

UN MODELO NORMATIVO DE RELACIONES INTERCULTURALES¹

León Olivé

Universidad Nacional Autónoma de México

Nuestro siglo en pañales está urgido de un renovado pensamiento ético y político. Por una parte, el desarrollo tecnocientífico ha tenido consecuencias en las sociedades y en el ambiente que plantea problemas que nunca antes habíamos siquiera imaginado, por ejemplo, que estamos consumiendo la energía del planeta a una velocidad suicida —suicida para la humanidad entera— lo cual sólo podría remediarse mediante una drástica reducción del consumo energético. Pero dada la enorme desigualdad entre los pueblos en la energía que gastan, suponiendo que hubiera un acuerdo para reducir el consumo mundial, ¿cuál sería un acuerdo justo? ¿Aplicar la misma cuota de reducción para todos los pueblos? ¿O bien que las economías que más consumen hoy tuvieran una reducción más drástica? La primera vía parecería condenar a los países pobres a no desarrollarse, pues si no sólo no aumentan su gasto de energía, sino que lo reducen, no tienen ninguna posibilidad de crecimiento económico. La segunda opción parecería más justa, pero sólo en una forma radical que permitiera una reducción global del consumo, con un aumento real del gasto energético por parte de los países pobres. Esto implicaría una disminución muy severa del uso de energía por parte de los países ricos (Sarukhán 2000). ¿Sería posible un acuerdo razonable en el que los países ricos redujeran sus niveles de consumo energético drásticamente, y en cambio los pobres lo aumentarían?

Y de soluciones y acuerdos razonables estamos urgidos, sobre todo en virtud de las atrocidades del siglo XX, así como de las que hemos vivido a partir de la agresión a gente inocente en Nueva York, Washington y Pennsylvania el 11 de septiembre de 2001. Ataques irracionales, injustificados e injustos, sea cual sea la ofensa que hayan recibido quienes per-

petraron esos crímenes. Pero la reacción de los Estados Unidos a la violencia con la que fue atacado, con atrocidades igualmente condenables, lo coloca en el mismo nivel de irracionalidad e injusticia suprema (que no infinita), y sólo puede conducir a la escalada de la violencia. Los acontecimientos posteriores al 11 de septiembre en el Medio Oriente parecen una lúgubre confirmación de esto. Por eso ya Sócrates advertía a Critón que “no se debe responder con la injusticia ni hacer el mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él” (*Critón* 49d).

Ante este triste panorama, ¿nos queda algo por hacer? ¿Debemos esperar el triunfo del más poderoso y ver cómo se conforma un nuevo *status quo* y en el mejor de los casos un nuevo *modus vivendi* entre los pueblos del planeta? ¿O podemos todavía aspirar a que se realicen formas de convivencia humana —particularmente interculturales— que podamos considerar racionales?

Por mi parte creo que todavía tiene sentido mantener tales aspiraciones. Ante la escalada de la violencia y la preponderancia simplemente del más fuerte, necesitamos como nunca el ejercicio de la ética crítica que, como bien recuerda Luis Villoro, empieza cuando nos distanciamos de las formas de moralidad existentes y nos preguntamos por la validez de las reglas y los comportamientos (Villoro 2000, 6-7). Creo que también tiene razón Rawls en que la filosofía política puede “ser Utópica en sentido realista [...] cuando extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable” (Rawls 2001,23).

Para contribuir al avance en esa dirección, quisiera abordar el siguiente problema. En este mundo plural, en sus perspectivas políticas, en sus evaluaciones morales, en sus gustos estéticos, en sus creencias religiosas, en sus preferencias sexuales, en sus formas de vida plural; en suma, en sus culturas, ¿es posible encontrar un conjunto de normas y de valores, o al menos de principios, que podrían ser compartidos por seres humanos cuyas moralidades sociales estén basadas en el Islam, o en diferentes formas de cristianismo, o de judaísmo, o de animismo, o en religiones sincréticas de variaciones de las anteriores y de otras, o en ninguna religión? Al respecto, el pensamiento crítico tiene por lo menos un triple papel:

1) Por una parte, señalar qué está mal, y por qué, en actitudes terroristas como las de Bin Laden o las de la ETA. Pero también debe denunciarse lo que está mal en las decisiones y acciones de políticos como Bush y Blair, por ejemplo cuando el primero —como gobernador de Texas— se negaba a condonar decenas de sentencias a muerte, o cuando ambos decidieron perseguir por su propia mano a un supuesto criminal, aun antes de ofrecer pruebas públicas de su responsabilidad. Con esto mantendríamos la esperanza de “extender los límites de la posibilidad política practicable”.

