quienes el positivismo jurídico posibilitó el fascismo y el nazismo, desarrollan una interesante reflexión de corte iusnaturalista sobre los valores jurídicos y las garantías del Estado de derecho¹¹. Frente a la teoría de la coactividad, el iusnaturalismo afirma el *ius quia iustum*, el derecho como expresión de la justicia. Frente a la *ratione imperii*, defiende el *imperium rationis*, que posibilita la crítica al poder e incluso la desobediencia civil. Por otra parte, la crítica hermenéutica¹² aplicada al derecho demuestra que éste no es un sistema cerrado y autosuficiente, carente de omisiones y de incoherencias. El jurista completa la tarea del legislador; no existe una "interpretación pura" ni un "método" para alcanzarla. Debe ponerse en juego la racionalidad crítica, valorativa, prudencial... es decir, práxica. El jurista no reproduce la ley, sino que al aplicarla la realiza. El derecho posee una insuprimible dimensión moral.¹³

Sobre estas bases, se fundan en 1945 las Naciones Unidas. Tres años más tarde se proclama la Declaración Universal de Derechos Humanos con cuarenta y ocho votos a favor, ninguno en contra y ocho abstenciones¹⁴. Se trataba de una amplia mayoría, pero no hubo unanimidad. De ahí la interminable controversia alentada primeramente por el bloque

⁹ "La causa profunda y real de la Guerra Europea fue que, a partir de la aceptación generalizada de la ideología liberal-progresista, no había límite posible para la expansión y el crecimiento, pues dicha ideología implicaba precisamente la eliminación de la noción de límite. (...) Cada nación, como cada individuo, era en cuanto se realizaba mediante el ejercicio ilimitado de su libertad. Y sobrevino la confrontación universal". REDONDO, G. (1984). "La consolidación de las libertades". *Historia Universal*, Eunsa, Pamplona, Tomo XII, p. 428.

¹⁰ Esta idea coincide con la mantenida por numerosos intelectuales que critican la decadencia de la cultura y la civilización europeas. T.Mann, A.Toynbee, O.Spengler, B.Rusell... son algunos autores representativos de esta tendencia.

¹¹ Frente a la monopolización del fenómeno jurídico por el Estado, el iusnaturalismo admite la existencia de una pluralidad de ordenamientos jurídicos, pues reconoce la capacidad autonormativa de los grupos sociales. La ley estatal no es la única ni la primordial fuente del derecho. El derecho también deriva de las costumbres, de la naturaleza de las personas o de las cosas, y de los avances de la ciencia. Cf. PÉREZ LUÑO, A.E. (1982). *Lecciones de Filosofía del Derecho*. Publicaciones Universidad de Sevilla, pp. 73-74.

¹² Cf. PERELMAN, Ch. Ed. (1965). *Les Antinomies en Droit*. Bruylant, Bruxelles.

¹³ Cf. PÉREZ LUÑO, A.E. op.cit., pp. 78-80.

¹⁴ PONS RAFOLS, X. (1998). "La adopción de la Declaración Universal de Derechos Humanos". En: Asociación para las Naciones Unidas en España: *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Icaria, Barcelona, pp. 40-41.

soviético y el mundo islámico, proseguida por las izquierdas occidentales o sus ramificaciones en los territorios colonizados, y mantenida hoy por el deconstruccionismo postmoderno en sus múltiples variantes¹⁵. Todos estos críticos coinciden básicamente en la denuncia de la lógica del poder colonial, disfrazada bajo la retórica humanista de la Declaración. Algunos sostienen que bastaría aplicar el más elemental método de análisis pragmático¹⁶ al proceso de debate previo para descubrirlo.

Durante las sesiones preparatorias de la Conferencia de San Francisco en Dumbarton Oaks (1944), se había presentado un proyecto de la Carta de las Naciones Unidas que posteriormente sería duramente criticado por veintiún países americanos en Chapultepec (México). Esos países juzgaban insuficiente el proyecto en el ámbito de los derechos humanos¹⁷. Tras diversas negociaciones, la Asamblea General acabó confiando la cuestión al Consejo Económico y Social, que nombró una *Comisión de Derechos Humanos* compuesta por dieciocho representantes de los Estados. Una de las primeras decisiones de la Comisión fue establecer un reducido grupo de trabajo, responsable del proyecto preliminar de la Declaración. La exigua representación europea —y sobre todo socialista— en ese grupo provocó fuertes protestas. Australia, Chile, China, Estados Unidos, Francia, Líbano, el Reino Unido y la Unión Soviética pudieron finalmente introducir a sus representantes en el nuevo Comité de Redacción, que sin embargo fue dirigido por tres fuertes personalidades: la Presidenta de la Comisión, Eleanor Roosevelt; el relator, Charles Malik; y el representante francés, René Cassin. Los demás Estados Miembros hubieron de contentarse con pasar al Comité sus proyectos y participar en las votaciones.

