

# CONTRASTES

*Revista Internacional de Filosofía*

Volumen IX (2004) • ISSN: 1136-4076

## SUMARIO

### ESTUDIOS

<i>Luis Álvarez Colín</i>	La hermenéutica analógica: aportación fundamental de la filosofía mexicana	5-26
<i>Mauricio Beuchot</i>	Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano	27-40
<i>José Calvo González</i>	Jan Patočka y la Carta 77. Antropología fenomenológica crítica y activismo de los derechos humanos	41-58
<i>Sixto J. Castro</i>	Una teoría moral del arte. Moralismo moderado, epistémico y sistémico	59-76
<i>Juan A. García González</i>	Teorías y actitudes escépticas en la Antigüedad	77-94
<i>H. C. Felipe Mansilla</i>	Apuntes críticos sobre el postmodernismo y teorías afines	95-106
<i>Cristina Márquez Rodilla</i>	En torno a los avatares del placer virtual	107-122
<i>Pascual F. Martínez Freire</i>	Psicología y materialismo	123-142
<i>José Rubio Carracedo</i>	Por una ética transcultural	143-160

### NOTAS CRÍTICAS

<i>Antonio Gallardo Cervantes</i>	Lévinas frente a la modernidad	161-174
<i>Luis Puelles Romero</i>	En torno a la existencia de una estética nietzscheana	175-184

### TRADUCCIÓN CRÍTICA

<i>Maurice Merleau-Ponty</i>	Prólogo a la <i>Fenomenología de la percepción</i> (Presentación, traducción y apéndice de Benito Arias García)	185-212
------------------------------	--	---------

### INFORME BIBLIOGRÁFICO

<i>Ángel Ramírez Medina</i>	Bibliografía sobre Albert Camus	213-236
-----------------------------	---------------------------------	---------

RESEÑAS		237-250
---------	--	---------

LIBROS RECIBIDOS		251-252
------------------	--	---------

FONDO EDITORIAL <i>Contrastes</i>		253-270
-----------------------------------	--	---------

# Por una ética transcultural<sup>1</sup>

JOSÉ RUBIO CARRACEDO

*Universidad de Málaga*

## RESUMEN

La Interculturalidad ha dejado obsoletos los planteamientos del Multiculturalismo. No es suficiente solamente el respeto y la tolerancia para con las otras culturas; hay que promover, además, el diálogo intercultural en un plano de igualdad y de libertad. Ahora bien, el diálogo intercultural conduce al relativismo si no está orientado por los valores fundamentales compartidos, que serán los pilares de la nueva ética transcultural.

## PALABRAS CLAVE

TRANSCULTURALIDAD, INTERCULTURALIDAD, VALOR FUNDAMENTAL,  
RELATIVISMO

## ABSTRACT

Interculturality has overcome multiculturalism. Respect and tolerance towards other cultures is not enough - we need to foster an intercultural dialogue in terms of equality and liberty. However, this intercultural dialogue would lead to relativism unless otherwise oriented by shared fundamental values, which will be the pillars of the new intercultural ethics.

## KEY WORDS

TRANSCULTURALITY; INTERCULTURALITY; FUNDAMENTAL VALUES;  
RELATIVISM

1 Una primera versión de este trabajo apareció con el título de «Ética intercultural» en J. Conill, coord., 2002: *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia, Bancaja, pp. 151-155. Esta nueva versión, totalmente refundida, incorpora un nuevo enfoque y una argumentación mucho más elaborada. Agradezco a Manuel Toscano las observaciones que me ha hecho, algunas de las cuales han pasado al texto.

© *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. IX (2004), pp. 143-160. ISSN: 1136-4076  
Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras  
Campus de Teatinos, E-29071 Málaga (España)

## I. INTRODUCCION

LA ÉTICA TRADICIONAL, CON LA QUE HABITUALMENTE NOS VALEMOS, hunde sus raíces y se nutre básicamente de la herencia grecorromana de nociones y problemas morales, aunque rebautizados con el filtro de la Modernidad kantiana, utilitarista, postmoderna, etc. Pese a todos los remozamientos, sin embargo, esta ética no nos sirve adecuadamente hoy por la sencilla razón de que nos encontramos ya en otro paradigma que llamamos Interculturalidad. Nuestra ética, en definitiva, no pasa de ser una valiosa ética regional occidental. Lo que ahora precisamos es que se confronte en pie de igualdad con las demás éticas regionales en un sostenido y libérrimo diálogo intercultural, con la esperanza de que tal diálogo alumbrase una ética verdaderamente transcultural.

La Interculturalidad, en efecto, abre una nueva era para la ética, al igual que para toda la Filosofía en general. Por grado o por fuerza, la Globalización nos impele al contacto entre todas las culturas. Tal contacto deberá comenzar por el reconocimiento mutuo para pasar seguidamente al diálogo abierto, sin restricciones ni sobreentendidos. No hace falta insistir en que la cultura occidental ha adoptado, y continúa adoptando mayoritariamente, un aire de superioridad invasiva. Pero todavía estamos a tiempo para sustituir la actitud colonizadora por la del reconocimiento de la diversidad de los valores, lo que permitirá seguidamente realizar en profundidad el diálogo intercultural hasta converger en la formulación transcultural de los conceptos, los problemas y las normas morales, mediante las aportaciones recíprocas de los dialogantes.