2) En segundo lugar, el pensamiento crítico —desplegando esa capacidad que llamamos razón y que, entre otras cosas, permite la elaboración de modelos—, debe proponer modelos útiles para orientar la crítica, la toma de decisiones y las posibles acciones e instituciones que podrían establecerse.

3) En tercer lugar, debe hacer lo anterior mediante la discusión de los modelos propuestos hasta ahora, para encontrar su utilidad y sus límites —los límites que surgen de su propio diseño conceptual—, y tratar de superarlos.

I. Contra la idea del consenso racional universal

Comenzando con un ejercicio de tipo (3), es decir, de crítica a algunos de los modelos hasta ahora propuestos, quisiera sugerir que el problema con una buena parte del pensamiento moderno, al construir sus modelos en filosofía política, o como parte de su actividad ética crítica, es que ha supuesto que ciertos principios básicos deben suscitar el acuerdo racional entre personas razonables, vengan de donde vengan. Esta premisa se considera necesaria por ejemplo en una estrategia como la de John Rawls, quien fundamenta sus principios de justicia mediante una deducción a partir de una situación hipotética, sosteniendo que tales principios pueden contrastarse con los juicios ordinarios acerca de la justicia.

Esta es una estrategia ampliamente utilizada. Es la que sigue también Ernesto Garzón Valdés cuando sostiene por ejemplo:

En la génesis de los derechos humanos, tal como fueron formulados por quienes comprendieron la necesidad de contar con una base ética mínima que hiciera posible la convivencia pacífica entre culturas diferentes, está la idea de que todo ser humano racional tiene que aceptar dos proposiciones centrales: el derecho a la autodefensa y la prohibición de dañar arbitraria o innecesariamente a sus semejantes (Garzón Valdés 2000, 204).

Es la misma línea de pensamiento adoptada por el intento de colectivizar la concepción kantiana de la ética, como han hecho las propuestas de la ética discursiva de Apel y Habermas. Se encuentra supuesta asimismo en las concepciones consensuales sobre la verdad, como la defendieron, al menos en ciertos trabajos, Habermas (1973) y Putnam (1981).

Desde luego la preocupación en toda esta línea de pensamiento es la de encontrar normas de convivencia obligatorias para quienquiera que se comporte razonablemente, pues se piensa que sólo así es posible lograr una estabilidad legítima y duradera para la convivencia entre los individuos y entre los pueblos. De otra manera, se dice, a lo más que podremos aspirar es a un *modus vivendi*, a una estabilidad debida por ejemplo a equilibrios de fuerza, que puede romperse en cualquier momento por muy distintas circunstancias debido a su falta de legitimidad.

Pero en el ejercicio de la capacidad crítica, hay preguntas que saltan a los ojos: como se le ha dicho insistentemente a Rawls, ¿por qué los agentes en la “posición original” deberían llegar a los principios de justicia que él sugiere, y no a otros, por ejemplo basados en los derechos previos, en los méritos o en las necesidades (de las personas o de los pueblos), como lo han propuesto otras teorías de la justicia social? (por ejemplo, las de Hume, de Spencer, o de Kropotkin; cf. Miller 1976).

En su libro *Derecho de gentes* (*The Law of Peoples*, 1999), Rawls sostiene que los representantes de los pueblos, bajo un espeso velo de ignorancia —que él mismo reconoce que debería ser más espeso que delgado—, tendrían que converger en un *principio que establece la igualdad entre esos pueblos* (Rawls 2001, 53). Pero bien podemos preguntar ¿por qué tendrían que converger sobre ese principio en vez de —por ejemplo, dado que el velo de ignorancia no los convierte en tontos ni en faltos de imagina-

ción— prevenir razonablemente una situación en la que podrían ser desiguales y estar en desventaja dentro de un mismo Estado-nacional, por lo cual les resultaría más apropiado no reconocer una igualdad abstracta, sino exigir razonablemente que, dado que los pueblos no son iguales, dentro de un mismo Estado, éste tendría la obligación de establecer políticas compensatorias que les permitieran satisfacer sus necesidades?

