

PLURALISMO Y DIVERSIDAD: ¿PROBLEMA U OPORTUNIDAD?

María José Fariñas Dulce¹⁴⁷

Universidad Carlos III de Madrid. Madrid, España

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9618-6441>

1. El conflicto pluralista

La historia ha demostrado que la sociedad y sus productos culturales son funcional e institucionalmente complejos e híbridos; que se desarrollan entre el orden y el desorden, la unidad y la pluralidad, lo heterónimo y lo autónomo, la inclusión y la exclusión, lo propio y lo extraño, lo completo y lo incompleto. Dicha complejidad pone de manifiesto que los seres humanos vivimos siempre en diferentes *contextos de pluralismo*, bien sea éste cultural, religioso, moral, normativo o epistemológico. Por lo tanto, la lógica del pluralismo debería estar presente en cualquier construcción social, ya sea el derecho, la economía, la ética o la propia cultura, de lo contrario se estaría suplantando la realidad.

¹⁴⁷ Profesora catedrática de Filosofía y Sociología del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid. Profesora Invitada en varias universidades europeas y latinoamericanas. Fue Asesora del Gobierno Socialista de José Luis Rodríguez Zapatero de 2004 a 2011.

✉ mjfd@der-pu.uc3m.es

Cita este capítulo

Fariñas Dulce, M. J. (2020). Pluralismo y diversidad: ¿Problema u oportunidad?. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 177-196). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.11>



El pluralismo, pues, no es un valor *per se* o un mito a alcanzar, sino que es una *cuestión de hecho*, una realidad que hay que gestionar. Es una cuestión existencial, que nos enfrenta a un problema irresoluble de confrontación entre valores últimos. Una realidad o una situación que es preciso gestionar de una u otra manera, pero no solucionar, porque solucionar el pluralismo sería tanto como eliminarlo. El problema, pues, no radica en el *conflicto pluralista* –que es consustancial a toda sociedad y cultura–, sino en cómo se afronta y en cuáles son las opciones políticas e ideológicas utilizadas para ello.

El pluralismo, sea del tipo que sea, no ha de plantearse como una meta a alcanzar, ni siquiera como un valor absoluto a defender, sino como una situación o contexto real en el que convivir, evitando caer tanto en un cierto *buenismo* político que a veces gira en torno a una mistificación del mismo, como en presentarlo *como si* fuera una situación de caos apocalíptico que desestabiliza nuestras sociedades.

El pluralismo cultural es la realidad en la que conviven y/o coexisten simultáneamente varios sistemas o modelos culturales. Es, en primer lugar, una cuestión existencial, que refiere al encuentro con el “otro”, con la alteridad de otros textos y contextos. Implica, pues, un posicionamiento que va más allá de la simple toma de conciencia de las diferencias y de la pluralidad de opciones. Es la toma de conciencia de lo otro (*alud*) y conlleva, parafraseando a Gadamer, la inevitable mediación hermenéutica.

La radicalidad de los contextos de pluralismo en general, consiste precisamente en la recíproca aceptación de aquellos como tales, es decir, en la toma de conciencia de la existencia de varias y diferentes concepciones o universos intelectuales, filosóficos, epistemológicos, éticos, culturales o normativos, los cuales no solamente pueden llegar a ser heterogéneos entre sí, sino además contrapuestos y mutuamente excluyentes¹⁴⁸, lo cual dificulta la comprensión mutua y el diálogo. La propia existencia de universales contrapuestos y, a veces, mutuamente excluyentes es la condición *sine qua non* de una situación o contexto de

¹⁴⁸ Cfr. R. Panikkar, *Sobre el Diálogo Intercultural*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1990.

pluralismo, donde lo característico es la existencia de un permanente conflicto y/o tensión entre concepciones diferentes del mundo.