Se trata de un proceso mediante el cual se van confrontando los diversos planteamientos culturales hasta conseguir un acercamiento y hasta una cierta coincidencia objetiva, aunque las respectivas fundamentaciones puedan ser diferentes, dada la diversa inspiración de cada cultura dialogante. Y es que ninguna cultura es autosuficiente ni mucho menos perfecta. Cada cultura significa una construcción de lo humano, al modo de un experimento. Significa la opción por determinadas formas de vida en detrimento de otras. Además es también incesante el debate intracultural, del que surge el consiguiente dinamismo sociocultural. Y es que dentro de la propia cultura vivimos en una situación semejante al rawlsiano «consenso entrecruzado». Y lo más probable es que con el debate intercultural sólo podamos aspirar a conseguir una ética transcultural mínima, cuyo contenido normativo venga a coincidir con los derechos humanos fundamentales

Y, sin embargo, es claro que este diálogo intercultural ha existido siempre en mayor o menor grado, de forma casi inconsciente, sobre todo entre culturas vecinas, aunque sin excluir en algunos casos las lejanas. Eso sí, casi siempre era más bien unidireccional o asimétrico, desde la cultura más fuerte a la más débil, aunque en ocasiones el influjo fue mutuo e incluso a la inversa (caso de

Grecia respecto de Roma). Un caso llamativo lo constituye la isla Mayotte del archipiélago de las Comores donde se ha producido de modo casi espontáneo una cierta síntesis de las culturas malgache, musulmana, francesa e hindú. Pero ahora se trata de realizar un diálogo intercultural intencional y hasta cierto punto organizado. Por eso las experiencias históricas sólo nos pueden servir parcialmente de referencia. Porque se trata de un cambio de escala: lo que perseguimos ahora es un proyecto cosmopolita, de modo que todas las grandes culturas y las que constituyen ya la sociedad multicultural concurren en igualdad de condiciones al mencionado diálogo intercultural, sin priorizaciones ni discriminaciones de ningún tipo, con el objetivo de lograr aquella ética transcultural.

Obviamente, nos hallamos ante un desafío que reviste la máxima dificultad, pero que posee una significación extraordinaria. Será preciso construir una nueva epistemología de la razón, de lo racional y de lo razonable; en suma, de la racionalidad falible. La contextualidad jugará un papel más importante, ya que todo pensamiento y acción se halla mediado por su tradición sociocultural. Cada una de las culturas se hará más consciente de sus posibilidades y de sus límites en el complejo proceso de su mutua traducción intercategorial. Pero veamos con algún detenimiento los principales problemas a resolver para la obtención de aquel objetivo.

## II. MULTICULTURALISMO, INTERCULTURALIDAD Y TRANSCULTURALIDAD

Habrá que comenzar por declarar el sentido en que utilizo los términos multiculturalismo, interculturalidad y transculturalidad. El término *multiculturalismo* y su derivado «sociedad multicultural» son utilizados por los autores liberales de modo profuso pero ambiguo.

- a) Para la mayoría tiene un sentido preferentemente descriptivo, mediante el que se registra la creciente formación de sociedades con diferentes culturas en los límites del Estado-nación; situación a la que los gobiernos intentan responder con políticas multiculturales, esto es, con disposiciones que reconocen la diversidad y, de algún modo, la sostienen. Alguien la ha definido como la *salad pot* (que sustituye al *melting pot*): es una ensaladera con diversos ingredientes, que permanecen distintos y con su sabor propio, pese a la salsa unificadora. De este modo, el inicial sentido descriptivo ha pasado a ser insensiblemente normativo. A esta situación corresponde también la política de enclaves, cerrados sobre sí mismos con su cultura y sus instituciones peculiares, aunque teóricamente abiertos a los influjos culturales. El resultado no es otro que la ausencia de diálogo propiamente dicho y el relativismo cultural y moral.

- b) Para otros autores, en cambio, el término multiculturalismo tiene un sentido más genérico y se refiere a la sociedad formada por diferentes culturas tanto dentro como fuera del Estado-nación, en las que se estimula el diálogo cultural hasta casi coincidir con el concepto de la sociedad intercultural.

La *interculturalidad* hace referencia directa a la creciente situación mundial de mezcla, diálogo, debate y conflicto cultural (globalización cultural) y el término «sociedad intercultural» se refiere a esa nueva realidad que supone un cambio de escala en las relaciones internacionales. El encerrarse en enclaves protegidos le parece una reacción defensiva, que obedece a razones bien reales de supervivencia, pero que resulta insuficiente. Lo más importante ahora, sin embargo, es que la diferencia es reconocida y valorada, pero para impulsar el diálogo racional; igualmente la alteridad, pero para buscar la alianza razonable. No importa que la confrontación cultural sea manifiesta, con demasiada frecuencia; lo importante es que los grupos culturales se mezclen y entablen diálogos o debates que conducen a un mayor conocimiento mutuo, aunque también provocan desacuerdos y conflictos; pero lo decisivo es que el diálogo-debate permanece abierto y puede dar lugar a acuerdos recíprocos. Obviamente, todavía es excesivamente invasivo por parte de la cultura occidental. Pero no hay que engañarse: todas las culturas son etnocéntricas y están dispuestas a considerarse a sí mismas como las «verdaderamente humanas», mientras denominan a las demás con algún epíteto de infrahumanidad (durante milenios únicamente los universalismos —el budismo fue el primero— se plantearon la interculturalidad, aunque de forma invasiva). Es una tarea inmensa y secular la que nos espera.

Por último, la *transculturalidad* se refiere ya al resultado positivo (al menos, provisionalmente) del diálogo intercultural. El prefijo «trans-» indica un proceso decantador, pero con frecuencia alude también a un esfuerzo dialéctico (como en «transcendencia»). Por eso resulta mucho más apropiado hablar de «ética transcultural» que de «ética intercultural»: esta segunda indica el proceso a realizar; la primera, en cambio, el objetivo realizado, al menos inicialmente.

¿Cómo será esta ética transcultural? Resulta muy aventurado delinearla siquiera sea de modo sumario. Pero resulta más fácil hacerlo en negativo: la convergencia se hará mucho más en principios genéricos que en principios sustantivos; los principios genéricos, sin embargo, tendrán preferentemente una vertiente práctica, aplicada; será, pues, una *ética utens*, una ética para la acción. La formulación negativa puede ser más clara y fácil que la positiva, aunque la normatividad es idéntica (así «no matarás» respecto de «respetarás la vida»). Pero en lo que hay que poner más énfasis es en los laboriosos y complejos procesos de traducción e interpretación de los principios y de las categorías éticas. Esta es una labor propia de especialistas, por lo que deberá

ser asumida cada vez de modo más sistemático, bajo el auspicio de la UNESCO, por comités de expertos de todas las culturas trabajando al unísono. El principialismo habrá de ceder cada vez más espacio al contextualismo. Las fundamentaciones éticas serán en cambio muy divergentes, según el núcleo cultural de significación; pero ello será secundario; incluso servirá para enriquecer el diálogo intercultural. Lo importante es llegar a un acuerdo sobre la regla de acción; el desacuerdo sobre el porqué de la misma no es un problema prioritario. Igualmente, el diálogo ético intercultural pondrá mucho más fácilmente al descubierto las contradicciones internas de cada cultura, con la consiguiente invitación a rectificarlas. Lo que hay que evitar es el diálogo asimétrico entre Occidente y cualquiera de las demás culturas. Y estar al quite también de nuestras contradicciones internas, fruto casi siempre de diversas influencias culturales nunca suficientemente integradas.