En efecto, en vez de reconocer la igualdad abstracta, ¿no sería acaso más realista y sensato establecer un principio que, partiendo del reconocimiento de que los pueblos no son iguales, prescribiera que lo justo es establecer de común acuerdo mecanismos que aseguren la satisfacción de las diferentes necesidades de cada pueblo? Tales mecanismos deberían incluir, por ejemplo —entre otras medidas— reglas justas de comercio, de propiedad de la tierra y de los recursos naturales, y del consumo energético. Dicho principio podría aplicarse tanto a pueblos dentro de un mismo Estado, como a pueblos pertenecientes a Estados diferentes. Esto no es descabellado ni irrealista; en cierto sentido la Unión Europea ha avanzado en esa línea, aunque se trata desde luego de una unión de Estados y no de pueblos.

Pero volviendo a las posiciones racionalistas, el problema central es que asumen la idea de que la discusión racional de pretensiones de saber, o de normas éticas o de convivencia política, si se ejerce libre de todo constreñimiento, garantiza la convergencia en un consenso (racional) universal, sea sobre cuestiones fácticas o sobre cuestiones normativas.

Por mi parte, comparto la opinión de muchos autores (*e.g.* Rescher 1988, 1993) que éste fue un camino errado de la reflexión sobre la racionalidad en el siglo XX. Pero si eso es así, los acuerdos entre pueblos, ¿no pueden aspirar más que a un *modus vivendi*? La respuesta depende crucialmente, creo yo, de la concepción de racionalidad que se asuma.

2. Un modelo alternativo: pluralista

Por eso, frente a ese bastión del pensamiento racionalista dominante en la segunda mitad del siglo XX, cabe preguntarse si no podríamos partir del

reconocimiento de la pluralidad a secas del mundo, y reconocer dentro de ella que también hay una pluralidad de formas de razonar, las cuales llevan a distintos grupos de seres humanos a la aceptación de creencias diversas, incluso incompatibles, pero *legítimas*, a partir de un mismo cuerpo de información, y también a la justificación *racional* de normas morales, jurídicas y políticas distintas. Y si eso tiene sentido, ¿es posible hablar de *acuerdos racionales* entre agentes sociales que parten de perspectivas distintas, y es posible que converjan en un conjunto de normas de convivencia política que puedan ser consideradas legítimas, desde los distintos puntos de vista, aunque las razones que cada parte tenga para aceptarlas estén basadas en valores y en principios diferentes?

En lo que sigue quiero insinuar una respuesta positiva a ambas cuestiones: sí tiene sentido hablar de diferentes conjuntos de creencias aceptadas por distintos grupos de seres humanos, que incluso pueden ser incompatibles, pero todas *legítimas* con base en diferentes estándares; y también tiene sentido hablar de acuerdos racionales sobre normas de convivencia política, a partir de concepciones del mundo que incluyen diferentes normas y valores morales y cognoscitivos.

Se trata entonces de proponer bases para construir un modelo de sociedad, fiel a la que realmente existe, donde prevalecen las diferencias, incluso hasta en las formas de legitimar creencias y normas éticas y de convivencia política, a partir del cual proponer la construcción de instituciones que garanticen por ejemplo la justicia social, entre personas y entre pueblos, pero evitando el supuesto de situaciones ideales.

Como dicho modelo lo construimos nosotros, para orientar nuestras acciones dentro del mundo y para hacer propuestas que llevaremos a la mesa de la discusión con representantes de otros pueblos, es claro que el modelo parte de supuestos y de conocimiento empírico aceptado por nosotros. Este modelo tiene supuestos empíricos acerca de lo que es un agente racional, y tiene supuestos normativos acerca de los derechos de los pueblos, por ejemplo el derecho a la diferencia.

Entendemos por “derecho a la diferencia”, el derecho de los individuos a ser reconocidos como miembros de cierto grupo social y a gozar de determinados beneficios en virtud de ello. La identidad de los indivi-

duos que pertenecen a ese grupo se afirma sobre la base de las diferencias que los caracteriza como miembros del grupo, y los distinguen de otros ciudadanos (cf. Salmerón 1998).

Este derecho (a la diferencia) se fundamenta en —pero no se deduce de—, cuestiones de hecho, como que el horizonte de elecciones de una persona está dada por su cultura; y para muchas personas es el principal horizonte de elecciones, si no el único viable. También se fundamenta en el hecho de que ese horizonte de elecciones y la cultura que la ofrecen son constitutivas de su identidad personal (he desarrollado este argumento —que desde luego proviene de muchos autores— en Olivé 1999).