El grueso del debate se centró en esta alternativa: limitarse a enunciar un conjunto de principios generales o elaborar un proyecto de convención con específicas obligaciones jurídicas, considerando las medidas que aseguraran la aplicación de los principios. Australia, Nueva Zelanda, Dinamarca y Holanda lucharon por la aplicación, pero la mayoría prefirió una postura menos comprometida. El consenso teórico acerca de los derechos humanos era ya un primer paso; su puesta en práctica ofrecía más dificultades. Finalmente se impuso el “realismo político” y se dijo que “no había tiempo” de más. Con esta decisión se hizo efectiva la separación de la filosofía moderna entre teoría y praxis.

El proceso que acabamos de explicar y su resolución justifican las denuncias contra la hipocresía de Naciones Unidas. Pero también avalan el optimismo de quienes valoran positivamente el logro alcanzado: “Quisiera subrayar que la Declaración consiguió un amplio consenso, y como señala su Preámbulo, constituyó el *ideal común* a conseguir por todos los pueblos y naciones. Y ese *ideal común* no fue objeto de rechazo por ningún Estado”¹⁸. La gran catástrofe nuclear fue evitada no sólo por el “equilibrio del terror”, sino también por un diálogo sobre la base de un *minimum* ideológico, la apelación a los derechos

¹⁵ M. Foucault, J.F. Lyotard, J. Derrida, G. Vattimo, etc.

¹⁶ Cf. RORTY, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona. Cf. también: (1996) *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós, Barcelona.

¹⁷ De hecho, en mayo de 1948, varios meses antes que la ONU, la IX Conferencia Internacional de Estados Americanos aprobó la Declaración Americana sobre los Derechos Humanos, que fue objeto de consideración por parte del Comité de Redacción de la Declaración Universal.

¹⁸ PONS RAFOLS, X. op.cit., p.41.

humanos como fundamento de la convivencia universal. Al margen de las interminables discusiones sobre la posibilidad de alcanzar un consenso normativo, la realidad histórica nos muestra que ese consenso fue un hecho en 1948 y que la diversidad religiosa, política o económica no llegó a abortarlo.¹⁹

1.5. La universalización de la doctrina humanista occidental

No se puede olvidar que la diversidad entre los pueblos del mundo ya había sido amonorada durante la colonización. Occidente exportó su ideología y en muchos momentos llegó incluso a instrumentalizar los nacionalismos en beneficio propio. Pero en la mayoría de los casos esos nacionalismos —que se nutrieron de raíces europeas— impugnaron el dominio colonial mediante armas ideológicas importadas. Veamos simplemente algunos ejemplos.

Los más cercanos son los nacionalismos hispanoamericanos. Las interpretaciones más difundidas al respecto proceden del I Congreso Hispanoamericano de Historia, celebrado en 1949. Este congreso restó importancia al antagonismo racial y a la indisciplina, reafirmando que las ideas ilustradas fueron la causa principal del proceso independentista, el cual debe considerarse un capítulo más del ciclo revolucionario universal que se inicia en G.Bretaña en el s.XVII, prosigue en Norteamérica y culmina en la Revolución Francesa.

Los nacionalismos asiáticos ofrecen otra muestra de la paradójica influencia occidental en los pueblos no occidentales, ya que se inspiran en la revolución liberal rusa de 1905. Conviene también saber que el líder chino Sun Yat-sen (1866-1925) estudió en Estados Unidos, donde se convirtió al protestantismo. Occidente le proporcionó los instrumentos ideológicos para transformar el ancestral Imperio chino en una República.

Respecto al movimiento panafricanista suele juzgarse que nació en 1896 con la publicación de la tesis de W.E.B. Du Bois, el primer negro norteamericano doctorado por la Universidad de Harvard. El mismo año, J.E.Casely-Hayford, otro líder político, se convirtió en el primer africano admitido en la abogacía inglesa. Du Bois logró participar en la Conferencia de Paz de Versalles, para “expresar la voz de África”. Inmediatamente tuvo lugar el I Congreso Panafricano, dirigido a la “autodeterminación” del continente.

Cuando en 1963 nazca la Organización de la Unidad Africana (OUA), a través de la Carta de Addis Abeba, el influjo occidental seguirá presente de un modo paradójico: allí se proclamará que la independencia, la soberanía, la cooperación y la eliminación del colonialismo son exigencias de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y que las Naciones Unidas deben responsabilizarse de su cumplimiento en todo el mundo.