### III. RELATIVISMO Y PLURALISMO ÉTICO

¿Se hace inevitable, pues, el relativismo ético? De ninguna manera. Pese a que algunos autores postmodernos siguen aferrados al mito de la inconmensurabilidad cultural, según la posición de Montaigne y quizá de Herder, últimamente remozada por Rorty, una cosa es el plano de la diversidad cultural, y el consiguiente relativismo moral, y otra muy distinta el plano del relativismo ético. Son planos lógicamente diferentes y no necesariamente implicados entre sí. El relativismo moral se limita a afirmar que se da un «desacuerdo fundamental» (Brandt, 1959) entre ciertos valores y códigos morales de diferentes culturas. Ahora bien, tal desacuerdo o conflicto ha de ser investigado con detención y profundidad, de modo que se eviten los desacuerdos sólo nominales y los malentendidos. Y sólo lo será cuando el desacuerdo persista como irreductible aun cuando se coincida en las propiedades objetivas de la acción valorada. No lo es, en cambio, cuando la diferencia consiste en el modo de aplicar un principio, no en el principio mismo: tal aplicación siempre podrá ser objeto de diálogo.

Pero incluso los relativistas culturales distinguían entre «absolutos» y «universales». Considerar los valores morales como absolutos es considerarlos fijos e inmutables, exentos de toda variación histórica y cultural. Este enfoque sólo es defendido por los fundamentalistas de cualquier signo. Considerarlos universales, en cambio, es una propuesta abierta a consideración racional intercultural. Es frecuente plantear los universales morales en cuanto «mínimos denominadores comunes». La investigación antropológica intercultural ha confirmado la existencia de varias instituciones humanas presentes en todos los pueblos y culturas: el parentesco, el hogar, la recolección y producción de alimentos, las técnicas de crianza y educación, la «regla de oro» de la moral, las relaciones políticas de alianzas y, con unas pocas excepciones, las prácticas

mágicas y el ritual religioso. Pues bien, las normas morales fundamentales se centran en garantizar el correcto funcionamiento de tales instituciones.

En lo que sí hay diferencias llamativas es en la aplicación de las normas a la acción concreta. Así los inuit mantienen enérgicamente que hay que honrar a los padres y ello les lleva a practicar ciertas formas de eutanasia activa, mientras que la cultura occidental ha ido adoptando formas crudas de distanasia como forma de cumplir aquel precepto. Y, sin embargo, no cabe dudar de que el precepto es el mismo para ambas culturas, por lo que el diálogo entre ambas es necesario y, sin duda, fecundo con vistas a establecer las formas y el alcance del derecho de eutanasia.

De todos modos es claro que han de resolverse con mayor finura los problemas de traducción de lenguajes y categorías. En ocasiones se ha podido establecer que el desacuerdo se da más sobre las preferencias que sobre los enunciados. Otras veces la fuente de las divergencias radica en que muchos pueblos no se plantean la corrección o incorrección moral, sino la conveniencia para la supervivencia. En todo caso, también hay que aplicar aquí la prueba del «desacuerdo fundamental». En muchas ocasiones puede bastar para poner en duda la rotundidad de ciertas oposiciones o diferencias, que tal vez desaparezcan o se aminoren considerablemente al llegar a un acuerdo sobre las propiedades objetivas del objeto o de la acción de que se trate.

Por otra parte, habrá que rechazar de una vez el mito de la inconmensurabilidad cultural, fruto del romanticismo filosófico y cultivado por los antropólogos difusionistas (y relanzado ahora por algunos filósofos postmodernos). Según éstos, cada cultura sería no sólo un dominio autónomo de significación y de sentido, sino también una autoidentidad insuperable: conocimientos, técnicas, valores, ritual, etc. sólo serían plenamente inteligibles en el conjunto global y cerrado de cada cultura. Los influjos y los préstamos interculturales sólo podrían tener un sentido analógico o instrumental, justamente porque las culturas son inconmensurables; por eso, incluso lo que parece idéntico es, en realidad, diferente. El relativismo ético sería, de este modo, inevitable.

Y es que, en efecto, cada cultura constituye un sistema autónomo, estructurado en subsistemas funcionales, aunque fuertemente interrelacionados. Pero ninguna cultura constituye un todo clausurado, como suponen los relativistas culturales, sino que todas permanecen abiertas, en mayor o menor grado, tanto a los cambios internos como a los influjos externos. Eso sí, se dan unas culturas mucho más clausuradas que otras, dependiendo probablemente de su propia genealogía. En efecto, las culturas que se han gestado en un aislamiento predominante son menos abiertas y flexibles que las que se han formado en un intercambio más o menos libre con las culturas vecinas o lejanas. En este sentido, la cultura occidental aparece como especialmente abierta y dinámica, justamente porque sus orígenes fueron sincréticos y porque siempre ha estado

abierta a todos los influjos. De ahí, a la vez, su eclecticismo y su incesante crisis interna.

En todo caso, aunque se confirmara el relativismo moral, ello no prejuzga en absoluto el relativismo ético. En efecto, una persona puede declararse relativista moral y sostener, al mismo tiempo, que entre las reglas morales en conflicto sólo una es correcta, pudiéndose establecer su corrección conforme a un método racional universalizable. Y es que ambos tipos de relativismo se sitúan a niveles lógicos diferentes: el relativismo moral, a nivel factual; el relativismo ético, a nivel teórico.