El modelo que quiero defender, entonces, no se representa a los agentes racionales como si, en condiciones ideales, o a partir de una posición original, llegaran a converger sobre las mismas creencias o sobre las mismas normas. Pero sí supone que los agentes racionales tienen ciertas capacidades. En virtud de esas capacidades, comunes a todos los seres humanos, es posible llegar a acuerdos sobre tratados, convenios e instituciones, para una convivencia armoniosa y para una cooperación constructiva entre pueblos distintos. En función de las normas establecidas en estos tratados será posible hacer juicios de valor sobre las decisiones y acciones de cada uno, desde el punto de vista de los otros. Con base en las instituciones acordadas, será posible realizar programas de acciones conjuntos, e incluso imponer sanciones entre pueblos cuando sea necesario.

El contenido de los acuerdos dependerá de cada contexto. Es muy diferente el contexto por ejemplo de México, o de muchos países de América Latina, en donde ya existen instituciones a nivel estatal y se trata de transformarlas y de diseñar normas que regulen las relaciones entre el Estado y los distintos pueblos, así como las relaciones entre esos pueblos, que el contexto entre israelíes y palestinos, donde la lucha es por el establecimiento de dos Estados independientes y soberanos, con un territorio en disputa.

La diferencia con las estrategias racionalistas —insisto— es que aquí no intentamos deducir ningún conjunto de principios que tengan validez universal, si por ello se entiende principios que aceptaría cualquier repre-

sentante racional (o razonable) de cualquier pueblo. Se trata de principios más bien puestos sobre la mesa de la discusión, que deben ser examinados por cada candidato a formar parte de un acuerdo.

A continuación propondré algunos principios específicos y abundaré acerca de su fundamentación. Pero quiero insistir en que los participantes en un diálogo o en una controversia intercultural, aceptarán o no esos principios, según sus intereses en las circunstancias específicas de la discusión, y les parecerán razonables o no, de acuerdo con los criterios propios de su punto de vista.

En otras palabras, mi punto de partida es, con Popper, el rechazo del “mito del marco común” que —creo yo— ha estado subyacente en la filosofía racionalista a la que me he referido antes. Popper formula el mito del marco común de la siguiente manera:

Es imposible una discusión racional y fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos o, en todo caso, a menos que se hayan puesto de acuerdo en tal marco para propósitos de la discusión (Popper 1994, 34-35).

Y con Popper, aunque no por sus razones, lo que quiero insinuar es que no hay nada en principio que impida superar las dificultades de comunicación para llegar a acuerdos entre personas que partan de diferentes supuestos. Esto quiere decir que la comunicación y los acuerdos son posibles, pero desde luego no significa que siempre sean posibles.

Cuando esos acuerdos les parecen razonables a cada una de las partes —aunque en su punto de partida no hayan compartido nada excepto el interés en lograr un acuerdo, y aunque las razones de cada parte sean diferentes—, entonces podemos llamarlos “razonables”. Tales acuerdos razonables pueden establecer condiciones de legitimidad que van más allá de meros equilibrios de fuerza, lo que a su vez puede permitir el desarrollo de instituciones legítimas para las diversas partes, es decir, puede lograrse mucho más que sólo un *modus vivendi*.

3. Normas específicas, sujetas a discusión, sobre la base de ciertos hechos

Así pues, la idea central que quiero defender es que en el ejercicio de nuestra capacidad crítica, con base en las experiencias del pasado, podemos proponer un modelo que incluya las ocho normas que mencionaré adelante, a partir de la consideración de los siguientes hechos:

- 1) Está en el interés de todas las culturas sobrevivir (ésta es una hipótesis empírica que puede resultar falsa en casos específicos).
- 2) En el mundo actual, la sobrevivencia de muchos pueblos depende de muchos de los otros, aunque en proporciones desiguales.
- 3) La sobrevivencia de todos los pueblos depende de una razonable conservación del ambiente, especialmente de los recursos energéticos del planeta.
- 4) Por consiguiente, todos los pueblos tienen al menos un problema común, aunque no tengan la misma responsabilidad sobre cuestiones específicas como el consumo de energía. Este es uno de los terrenos donde más desigualdad hay entre los pueblos.

Nuestro modelo -con base en la concepción de la racionalidad que lo sustenta- sostiene que la siguiente situación es posible:

- 5) Es posible abordar problemas comunes desde diferentes puntos de vista, desde la perspectiva de diferentes culturas, aunque no se parta de un marco común, excepto, desde luego, el interés en acordar normas políticas de convivencia pacífica entre pueblos diferentes.