Por lo que respecta al panislamismo, podemos remontarnos a la obra de Al-Afghani: *El lazo indisoluble* (1884), donde propone un esfuerzo de reinterpretación de la fe islámica, siempre dentro del marco tradicional, para adaptarse de manera original a la modernidad. El sultán Abdulhamid II recogerá esta doctrina para justificar su propia política imperialista

¹⁹ Cf. CASARES I POTAU, F. (1998). “La Declaración Universal de Derechos Humanos cincuenta años después”. En: Asociación para las Naciones Unidas en España: *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Icaria, Barcelona, p. 20-22.

y nacionalista frente a Occidente. Por otra parte, en esa etapa se extenderá el movimiento de los "Jóvenes Turcos", vinculado a la filosofía y la historiografía germánicas. La misma influencia refleja Al-Husri, quien define la *umma* panarábica como trasposición exacta de la idea europea de nación, en su versión romántica alemana.²⁰

Gran número de pueblos no occidentales han aceptado, pues, la occidentalización, creyéndola un sinónimo de modernización y de progreso. En sus aras han sacrificado muchas de sus tradiciones, valores y formas de vida. Pero hoy Occidente ha demostrado no ser un guía fiable para la supervivencia y el desarrollo de la humanidad.

II. El proyecto de una ética universal²¹

"Las potencias occidentales son frecuentemente el origen de textos que ellas mismas no aplican o que no contribuyen a aplicar. La Declaración Universal de los Derechos del Hombre es un ejemplo de tales textos, que no son aplicados por los países que los han promovido. (...) ¿Cómo podemos promover una ética impulsada por aquellos mismos que adoptan prácticas cuestionables?"²²

Este texto es un extracto de la Reunión Regional de Expertos sobre *La Ética universal a la luz de la experiencia africana*, celebrada en Porto-Novo (Benin) en mayo de 1999. Forma parte del *Proyecto de una Ética Universal*, auspiciado por la UNESCO, y se integra en una estrategia a medio plazo (1996-2001) que ha supuesto la organización de otras reuniones similares en París (marzo de 1997), Nápoles (diciembre de 1997), Pekín (junio de 1998) y Barcelona (octubre de 1998).

La cita seleccionada es suficientemente significativa de la orientación del debate actual. La mayoría de quienes participan en él reconocen el núcleo de la doctrina sobre los derechos humanos, pero sobre todo, la necesidad de reaccionar intelectual y éticamente a la mundialización²³. Se advierte, pues, que el consenso no es sólo un *desideratum*, sino un hecho que no se limita a principios normativos abstractos, propios de una ética puramente procedimental, sino que desciende a circunstancias y contenidos concretos²⁴. Tampoco ape-

²⁰ Ante este panorama, muchos especialistas han sostenido que el principio kantiano de autodeterminación individual y la correspondencia que Herder establece entre el pensamiento y el lenguaje, son las bases del nacionalismo universal, no sólo occidental. La Revolución Francesa y la filosofía política alemana han representado requisitos necesarios para que el discurso nacionalista pueda prosperar en cualquier parte del mundo. Cf. BLAS GUERRERO, A.de. *Op.cit.*, pp. 213-215 y 345.

²¹ Este apartado se basa en la información proporcionada por la Unesco sobre su proyecto. Cf. www.unesco.org/A Common Framework for the Ethics of the 21st Century. Yersu Kim, Division of Philosophy and Ethics. UNESCO. Paris, September, 1999.

²² www.unesco.org/Resumen del encuentro con el Presidente de la República de Benin, General M.Kerekou, 11 de Mayo de 1999.

²³ www.unesco.org/L'Éthique Universelle à la Lumière de l'Expérience Africaine. Porto-Novo, République de Bénin, Bibliothèque Nationale, 10-12 Mai, 1999, (Cf. IV Conclusion).

²⁴ www.unesco.org/A Common Framework for the Ethics of the 21st Century. Yersu Kim, Division of Philosophy and Ethics. UNESCO. Paris, September, 1999. (Cf. §II.2.a. The Parliament of the World's Religions)/ *Universal Ethics from the Perspective of Religious Traditions*. (Cf. §IX. Values of World Religions).

la una ética de mínimos, sino a una ética de máximos²⁵, que trasciende las necesidades humanas y reconoce sus potencialidades.