Lo propio del relativismo ético es la negación de que exista siempre un solo enunciado ético correcto o, al menos, que pueda elaborarse una teoría ética general. Puede apoyarse sobre argumentaciones y significaciones diferentes, dando lugar a diversas formas de relativismo: 1) la que niega la imposibilidad de elaborar un método de razonamiento ético generalizable al modo de la lógica científica; 2) la que lo considera posible en teoría, pero imposible en la práctica; 3) la que insiste en considerar que la verdad ética no es objetiva, sino sociocultural; y 4) la que afirma que toda ética es ética de situación, por lo que una solución nunca podrá ser generalizable.

Otra cuestión muy distinta es que la historia nos demuestre que dentro de la misma cultura occidental no se haya conseguido nunca una teoría ética generalizada, porque ello no implica que no se haya conseguido una teoría ética generalizable. Esta distinción nos aboca, no al relativismo ético, sino al pluralismo ético. En efecto, caben en ocasiones -aunque no siempre- y son legítimas diferentes propuestas éticas a partir de las diferentes interpretaciones con que se aplican unos principios éticos universales y generalizables (por ejemplo: los padres deben ser honrados por sus hijos), con la sola condición de que cada una de ellas muestre apoyarse sobre una argumentación coherente, de modo que sus antagonistas se vean obligados a reconocerlo en un marco crítico y generalizable.

Porque reconocer no implica compartir: una misma persona puede mantener su posición con argumentación públicamente contrastada y reconocer, al mismo tiempo, que la diferente opinión de otro no sólo no es absurda, sino que se apoya también en una argumentación universalizable (esto es, digna de ser tenida en cuenta por cualquier persona razonable en cualquier contexto), aunque siga considerando la propia como la única plenamente acertada o, al menos, igualmente plausible. Es más, a diferencia del relativismo moral, que cortocircuita la reflexión y el diálogo, el pluralismo moral, con su profunda actitud de tolerancia activa y de debate incesante, los potencia y estimula. El pluralismo ético ha sido y es una realidad siempre presente en la ética occidental: deontologismo, utilitarismo, liberalismo, socialismo, ecologismo, pacifismo, etc. Y esta misma solución pluralista es la que mejores perspectivas nos ofrece de cara a la gestación de la ética transcultural, como vamos a ver seguidamente.

#### IV. LOS DERECHOS HUMANOS COMO CONTENIDO BÁSICO DE LA ÉTICA TRANSCULTURAL

Desde la perspectiva del diálogo intercultural las disputas internas en el seno de la ética occidental (entre deontologistas y consecuencialistas, entre la ética del bien y la ética del deber, etc.) se nos antojan disputas menores. A estas alturas parece claro que la ética occidental sólo puede unificarse centrándose en los Derechos Humanos como contenido básico de la ética transcultural; primero, porque indudablemente los derechos humanos resumen lo mejor del legado ético de Occidente entendidos como «el derecho de la humanidad» (Rousseau-Kant); segundo, porque, de hecho, Occidente ha mantenido, y mantiene, con los representantes de las demás culturas un intenso y sostenido diálogo intercultural sobre el sentido y las formas de su reconocimiento universal. Con la gran ventaja añadida de que los Derechos Humanos constituyen un proceso de construcción inacabado. Es más, al encontrarse su origen y raíz en los estoicos y cristianos, con manifiesto influjo oriental, los derechos humanos constituyen una cierta herencia común de orientales y occidentales, aunque su desarrollo se haya producido preferentemente, hasta ahora, en Occidente. Por todo lo cual, no me cabe duda de que los Derechos humanos ofrecen la mejor plataforma para el incesante diálogo ético intercultural.

Tal fue el intento, tal vez algo precipitado, de A. Gewirth (1978), que sufrió una descalificación tan global como desconsiderada por parte de A. MacIntyre (1981, 67-69), basándose justamente en el no reconocimiento de los derechos humanos. Tal fue el intento, tal vez algo precipitado, de A. Gewirth (1978), que sufrió una descalificación tan global como desconsiderada por parte de A. MacIntyre (1981, reconocimiento universal de los derechos humanos, por lo que la creencia en los mismos era tan ilusoria como la de creer «en brujas y en unicornios». Pero las violaciones de los derechos humanos son bien reales y no es preciso explicárselas a nadie. Y, como Gewirth le respondió más tarde, resulta enteramente miope deducir que no se reconocen los derechos humanos simplemente porque en sus categorías culturales carezcan de un concepto similar: de ahí no se sigue su inexistencia y menos su irrealidad (Gewirth, 1996, 10-11).

Otra cuestión del todo diferente es la instrumentalización que ciertos Estados occidentales han hecho de los derechos humanos. Porque, como antes dejé apuntado, fueron las revoluciones liberales las que dieron el gran impulso a la gestación e institucionalización de los derechos humanos. De ahí que su formulación proclame con detalle e insistencia la afirmación de la dignidad del individuo frente al poder despótico y frente a toda forma de dominación, así como su derecho a tomar parte activa en la comunidad política. Fue la primera generación de derechos humanos, los que denominamos civiles y po-

líticos. Hasta cierto punto significa la victoria del individuo frente al Estado. Este predominio casi unilateral del individuo fue atenuado posteriormente en las revoluciones socialistas de los siglos XIX y XX. Su fruto algo tardío fue la segunda generación de derechos humanos, los que denominamos sociales, económicos y culturales. Pero el liberalismo conservador no aceptó la relevancia de los nuevos derechos; de ahí que en las tendencias más radicales se apreciara una peligrosa tendencia al «individualismo posesivo» (Macpherson). Por este motivo fue tan difícil la elaboración de la Declaración Universal de 1948 debido al enfrentamiento de ambos bloques, aunque finalmente fueron reconocidos y recogidos ambos tipos de derechos (aunque para su traducción en tratados jurídicos internacionales en 1966 hubieron de ser desmembrados en dos tratados distintos).