Es en este punto que suponemos que es falso que se requiera un marco de supuestos comunes para que el intercambio entre las culturas sea fructífero (este es el mito del marco, que combatió Popper (1994)).

El modelo sostiene la siguiente hipótesis constructiva (constructiva en el sentido de que no es una hipótesis empírica, pero es realizable a partir de decisiones de los miembros de los pueblos):

- 6) Para llegar a acuerdos útiles, por ejemplo acerca de normas políticas para una convivencia pacífica, de un intercambio comercial justo o de medidas de conservación del ambiente, y más aún si se intenta establecer instituciones comunes (dentro de un Estado nacional por ejemplo, o a nivel internacional), se requiere, eso sí, una disposición favorable que evite el rechazo y la exclusión de los otros y que, por el contrario, los tome en cuenta.

Finalmente, a partir de lo anterior se pueden proponer las siguientes normas. Recuérdense que no se trata de normas deducidas a partir de princi-

pios establecidos en una situación ideal ni posición original. Se trata de normas que van a la mesa de la discusión entre representantes de los pueblos que habrán de tomar parte en los convenios.

Estas normas, sin embargo, pueden ser justificadas a partir de una concepción ética particular, por ejemplo, la que presuponemos al defender este modelo. Lo que no podemos esperar es que desde otros puntos de vista, con otras concepciones éticas, se acepten las normas propuestas por *las mismas razones morales*, pero podemos esperar que esas normas de convivencia política sean aceptadas desde otras perspectivas con base en otras *razones morales*, en virtud de las cuales serían también *legítimas* para representantes de otros pueblos con diferentes presupuestos éticos.

N1) Todos los pueblos merecen respeto por parte de los demás (aunque no acepten todas sus prácticas y costumbres).

N2) Ningún pueblo tiene derecho a sojuzgar a otro, ni a atacarlo, ni a pretender acabar con él, ni a intervenir en su vida interna (excepto en los casos y de la forma que se menciona en N4, N7 Y N8).

N3) La participación en convenios en donde los pueblos adquieren derechos con respecto a otros, donde se establecen reglas de reciprocidad entre pueblos, o derechos con respecto a un Estado nacional o a una organización internacional, o donde se establecen instituciones de común acuerdo, lleva consigo la adquisición de obligaciones por parte de los pueblos.

N4) Una vez que se establecen ciertas organizaciones o instituciones compartidas entre los pueblos, en donde se fijan normas de convivencia y de relaciones justas entre ellos, dentro de lo cual puede estar incluida la constitución política de un Estado nacional, los pueblos que acuerden esas normas tienen derecho a solicitar que se impongan sanciones a aquellos pueblos que infrinjan las normas. Tales sanciones serán impuestas por la instancia competente reconocida de común acuerdo, y nunca podrán ser unilaterales, sino que deben acordarse entre los representantes legítimos de los pueblos que han cumplido con los convenios y las normas pertinentes.

N5) Las normas reconocidas en común deben incluir la exigencia de respetar los derechos humanos, entendidos como el umbral de dignidad de las personas que, según el acuerdo entre los participantes, nadie tiene derecho a traspasar, y cuya definición precisa debe determinarse en común y revisarse constantemente.

N6) Por consiguiente, quien viole los derechos humanos deberá ser juzgado y sancionado. Deberá ser juzgado en tribunales establecidos por la comunidad de los pueblos, con jurisdicción reconocida sobre los territorios y la población de

todos los pueblos que participen en el convenio, y deberá ser sancionado por una autoridad legítima dentro de la organización de los pueblos.

N7) En casos extremos, las instancias legítimamente establecidas mediante los acuerdos entre los pueblos, tendrán derecho a intervenir en la vida interna de algún pueblo, por ejemplo porque sea víctima de un régimen dictatorial que viole los derechos humanos, o porque el régimen sea criminal con respecto a otros pueblos o al suyo propio.

N8) Ningún pueblo tendrá derecho a atacar a otro. En caso de que un pueblo lo haga injustificadamente, será la instancia determinada por la organización de la sociedad de los pueblos la que tenga el derecho de intervenir para evitar más injusticias y para restablecer una situación de paz. La autodefensa de un pueblo debe limitarse a la estricta defensa de su territorio. Si el conflicto desborda su territorio, el pueblo afectado debe acudir a la instancia internacional acreditada para dirimir conflictos e impartir justicia.