Ahora bien, ¿puede una selección de expertos fundamentar una ética universal? ¿Es que los miles de culturas que existen en el mundo se encuentran representados en este debate? ¿Podrían lograr acaso esa representación cuando sus *a priori* difieren básicamente de los occidentales?²⁶ La elucidación del concepto "universalidad" adquiere hoy una urgencia particular. Ya no sirve la filosofía occidental clásica, hay que explorar nuevos caminos. La Unesco reconoce lo que se apuntó en la presentación de este trabajo: "(Es) un hecho incontrovertible la existencia *de facto* de una amplia gama de acuerdos acerca de valores entre las religiones, las culturas y las sociedades. (Sin embargo), la noción de universalidad debe ser capaz de responder satisfactoriamente a las sospechas de ambiciones políticas necesariamente asociadas a esos proyectos universales"²⁷. De esta manera, se asimila lo mejor de la crítica al etnocentrismo sin aceptarla en su totalidad, pues ello desacreditaría los proyectos universalistas. Actualmente, el empeño de numerosos autores consiste precisamente en conjugar ambas dimensiones, integrando la diversidad dentro de un marco de alcance universal.²⁸

III. Conclusiones

Iniciamos este trabajo afirmando que la ética intercultural es un hecho vinculado a la realidad –precaria pero fáctica– de la comunicación entre culturas diversas a lo largo de la historia. Pensamos que el panorama ofrecido ilustra adecuadamente tal afirmación.

²⁵ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (1984). *España por pensar*. Salamanca. Cf. también: *El poder y la conciencia*. Madrid, 1985. Citados por A. Cortina: *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos, Madrid, 1996, 5ª ed. Pp. 158-159.

²⁶ A este respecto pueden hallarse interesantes reflexiones en el artículo de R. Cardoso de Oliveira: "Etnicidad, eticidad y globalización", dentro del volumen colectivo: *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, coordinado por M.A. Bartolomé y A.M. Barabas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F., 1998. Cardoso se pregunta si el diálogo con los indígenas de Latinoamérica puede satisfacer las condiciones ideales de una comunicación libre de dominio, propuestas por Apel y Habermas. La respuesta es más bien un nuevo interrogante, pues "el diálogo estaría comprometido por las reglas del discurso hegemónico" (cf. p.39). A no ser que los indígenas pudieran "institucionalizar una normatividad nueva" (ibid.).

²⁷ Cf. Ibid., §III.5. Universality in Diversity.

²⁸ Cf. TAYLOR, Ch. (1996). "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", Comunicación presentada en un Taller sobre Derechos Humanos organizado por el Carnegie Council sobre *Ética y Relaciones Internacionales* en Bangkok, Marzo. Cf. también Ch. Taylor/ V. Muntaborn: *Roads to Democracy: Human Rights and Democratic Development in Thailand*, Bangkok and Montreal. International Centre for Human Rights and Democratic Development, 1994. Cf. M. Walzer: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, New York, 1983. Cf. también: *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Basic Books, London, 1983. Asimismo: "Notes on the Experience of Universality". Comunicación inédita, presentada en el Segundo Encuentro del Proyecto sobre una Ética Universal, UNESCO, Nápoles, Diciembre, 1997. Cf. Y. Kim, Yersu: "The Idea of Cultural Identity and Problems of Cultural Relativism", Occasional Paper no. 40, The Woodrow Wilson Center for Scholars, Washington, D.C., 1990. Cf. también Y. Kim: "Universality as a Regulative Ideal" en M. Buhr, E. Chitas, M. Fisher (HRSG.): *Universalismus, Universalität*. CEPI, Salzburg, 1998.

Remontándonos a la Edad Media y atendiendo luego a la modernidad, hemos considerado algunas claves que han propiciado un auténtico encuentro entre los pueblos. Pero parece que tras los excesos del imperialismo colonial y de las guerras mundiales ya nadie cree en él. El postestructuralismo ha proclamado la descolonización, la crítica al etnocentrismo y el relativismo cultural se exigen recíprocamente. Ahora bien, la mayoría de los movimientos nacionalistas independentistas de mediados del siglo XX triunfaron gracias a la creencia en un fundamento humanista universal —en gran medida y paradójicamente difundido por Occidente—, que ha obligado al propio Occidente a la defensa de la libre autodeterminación de los pueblos.

El descubrimiento y el consenso respecto a ese fundamento humanista es la clave del proyecto de una ética universal que viene desarrollando la Unesco desde mediados de los 90. Esta labor no sólo está poniendo de manifiesto las dificultades concretas en este terreno, sino también la realidad de una base compartida entre todas las culturas, sobre la cual sus miembros construyen relaciones políticas, económicas, sociales, etc. con los miembros de otras culturas. El análisis de esa pragmática comunicativa ahorraría —sin duda— a la ética muchas especulaciones abstractas.