La nueva Declaración de Viena (1993), sin embargo, no sólo mantuvo la relevancia de ambos tipos de derechos por igual, sino que añadió el reconocimiento de la tercera generación de derechos humanos, denominados derechos colectivos o derechos de solidaridad (a la paz, al desarrollo, a un medio ambiente sano, a la autodeterminación de los pueblos colonizados), e impulsó en términos relativamente equilibrados una universalización diferenciada de todos los derechos humanos con independencia del régimen económico, cultural, etc., reconociendo en parte la exigencia de tener en cuenta la diversidad histórica, religiosa y cultural reclamada por las conferencias regionales africana (1992) y asiática (1993):

«Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso. Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales» (Párrafo 1.5).

Se desmentía así oficialmente la fuerte oposición, en Occidente, de muchos autores postmodernos, así como las fuertes reticencias culturales de las áreas africana y asiática, que proclamaban los derechos del multiculturalismo en versiones cercanas al relativismo axiológico e idiosincrático. Es obvio, sin embargo, que se desmentía igualmente la tendencia occidental demasiado frecuente a pretender la universalización de los derechos humanos tanto en su espíritu como en su actual letra liberal, lo que conllevaría la «occidentalización» del mundo.

Sin embargo, habrá que comenzar por distinguir dentro de los derechos humanos el «núcleo duro» o derechos propiamente fundamentales, aunque

nunca han sido definidos con precisión, del resto de los demás derechos humanos. Los primeros habrán de ser universalizados en su formulación actual, en cuanto que traducen directamente y con nitidez las exigencias primordiales de la dignidad de toda persona humana. El resto expresan derechos irrenunciables de las personas y de los pueblos, pero no exigibles con la misma precedencia, y su universalización habrá de realizarse atendiendo a las diferencias histórico-culturales justamente para hacerlos inteligibles y aceptables en todos los países de la tierra.

La misma Carta fundacional de la ONU se refiere a los «derechos fundamentales del hombre» y menciona expresamente «la dignidad y el valor de la persona humana, la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas» (1945). Coincido con Rawls (1993), Carrillo Salcedo (1999) y otros pensadores y expertos en que estos derechos «fundamentales» marcan el límite del pluralismo, de la diferencia y de la tolerancia en cuanto que señalan los límites de la dignidad a los que nunca puede alcanzar la barbarie. Por lo mismo, prácticas como la quema de las viudas en la pira funeraria del marido o la mutilación genital femenina nunca podrán justificarse –ni tolerarse– por muy arraigadas y fundamentadas que estén cultural o religiosamente en sus respectivas culturas.

Progresivamente se han ido delimitando mejor tales derechos fundamentales o «núcleo duro», frecuentemente al calificar los «crímenes contra la humanidad». Una lista en negativo la proporciona el artículo 3 de las Convenciones de Ginebra (1949) sobre el derecho humanitario en los conflictos bélicos. Otra fuente fiable han sido las sentencias de la Corte Internacional de Justicia: «prohibición de los actos de agresión y de genocidio, así como protección de los principios y reglas relativas a los derechos fundamentales de la persona humana, comprendiendo entre ellos la protección contra la práctica de la esclavitud y la discriminación racial» (1970). Son vías seguras, aunque limitadas, al ser en negativo. Porque la ONU sólo reconoce como «crímenes contra la humanidad» o «crimen internacional del Estado» los seis siguientes: esclavitud, genocidio, *apartheid*, tortura, desaparición forzada y ejecuciones sumarias arbitrarias. La Declaración de Viena aumentó, sin embargo, esta lista negra: racismo y xenofobia, terrorismo, tráfico de drogas, discriminación de la mujer y explotación sexual. Con toda seguridad es en esta lista de valores humanitarios universales, enumerados en negativo, en la que habrá que centrar primeramente el diálogo. Tanto más cuanto que el consenso está ya muy abonado a tales términos.

Pero seguidamente, o al mismo tiempo, habrá que iniciar el diálogo sobre los derechos humanos fundamentales. Lo más probable, no obstante, es que el llamado «núcleo duro» o derechos fundamentales no esté libre por completo de un proceso histórico-evolutivo en su reconocimiento e institucionalización.

Pero parece claro que siempre serán derechos morales fundamentales, en cuanto expresión inmediata de la dignidad de la persona humana, en todo tiempo y lugar, los siguientes: *el derecho a la vida, a la libertad, a las garantías básicas de seguridad personal y colectiva, al procesamiento legal, a la no discriminación por razón de sexo, edad, o religión, al acceso a la educación, a los servicios mínimos de salud, a disfrutar de un medio ambiente sano, a no recibir trato vejatorio ni tortura, a emigrar de forma reglada por razones políticas o de subsistencia, así como a exigir derechos especiales para los discapacitados, los niños y los refugiados.* Y parece preferible presentarlos así, en cuanto derechos morales fundamentales, a partir del soporte inequívoco prestado por la ONU, y dejando en un segundo término los problemas de su institucionalización jurídica, para facilitar su subsunción en la ética transcultural, tras el oportuno diálogo intercultural.

El resto de los derechos morales, en cambio, habrá de universalizarse mediante un profundo y prolongado diálogo intercultural precisamente para hacer posible su inteligencia y su cumplimiento. Por lo general, tienden a exagerarse las diferencias y los problemas (Sebreli, 1991). Y es que, probablemente, las semejanzas pesan más que las diferencias, lo que no suele tomarse suficientemente en cuenta. Un caso significativo es el de la budista birmana, Premio Nobel de la Paz, Aung San Suu Kyi, quien se ha mostrado «sorprendida», y hasta considera «insultante» que los occidentales piensen que los asiáticos no están «capacitados» para comprender los derechos humanos como expresión de la «inherente dignidad y los iguales e inalienables derechos de los seres humanos», como si pudieran «resultar contrarios a nuestros valores auctótonos» (J. González Amuchastegui, 1994).