4. El sustento de esas normas

¿Cuál es el status y el sustento de estas normas?

Para verlo más claramente conviene destacar las diferencias de la posición pluralista que pretende sustentar este modelo normativo, con respecto a lo que podríamos llamar un “racionalismo convergentista”, como el que mantienen Habermas y Rawls. Para el racionalismo convergentista los agentes que se comporten racionalmente en condiciones ideales convergerían sobre la misma teoría ética (para Habermas y Rawls, básicamente la kantiana).

El modelo pluralista que aquí defiendo rechaza la idea de que exista una única teoría ética verdadera. Sin embargo, este modelo acepta la idea de que las normas de convivencia *política* son legítimas sólo si tienen una justificación con base en alguna teoría ética.

El racionalista convergentista cree que en un diálogo racional (en condiciones ideales), todos los agentes racionales llegarían a un acuerdo sobre las razones éticas para aceptar o rechazar una norma de convivencia política. Desde luego, en el diálogo los participantes aceptarían cambiar sus propuestas originales, pero la conclusión del diálogo dejaría como

consecuencia normas de convivencia política *justificadas para todos por las mismas razones éticas*.

El modelo que aquí defiende rechaza esto, pero mantiene que en un diálogo racional (en condiciones *de facto*, o reales), las diferentes partes pueden llegar a ponerse de acuerdo sobre la aceptación o rechazo de una norma de convivencia política, aunque cada una de ellas tenga diferentes razones para hacerlo. Cuando una norma es aceptada legítimamente para cada parte, esto significa que está justificada, para cada parte, de acuerdo con su propia concepción ética, y no de acuerdo a una única concepción ética de validez universal.

En otras palabras, el modelo pluralista y el racionalista convergentista coinciden en la creencia optimista de que no hay razones para pensar que los acuerdos racionales sobre normas de convivencia política son imposibles entre agentes racionales que parten de supuestos diferentes (incluyendo distintas concepciones éticas). La diferencia entre ambas posiciones es que los racionalistas convergentistas esperarían que la justificación ética de normas de convivencia política se funde en las mismas razones éticas para todos los participantes (acordadas al final del diálogo), mientras que la posición pluralista sostiene que las mismas normas de convivencia política pueden ser aceptadas por diferentes partes (con concepciones éticas distintas), por distintas razones éticas.

Por ejemplo, la norma 1 (N1), “todas las culturas merecen respeto (aunque no aceptemos todas sus prácticas y costumbres)”, puede ser aceptada desde una concepción ética que la justifique a partir de la idea de que toda cultura está conformada por personas y es necesaria para que ellas tengan un horizonte de elección para desarrollar su plan de vida, o bien puede ser fundamentada desde una concepción que considere que toda cultura, por el solo hecho de existir, es valiosa. Me parece a mí que la segunda es una mala razón, pero justificaría N1 desde el punto de vista de quienes estén convencidos de esa idea.

5. ¿Qué pasa con quienes no firman el convenio?

Para ofrecer una respuesta a esta pregunta conviene tener en mente la distinción acerca de la “justificación” de una norma y su “alcance”. Por otra parte también debemos diferenciar lo que ocurre a nivel moral y lo que pasa a nivel político.²

En el nivel moral, las ocho normas propuestas tienen un alcance universal, pero no se justifican a partir de ninguna teoría ética universal, sino en concepciones éticas particulares. El alcance de las normas es universal porque, por ejemplo, la norma 1 que dice “todos los pueblos merecen respeto por parte de los demás (aunque no acepten todas sus prácticas y costumbres)” (N1), se aplica desde luego a *todo* pueblo. Es decir, el que acepta la norma está moralmente obligado a respetar a todos los pueblos. Pero N1 no se justifica a partir de una concepción moral única que sea aceptable para todo agente racional, independientemente de la concepción ética particular de la que parta. N1 puede justificarse a partir de diferentes concepciones morales particulares.

Lo mismo ocurre con los derechos humanos. Según N5, hay un conjunto de derechos que son atribuibles a todo miembro de la especie, aunque su justificación no resida en una única concepción moral.

¿Qué ocurre entonces con quienes no firman el pacto de las ocho normas? En el nivel moral, quienes acepten las normas están obligados a respetar a todos los pueblos y los derechos humanos de todas las personas. La obligación no proviene de la firma, sino del hecho de que esas normas están justificadas de acuerdo con su particular concepción moral. Quienes violen N1 o N5 merecen ser condenados moralmente por todos los que aceptan las normas de convivencia política como legítimas. Esto está fuera de duda.