El pluralismo surge entonces en el ámbito de lo que para cada individuo o cada cultura no es negociable. Esto es, precisamente, lo que da lugar al *conflicto pluralista*: la toma de conciencia de que la afirmación de los universales propios necesariamente es excluyente de la afirmación de los universales de los otros. Es algo profundamente radical. Por ello uno de los rasgos de todo contexto de pluralismo es la presencia inevitable de los conflictos y tensiones. En primer lugar, entre perspectivas diferentes y, en segundo lugar, entre lo definido como ideal y la realidad concreta en la que este se ha de desarrollar.

Pero éste no es el problema. El conflicto o la tensión no son un problema en sí mismo, sino una oportunidad para la construcción democrática de espacios públicos y laicos donde todos puedan convivir. El problema surge a la hora de decidir cómo se va a gestionar política y jurídicamente el conflicto pluralista. El antagonismo es constitutivo de toda sociedad pluralista y ha de estar, por lo tanto, en la base de una articulación política democrática. Ahora bien el conflicto pluralista es poliédrico y requiere, por lo tanto, un enfoque interdisciplinario y un constante escenario de diálogo dialógico.

2. El pluralismo, como paradigma

Desde el punto de vista epistemológico, el paradigma del pluralismo implica siempre una tensión de perspectivas diversas y, frecuentemente, contrapuestas. Se contrapone al paradigma monista y a aquel tipo de fundamentalismo, etnocentrismo o dogmatismo, que reduce todo a la unidad. Desde el punto de vista epistemológico, todo paradigma monista se construye en base a una *ficción*, a un mito (la *reductio ad unum*), que conlleva una inversión ideológica, mediante la que se pretende dotar de validez universal a una realidad particular. El problema no se encuentra en la *ficción fundacional*, que es un recurso cognitivo necesario y útil, sino en la inversión ideológi-

ca, que de la misma se hace cuando a ésta, además de cumplir una función heurística e instrumental del conocimiento, se le atribuye una ilegítima función ideológica. Es decir, cuando se pretende presentar *como si* fuera real algo que simplemente es una construcción conscientemente ideológica. En estos casos la construcción ficticia deja de ser un instrumento de conocimiento, para convertirse en un objeto y fin del propio conocimiento, incurriendo en una errónea instrumentación ideológica de la ficción y del propio conocimiento. Se pretende presentar y justificar como real, verdadero y válido universalmente, lo que tiene una naturaleza irreal e inventada. Por ello, toda ficción ayuda a comprender la realidad, siempre y cuando no trate de suplantarla.¹⁴⁹ En tal caso, se produce una inversión ideológica, que oculta las verdaderas fuentes del poder y confiere una cierta alienación a los destinatarios del mismo.

Sin embargo, el paradigma del pluralismo se elabora con base en la coexistencia simultánea de una pluralidad de sistemas (“polisitemia simultánea”)¹⁵⁰, basados en universales diferentes y contrapuestos, bien sean aquéllos culturales, éticos, estéticos, cognitivos, normativos y/o jurídicos. Es decir, se construye en base al fenómeno real de la intrínseca pluralidad que caracteriza a los grupos sociales y a los seres humanos. Por ello el concepto de pluralismo no se debe contraponer a la existencia de conceptos universales, ya que cada cultura o cosmovisión tiene sus propios fundamentos o cimientos universales o, incluso, cada universo cultural es una imagen del mundo en su totalidad, incomprendible para otros.

Esta es la razón por la cual la convivencia entre culturas, religiones e identidades diferentes suele ser complicada y requiere un esfuerzo recíproco por no imponer condiciones absolutas a la convivencia.

¹⁴⁹ Sobre la teoría *ficcionalista* sigo la tesis de Hans Vaihinger, *Der Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1922

¹⁵⁰ Cfr. André-Jean Arnaud y María José Fariñas Dulce, *Sistemas Jurídicos: Elementos para un Análisis Sociológico*, Madrid, BOE-Universidad Carlos III, segunda edición, 2006.

Una cosa es la pretensión que cada cultura o cosmovisión tiene de ser la mejor, y otra muy distinta es creer que, por esa misma razón, es también la mejor para todo el mundo y podría imponerse legítimamente más allá de sus propios contextos materiales de referencia.