Ha de tratarse, claro está, de un verdadero diálogo intercultural, en paridad de condiciones, ya que también los occidentales tendremos ocasión de apreciar de nuestros excesos de individualismo, racionalismo, legalismo, etc. Es un proceso abierto, siempre inacabado, como lo es la misma gestación de los derechos humanos (¿no estamos hablando ya de la cuarta generación de derechos humanos, entre los que citamos el derecho a recibir sin manipulaciones la herencia genética humana y el derecho a la eutanasia, que vengo proponiendo desde 1992, así como el derecho a recibir información veraz?). Es más, algunos derechos humanos pueden ser corregidos, como ha sucedido de hecho con el derecho «sagrado e inviolable» a la propiedad privada, que hoy se entiende subordinado al bien común, aunque recibiendo la justa indemnización. Y seguramente tendremos que tener en el horizonte alguna solución similar al «consenso entreverado» rawlsiano, además del pluralismo ético en el sentido antes mencionado (con la salvaguarda de los valores morales fundamentales).

Ahora bien, ¿es posible tal diálogo intercultural y tal traducción de categorías? Los estudios de antropología social y cultural, así como la historia

conocida de los pueblos y de las conquistas imperiales, lo demuestran como un hecho mil veces corroborado. El mito de la inconmensurabilidad cultural, antes mencionado, ha sido solamente un mito romántico, aunque numerosos pensadores postmodernos se hayan vuelto a adscribir al mismo. De hecho, se han producido ya algunos intentos de tal diálogo intercultural que parecen prometedores, como los encuentros occidental-confucianos (en realidad, pensadores canadienses y chinos: W.T. de Bary & T. Weiming, eds., 1998) y occidental-disidentes musulmanes, además de la recepción occidental de los valores budistas. También se están realizando estudios sobre las dificultades para la implantación de la cultura de los derechos humanos en África (M. Kabunda, 2000). Un caso de excepcional importancia me parece el de Japón, que ha conseguido, incluso bajo presión externa, una síntesis de sus propios valores con los valores liberales. Otro fruto digno de mención de tales encuentros es la toma de conciencia de las desviaciones (occidentales, confucianas y musulmanas) de sus verdaderas tradiciones, lo que facilita su recuperación y, probablemente, un notable acercamiento entre las respectivas posiciones. Lo que resulta claro es que el horizonte deseable no es el multiculturalismo, con sus enclaves de tolerancia y de reconocimiento mutuo, sino la vía transcultural, del mismo modo que el mestizaje intercultural y racial marca la senda fecunda de la historia. Sólo los nacionalismos fundamentalistas continúan con el absurdo dualismo de «los de aquí» y «los de fuera», negándoles sus derechos a todos los demás como extranjeros. Y hasta las leyes de extranjería de los Estados democráticos habrán de revisarse cuidadosamente al respecto.

Otras acusaciones se refieren al inveterado etnocentrismo occidental o a su desmedido imperialismo colonial, que encontraría en la universalización de los derechos y en el derecho universal humanitario los vehículos legitimadores de sus ambiciones posesivas y de dominación. Esta acusación no carece de cierto fundamento, pero nadie puede evitar que alguien introduzca un uso instrumental en aplicaciones en sí mismas justas y legitimadas. Y, desde luego, la misma acusación atañe a los mandatarios y a los fundamentalistas de ciertos Estados confesionales que rechazan la universalización de los derechos humanos como un ataque religioso-cultural, cuando en realidad es un pretexto para continuar impunemente con sus abusos; en efecto, la oposición a los derechos humanos no proviene tanto de los pueblos como de los gobernantes.

Otro caso curioso es el de la Conferencia Islámica (1993): el Islam admite y promueve los verdaderos derechos humanos, esto es, los que se contienen en la ley islámica; el resto no son verdaderos derechos humanos. Si todos dijéramos lo mismo respecto de nuestras tradiciones, no habría mucho más que hablar. Puede decirse que, en general, habrá de producirse en todos los países una cierta revolución liberal, ajustada a su idiosincrasia, para romper la hegemonía actual de los derechos colectivos; al igual que en Occidente se está produciendo

una cierta recuperación del comunitarismo, que resulta equitativa con nuestra tradición republicana, fuera de sus planteamientos más excesivos. Del mismo modo es necesario que se produzca un cierto proceso de secularización, pues la mayoría de las culturas no sólo están configuradas por sus religiones, sino que sus valores morales, al estar sacralizados, dificultan grandemente el diálogo intercultural, que ha de desarrollarse en un ámbito de argumentación racional. En Occidente conocemos bien la dificultad de tal proceso secularizador que tanto tiempo y tanto dolor nos ha costado.

#### V. LOS VALORES FUNDAMENTALES DE LA ÉTICA TRANSCULTURAL

En un importante trabajo titulado «La lógica de la evaluación intercultural», Bhikhu Parekh (1999, 165-8) ha pasado revisión crítica a las que considera las cuatro principales lógicas morales que suelen presentarse para guiar la evaluación intercultural y que son las siguientes: universalismo moral, principio de los valores nucleares, principio del no-daño y, por último, principio del consenso dialógico. En general, estoy de acuerdo con las razones que aduce para que ninguno de los cuatro principios resulte satisfactorio para tal cometido.

Así el «universalismo moral» persigue un objetivo extremadamente ambicioso como es el de proporcionar «un cuerpo de valores universalmente válido». Únicamente podría plantearse como el conjunto de los principios morales comunes, de una forma abstracta y genérica. Podrían ser filosóficamente válidos, pero resultarían poco útiles para guiar el diálogo moral intercultural, porque precisan de interpretación y de aplicación, y estas son precisamente las cuestiones más controvertidas.

Por su parte, el «principio de los valores nucleares», o conjunto de valores compartidos que impiden la desintegración social, puede plantearse respecto de cualquier sociedad o respecto de una sociedad determinada. En el primer caso, la lista de tales valores sería demasiado extensa para ser útil; en el segundo, cerraría en exceso la dinámica interna y el diálogo externo con otras culturas. En tales condiciones de integrismo es dudoso que respetase los valores de las minorías.

El «principio del no-daño» resulta claro cuando se trata del daño físico, pero resulta de poca utilidad cuando se trata del daño psicológico o social, que es el que está en juego en numerosas cuestiones disputadas, tanto intracultural como interculturalmente.