¿Se sigue de ahí que queda justificada una intervención política en la vida interna de un pueblo porque, aun sin firmar el pacto, viole alguna de las normas, por ejemplo viole los derechos humanos de algunos miembros de su pueblo?

La respuesta no puede ser general, en cada caso debe analizarse más a fondo la situación del pueblo no firmante y su relación con los pueblos

firmantes, el tipo de violación, y el tipo de sanción que se propone. Por ejemplo, un pueblo perdido en el Amazonas, que a nuestros ojos viole derechos humanos de sus miembros, está dentro del territorio de un Estado nacional. Si el Estado nacional es firmante del pacto, entonces las acciones a tomar dependen del convenio entre ese Estado y sus pueblos, así como de la relación específica entre ese Estado y *ese* pueblo. Si el pueblo vive realmente al margen de todo contacto con el resto del mundo, y no espera ni participar en la vida del Estado, ni pide nada de él ni de otros pueblos, entonces no veo justificación moral alguna para intervenir *políticamente* en su vida, aunque reprobemos *moralmente*, desde nuestro punto de vista, las acciones de algunos de sus miembros.

Pero si el pueblo espera beneficios por parte del Estado, entonces en realidad no es un “no firmante” marginado, sino un pueblo que debe estar en la mesa de la negociación. Entonces el Estado tiene derecho a exigirle transformaciones en sus costumbres (para respetar los derechos humanos) a cambio de reconocer sus derechos de grupo como pueblo, y brindarle apoyos y beneficios. El caso de Sudáfrica durante el “*apartheid*” era diferente, porque se trataba de un Estado con un régimen que oprimía a una parte de su pueblo. En ese caso, la “sociedad internacional” (aunque de Estados y no de pueblos), tenía razones morales para justificar una acción como el bloqueo económico y cultural (sin embargo ningún gobierno democrático liberal propuso bombardear Sudáfrica). Pero seguramente las razones que tenía cada pueblo para justificar su participación en el bloqueo económico de Sudáfrica provenían de concepciones éticas distintas.

Si los no firmantes viven en un territorio propio sobre el que ningún Estado tiene soberanía (cosa que no existe hoy en día), la respuesta sería en la línea del pueblo aislado del Amazonas que no quiere saber nada ni espera nada de nadie. Podemos condenar moralmente las acciones de sus miembros que nos resulten reprobables de acuerdo a nuestras convicciones morales, pero eso no justifica una intervención política en su vida interna por parte de otros pueblos, ni siquiera por parte de una organización de pueblos que ha aceptado normas de convivencia como las ocho propuestas antes (o como las propuestas por Rawls, 2001), u otras del

estilo. Lo más que podríamos justificar moralmente sería un “bloqueo”, es decir, no interactuar con ellos. Pero eso sería precisamente lo que ellos pedirían, bajo esta hipótesis.

Si los no firmantes viven en un territorio sobre el que tiene soberanía un Estado no firmante, de nuevo habría que analizar las violaciones específicas y las posibles sanciones. Si el Estado quiere participar, por ejemplo, en el comercio internacional, entonces la sociedad de pueblos organizados puede poner condiciones para comerciar, que incluyan medidas de respeto a los derechos humanos, etc. Si el Estado soberano en ese territorio se niega a interactuar con el resto del mundo, pero no afecta a nadie más que a su pueblo, podemos condenarlo moralmente y, de nuevo, “bloqueado”, pero no veo justificación para intervenir desde fuera política o militarmente en su vida interna. Creo que esta era la justificación de México para no tener relaciones diplomáticas con el régimen de Franco o con el de Pinochet, a pesar de que eran regímenes dictatoriales condenados por el Estado mexicano, pero pienso que hizo bien México en nunca plantearse una invasión a Chile.

Finalmente, si un pueblo no firmante ataca a otro que pertenece al pacto, entonces la norma que permite la autodefensa justificaría, primero, que el pueblo atacado se defienda en su territorio, y segundo, que la instancia correspondiente dentro de la sociedad de los pueblos organice las acciones de defensa necesarias para garantizar la seguridad del pueblo atacado.

6. Choque de culturas, liberación de prisiones

De acuerdo con el modelo aquí esbozado, todo individuo es potencialmente cosmopolita, no en el sentido de ser sólo ciudadano del mundo y ligado a una cultura planetaria y universal, sino en el sentido de que, aunque se identifique con una cultura propia y específica, reconozca la existencia de otras, respete su existencia y su derecho a florecer y a desarrollarse, y esté abierto a aprender de ellas y a incorporar elementos de ellas “a su mundo”.