Convendría, pues, no entender negativamente las situaciones de pluralismo cultural como el resultado sin más de un proceso postmoderno de fragmentación o de enfrentamiento social. Por el contrario, se trata de la cualidad que caracteriza a la complejidad de la realidad misma y que es el resultado de diferentes procesos socio-históricos de interpelación, de permeabilidad, de mestizaje, de contrastes, de comunicación y de encuentro mutuo entre varios procesos culturales diferentes. Todas las culturas se han ido formando y desarrollando en interconexión mutua con otras.

Por otra parte, los distintos procesos históricos han conducido, y conducen, paulatinamente a una progresiva disminución de la diversidad cultural desde el momento en que los grupos humanos comienzan a tener un contacto más intenso y amplio. Pero, paralelamente, ha ido aumentando la complejidad y la conflictividad social, al incrementarse la comunicación, el encuentro y la convivencia (con sus diferentes maneras de gestionar el pluralismo) entre las diversas maneras de entender el mundo.

3. Pluralismo versus pluralidad

¿Asumen las sociedades occidentales modernas realmente el pluralismo o, por el contrario, sólo aceptan y/o toleran la presencia de pluralidades de opciones personales, bajo el paraguas de un único modelo dominante?

El problema del pluralismo es un problema capital y tiene muchas facetas. Una de ellas es la cuestión de la verdad y su consideración de absoluta, plural o relativa. El pluralismo de la verdad es una hipótesis mucho más seria y problemática que el reconocimiento obvio

del perspectivismo y la relatividad. Admitir que la verdad es perspectivista no ofrece ninguna dificultad, aunque en último término el problema surge cuando nos planteamos la cuestión de cuál es la perspectiva más adecuada en orden a obtener la visión más exacta de la realidad. El pluralismo no significa, pues, tolerancia de actuaciones diversas, es decir, pluralidad. El pluralismo implica igualdad y emancipación, por eso el principio liberal de la tolerancia resulta insuficiente en la actualidad para gestionar el *conflicto pluralista*.

La solución aquí no puede ser un *regressus ad infinitum*. Tampoco lo es la afirmación de la relatividad, sin más, de la verdad. La relatividad sostiene que cualquier verdad es relativa a sus propios contextos y, por lo tanto, no puede haber una verdad absoluta, dado que toda verdad es relacional.

El pluralismo de la verdad significa, fundamentalmente, dos cosas. Primero, que la verdad no puede ser abstraída de su formulación dentro de un contexto concreto. Segundo, que el carácter pluralista de la verdad desmiente cualquier formulación monista y absoluta, a la vez que revela el aspecto existencial de la verdad.

Una verdad absoluta es tan solo una extrapolación de nuestra mente. Esto no significa, que dentro de un periodo histórico particular, o dentro de una cultura dada, no existan criterios unánimemente aceptados y que, en este sentido, no sean verdades relativamente universales. Tales verdades se dan, porque son aceptadas y legitimadas así por un grupo particular de personas. El anticapitalismo o la democracia pueden ser ejemplos de verdades políticas absolutas por parte de algunos, y combatidas por otros.

Consecuentemente, cualquier teoría universal, del tipo que sea –también la teoría universal de los derechos humanos–, que se presenta como *la única posible*, niega el pluralismo. Cualquier pretendida teoría universal o *metateoría* es en realidad una teoría particular, que pretende tener un carácter de validez universal, traspasando los límites de su propia legitimidad, con la que obviamente entra en una tensión

dialéctica. Toda pretendida verdad universal y absoluta tiene un límite interno, que le hace incapaz de mostrar totalmente la realidad, y supone un empobrecimiento de la riqueza de la diversidad. Y, además, la defensa de toda verdad absoluta, de toda certeza sin contrarios, conduce inevitablemente al fanatismo y a los fundamentalismos.

4. Insuficiencias del “Multiculturalismo Liberal” para gestionar el pluralismo y la diversidad

El multiculturalismo es una reacción de la cultura dominante, liberal y capitalista, frente a la presencia endógena o exógena de otras formas culturales y/o identitarias en su espacio de hegemonía nacional. Por lo tanto, el multiculturalismo no es una realidad, es una opción política e ideológica para tratar normativamente los contextos reales de pluralismo y diversidad.