Por último, el «principio del consenso dialógico» ha ofrecido interesantes contribuciones al planteamiento y a la técnica misma del diálogo. Pero su enfoque es demasiado cognitivista, lo que resulta inadecuado o parcial para el diálogo moral, en el que intervienen característicamente factores volitivos y electivos. Y, por otra parte, tiende a ser demasiado abstracto en la línea del

«universalismo moral»; pero no puede haber diálogo real más que en un contexto concreto y sobre cuestiones concretas. Todo ello hace que el diálogo, con frecuencia, no pueda resolver los conflictos o los desacuerdos, al carecer de unos valores morales fundamentales compartidos. Y, sobre todo, que algo menos que el pleno consenso es también valioso.

Parekh, por su parte, propone como principio-guía para resolver los conflictos interculturales el de «los valores públicos operativos». Este planteamiento funcionalista de los valores me parece muy problemático para tal fin. Es cierto que Parekh se mueve casi exclusivamente en el ámbito de la sociedad-Estado multicultural, más o menos cohesionada por una serie de creencias y prácticas dispuestas en un consenso entreverado. Admite que algunas pueden proceder del adoctrinamiento social, y otras pueden ser más o menos controvertidas, pero forman parte, pese a todo, de la estructura social, moral, económica, política, etc. y rigen las relaciones interpersonales públicas, constituyendo, de algún modo, «la vida compartida». Tales valores públicos operativos vendrían dados en un triple nivel: incorporados a la constitución, incorporados a la legislación e incorporados a las relaciones cívicas en cuanto cultura cívica vigente.

Los valores constitucionales, legales y cívicos representarían, pues, la estructura moral básica de una sociedad, aunque sean valores no definitivos, sino sometidos al cambio histórico-social. No forman ningún todo coherente, sino que están sometidos a la crítica y a la mejora. Pese a todo, o por ello mismo, constituyen una plataforma operativa para el diálogo intercultural. En efecto, si una práctica de una minoría cultural ofende los valores operativos de la sociedad de la que forma parte, tal práctica merece desaprobación; pero antes de eliminarla la sociedad debe escuchar la defensa que la minoría hace de su práctica, lo cual siempre servirá, al menos, para que la sociedad reconsidere, y confirme o no, sus valores públicos operativos.

A mi entender, el principio de Parekh no puede cumplir los objetivos regulativos que le atribuye su autor precisamente por su naturaleza operativa. Una cuestión es que los valores públicos operativos de una sociedad sean flexibles y siempre perfectibles mediante el diálogo social y otra muy distinta es que puedan constituir una guía segura para regular el diálogo intercultural. Justamente, el articulado de todas las constituciones democráticas comienza siempre con un preámbulo en el que se reconocen explícitamente los derechos humanos en cuanto valores fundamentales para el resto del articulado constitucional; a su vez, las leyes desarrollarán los diferentes artículos en fidelidad estricta –so pena de inconstitucionalidad– al espíritu de la constitución.

Sin embargo, como expuse en el apartado 4, la lista de los derechos humanos es demasiado heteróclita –derechos de primera, de segunda, de tercera generación, y se están gestando los de la cuarta– por lo que se hace precisa la distinción –ampliamente admitida entre los expertos– entre los fundamentales

y los no-fundamentales. Y también dejé indicado que para nuestro propósito resulta preferible adoptar la denominación dworkiana de «derechos morales» para evitar los problemas de su institucionalización jurídica y política, que es sólo secundaria para nuestro propósito actual. Aunque llegados a este punto me parece preferible denominarlos *valores morales fundamentales*, cuya lista expuse antes y recuerdo ahora: *el derecho a la vida, a la libertad, a las garantías básicas de seguridad personal y colectiva, al procesamiento legal, a la no discriminación por razón de sexo, edad, o religión, al acceso a la educación, a los servicios mínimos de salud, a disfrutar de un medio ambiente sano, a no recibir trato vejatorio ni tortura, a emigrar de forma reglada por razones políticas o de subsistencia, así como a exigir derechos especiales para los discapacitados, los niños y los refugiados.*

Como ya adelanté, me adhiero a la tesis de Rawls de que estos valores morales fundamentales marcan el límite del pluralismo y de la tolerancia (esto es, no pueden tolerarse conductas contrarias a los mismos en ninguna circunstancia) y del diálogo intercultural (aunque pueden variar las razones para fundamentarlos), dado que existe un consenso general en que representan las exigencia mínimas de la dignidad humana. Y ello es así aun cuando se argumente, con razón o sin ella, que tal rasgo o conducta cuestionada forma parte del acervo esencial de una cultura. De todos modos, dado que no se dan valores absolutos, su universalidad ha de quedar de algún modo abierta al diálogo histórico-cultural.

Por lo demás, los valores morales fundamentales cumplen adecuadamente las condiciones para presentarse como el único principio capaz de guiar la evaluación moral intercultural. Ya anoté de pasada que el principio de valores públicos operativos (constitucionales, legales y cívicos) precisaba asentarse sobre los derechos humanos que avalan la constitución. Y es que, en efecto, el debate racional y razonable sólo es posible cuando se comparte un principio o unos valores fundamentales e indiscutidos. El diálogo puede versar entonces sobre la interpretación o la aplicación más correcta de los mismos. Por el contrario, si la discrepancia llegara al mismo principio o valor fundamental, entonces no es posible un verdadero debate, aunque lo parezca, sino monólogos en paralelo.

También resulta superior en el ámbito multicultural de una sociedad-Estado. Parekh ha señalado las doce prácticas de minorías culturales que han resultado ser más conflictivas en las sociedades liberales: la ablación genital femenina, la poligamia, el método musulmán y judío de degollar animales, matrimonios concertados, matrimonios (musulmanes y judíos) consanguíneos, las escarificaciones en el rostro como parte de la ceremonia de iniciación (africanos), la oposición de los musulmanes a que sus niñas hagan deporte o natación en traje corto, el velo islámico en los colegios públicos, la insistencia de los Sikh en

llevar turbante incluso en puestos profesionales y en situaciones con peligro, la exigencia musulmana en abandonar el trabajo los viernes para visitar la mezquita, la negativa de las comunidades Roma y Amish (en USA) a enviar sus hijos a la escuela pública y, por último, el requerimiento que los hindúes hacen para quemar a sus muertos en una pira funeraria y esparcir después las cenizas por los ríos.