Esta es la razón principal por la cual un mundo multicultural es más rico que un mundo homogéneo. No porque a mí me resulte más rico porque me ofrece más opciones para pasar mis vacaciones en lugares folclóricos, sino porque ofrece más elecciones de vida a cada miembro de las diferentes culturas. Pero esto sólo puede ocurrir cuando las culturas no se ven a sí mismas como sistemas cerrados y excluyentes de las demás, como lo hacen los fundamentalismos.

Nadie puede escapar a su cultura. Aun “la cultura universal” tiene límites. Por eso no me parece mala metáfora de las culturas como prisiones.

Pero hay prisiones cerradas y prisiones abiertas. El modelo que estamos delineando es un modelo que propone liberar prisiones, es decir, abrirlas al intercambio y al enriquecimiento recíproco. Las grandes ciudades como Alejandría, Constantinopla, Londres o Nueva York, han sido cosmopolitas en diferentes momentos de la historia, no por imponer un único estilo de vida universal, o una cultura única, sino por acoger en su seno una multiplicidad de grupos con sus propias culturas, y por permitirles ejercer su razón para encontrar formas de convivir en armonía.

Los choques de las culturas, entonces, pueden ser liberadores, si abren prisiones. Pero las prisiones deben abrirse sin violencia, y permitir a sus habitantes moverse con libertad por ellas, visitar otras, regresar a la suya, y apropiarse de las demás lo que deseen incorporar a su modo de vida en elecciones que son ejercicio de su autonomía.

En cambio, los choques de culturas desde posiciones fundamentalistas que mantienen cerrada su propia prisión y pretenden tan sólo destruir las demás, sin siquiera intentar comprenderlas, los choques cuyo epítome es la afirmación “quien no está con nosotros, está contra nosotros” son — como la idea misma que encierra esta frase, y las personas que la sostienen (desde la cúspide del poder económico y militar del mundo, desde un desierto del medio oriente, o desde una oficina académico-administrativa)—, de lo más empobrecedor y miserable que puede producir el género humano.

Referencias

- Garzón Valdés, Ernesto 2000, *Instituciones Suicidas. Estudios de ética y política*, México, Paidós-UNAM.
- Habermas, Jürgen 1973, "A Postscript to Knowledge and Human Interests" en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3, No. 2, junio de 1973, pp. 157-189.
- Habermas, Jürgen 1989. "Teorías de la verdad" (1972), en *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Miller, David 1976, *Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Olivé, León 1999, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México: Paidós-UNAM.
- Popper, Karl 1994, *The Myth of the Framework*, Routledge, Londres.
- Putnam, Hilary 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press.
- Rawls, John 2001, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós.
- Rescher, Nicholas 1988, *Rationality*, Oxford University Press.
- Rescher, Nicholas 1993, *Pluralism*, Oxford University Press.
- Salmerón, Fernando 1998, "Los problemas morales de la diversidad cultural", en *Diversidad cultural y tolerancia*, UNAM-Paidós, pp. 41-65.
- Sarukhán, José 2000, Ponencia presentada en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, Morelia, Mich., septiembre de 2000.
- Villoro, Luis 2000, "Ética y política", en Luis Villoro (coordinador), *Los Linderos de la Ética*, México, UNAM- Siglo XXI.

Notas

¹Una primera versión de este trabajo se presentó en el I Encuentro Internacional sobre Multiculturalismo y Filosofía de la Cultura (Instituto de Cultura y Universidad de Campeche, diciembre de 2001). Otra versión corregida se presentó en el VI Encuentro Internacional "Entre particularismo y comunicación: teologías contextuales y reflexión filosófica", Universidad Intercontinental, México D. F. (marzo de 2002). Agradezco a los organizadores y participantes de ambos encuentros por la oportunidad de discutir estas ideas y por sus muy acertados comentarios y críticas. Mi especial reconocimiento a Raúl Alcalá, Alejandro Sahui, Dora Elvira García y Mayte Muñoz. Agradezco también a Mario Teodoro Ramírez su generosa invitación.

²Esta distinción fue subrayada por Cecilia Durán y Cristina di Gregori en la discusión de su contribución al Simposio donde se leyó la primera versión de este trabajo (Campeche, diciembre de 2001)