El principio de los valores morales fundamentales exige que únicamente cuatro de las prácticas mencionadas deban ser suprimidas, mientras que en las demás el diálogo intercultural podría llevar a su modificación parcial y, en algunos casos, a admitir la práctica como un rasgo cultural diferencial, que no ofende a ninguno de los valores transculturales. Las cuatro prácticas a suprimir son las siguientes; la ablación genital femenina, los matrimonios concertados, la poligamia y la negativa de los Roma y Amish a enviar sus niños a la escuela pública; las tres primeras porque ofenden gravemente la dignidad de la mujer, de cualquier mujer; y la última porque absolutizan ciertos valores confesionales sobre exigencias directas del valor fundamental de la educación. Las demás quedan abiertas al diálogo intercultural. En unos casos se trata de contrapesar un valor o tradición religiosa peculiar frente a unos valores seculares científicamente respaldados (riesgos del matrimonio consanguíneo, el traje deportivo, la seguridad que confiere el casco reglamentario y la cremación higiénica). En otros son también rasgos religiosos frente a otros valores seculares: la muerte sin dolor de los animales, la mejor integración de las niñas musulmanas en la escuela laica pública y la integridad física de los niños escarificados. En todos ellos resulta decisiva la metodología antes expuesta del «desacuerdo fundamental» sobre las propiedades objetivas de la acción. Y es probable que en algunos casos el diálogo intercultural conduzca, provisional o definitivamente, a posiciones de pluralismo ético. Por último, el diálogo sobre el conflicto trabajo-culto en los viernes para los musulmanes habrá de encuadrarse en un diálogo intercultural más amplio, que estudie cómo armonizar el trabajo y las prácticas religiosas fundamentales en viernes, sábado y domingo (para todas las religiones) o bien en un solo día.

Creo, pues, que el principio de los valores morales fundamentales propuesto es el único que supera tanto en la teoría como en la práctica la prueba para ofrecerse como principio vertebrador de la ética transcultural. Una ética que comenzó a esbozarse hace poco más de medio siglo con la Declaración Universal de Derechos Humanos. Diferentes errores de apreciación han retrasado su avance, pero todo parece indicar que ha llegado el momento para su expansión definitiva, orientando sin cesar el inmenso proceso de diálogo intercultural.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARY, W.T. & WEIMING, T. (eds.) 1998: *Confucianism and Human Rights*. Nueva York: Columbia University Press
- CARRILLO SALCEDO, J.A. 1999: *Dignidad frente a barbarie*. Madrid: Trotta.
- CARRILLO SALCEDO, J.A. 2000: «Derechos humanos y derecho internacional». *Isegoría*, 22, pp. 69-81.
- GEWIRTH, A. 1978: *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- GEWIRTH, A. 1996: *The Community of Rights*. Chicago: University of Chicago Press.
- GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J. 1994: «Derechos humanos, universalidad y relativismo cultural», en R. Nieto Navia (ed.), *La Corte y el Sistema Interamericano de derechos humanos*. San José, pp. 212-5.
- HABERMAS, J. 1999: *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- KABUNDA BADI, M. 2000: *Derechos humanos en Africa*. Universidad de Deusto.
- MACINTYRE, A. 1981: *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press
- PAREKH, B. 1999: «The Logic of Intercultural Evaluation», en J. Horton & S. Mendus (eds.) *Toleration, Identity and Difference*. Koundrills: Macmillan, pp. 163-197.
- RABOSSI, E.: «Human Rights Naturalized», citado por R. Rorty, 1993, pp. 115-6.
- RAWLS, J. 1993: «The Law of Peoples» en S. Shute & S. Hurley, (eds.), *On Human Rights*. Nueva York: Basic Books. (tr. esp. *De los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 1999. En 1999 publicó una versión ampliada y mejor argumentada, pero el contenido viene a ser el mismo: J. Rawls, *The Law of Peoples* (que incluye «The Idea of Public Reason Revisited»). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RORTY, R. 1993: «Human Rights, Rationality, and Sentimentality», en S. Shute & S. Hurley, (eds.), *On human Rights*. New York: Basic Books, 115-116. tr. esp. *De los derechos humanos*. Madrid, Trotta, 1999.
- RUBIO-CARRACEDO, J. 1997: «La teoría rawlsiana de la justicia internacional», en *Daimon*, 15, pp. 157-176 (recopilado en J. Rubio-Carracedo, J.M. Rosales y M. Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2000, pp. 189-215.
- RUBIO-CARRACEDO, J. 2002: «Ética intercultural», en J. Conill, (coord.) *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bancaja, pp. 151-155.
- SALMERÓN, F., 1996: «Ética y diversidad cultural», en O. Guariglia, ed., *Cuestiones morales*. EIAF, Madrid: Trotta, pp. 67-85.
- SCANNONE, J.C 1998: «Normas éticas en la relación entre culturas», en D. Sobrevilla, (ed.), *Filosofía de la cultura*. EIAF. Madrid: Trotta, pp. 225-241.
- SEBRELI, J.J. 1991: *El asedio a la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana (en especial el cap. I: «El relativismo cultural y los particularismos anti-universalistas»).
- WALZER, M. 1996: *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza.

José Rubio Carracedo es catedrático de Filosofía moral y política de la Universidad de Málaga. Recientemente ha publicado «Ética intercultural», en J. Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural* (Valencia: Bancaja, 2002); y «Educar ciudadanos: el planteamiento republicano-liberal de Rousseau», en J. Rubio Carracedo, J. M<sup>a</sup> Rosales y M. Toscano Méndez (eds.), *Educar para la ciudadanía: perspectivas ético-políticas*, Suplemento 8 de *Contrastes* (2003).

*Dirección postal:* Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga, Campus de Teatinos, Málaga -29071.

*Correo-E:* jrcarracedo@uma.es