La sociedad, que se configura a sí misma como multicultural, reivindica el derecho a la diferencia, pero con frecuencia adopta una gestión política de la misma que fomenta, o bien la indiferencia, el respeto “aséptico” ante otras culturas y/o religiones, o bien el aislamiento y la incomunicación de las culturas diferentes tras unas simbólicas fronteras identitarias¹⁵¹ y un cierto relativismo cultural. Lo cual representa un signo de inequívoca superioridad social y cultural por parte de la cultura hegemónica como consecuencia de una concepción negativa de la tolerancia. El multiculturalismo rechaza tanto la política de aculturación o de asimilación (a la norma establecida) impuesta por la cultura dominante y mayoritaria que pretende hacer a los seres humanos semejantes y homogéneos en el ámbito público, como las estrategias del diálogo, la interacción o la comunicación intercultural.

¹⁵¹ Cfr. Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2009, quien sostiene que el multiculturalismo liberal, funcional al capitalismo global, “es una forma inconfesada, invertida y autoreferencial de racismo” (...), “un racismo que mantiene las distancias”.

Por otra parte, al poner el énfasis en las diferencias, en lo que separa a una cultura de otra, con el objetivo de preservar las diferencias y de no perder las identidades, se corre el riesgo de perder de vista los puntos en común o los puntos de encuentro entre las diversas culturas y sus posibilidades de interacción. Esto es así, porque el concepto de cultura con el que operan las tesis liberales multiculturales es un concepto deificado en sí mismo, empíricamente insostenible (porque no hay culturas *puras*) y normativamente incoherente¹⁵².

Al situar una cultura al lado de otra como piezas decorativas en las vitrinas de un museo, la opción política del multiculturalismo sigue cerrando fronteras o, incluso, encerrando a los seres humanos en *guetos* culturales, religiosos, urbanos, laborales, comunitarios o identitarios en general, con el equívoco pretexto de preservar su identidad dentro de una cultura mayoritaria. Pero la realidad se traduce en que cada cultura vive confinada en su mundo. Se genera una diferencia entre grupos junto con una igualdad dentro de cada grupo, es decir, segregaciones educativas, laborales, urbanas, que tienen como consecuencia: peor educación, peores trabajos, peor vivienda,..., para unos grupos frente a otros (diferencia entre grupos). Pero la misma mala educación, los mismos malos trabajos, las mismas malas viviendas entre los miembros del grupo (igualdad entre ellos).

La gestión política del multiculturalismo ha situado a las diferencias culturales en vías paralelas, pero incomunicadas¹⁵³, cuando no en franca competencia o disputa en defensa de la propia identidad cultural de cada una de ellas e, incluso, en competencia por los recursos públicos. Ha ejercido, pues, un modelo de integración que ha fomentado la concepción esencialista de la diferencia cultural y la radicalización comunitaria. La cultura propia se constituye en el único referente normativo de la conducta de sus miembros, sin poder

¹⁵² Cfr. Celia Amorós, *Vetas de Ilustración. Reflexión sobre Feminismo e Islam*, Cátedra, Madrid, 2009.

¹⁵³ Cfr. Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC, Madrid, pp. 18 y ss.

apelar a instancias externas, sin posibilidad alguna de entablar un diálogo intercultural.

La política liberal multicultural sigue fomentando la demagogia de la pertenencia exclusiva que constituye, a su vez, un caldo de cultivo propicio para el rearme ideológico de los fundamentalismos étnicos y religiosos o del integrista culturalista. Sigue, en fin, fragmentando étnicamente a las personas y las sociedades, y reproduciendo las relaciones jerárquicas de dominación económica y de exclusión social que se dan entre ellas. En definitiva, fomenta la privatización de las identidades, la totalización de los planteamientos culturales propios y el antagonismo grupal, legitima el *statu quo* de la discriminación y de la desigualdad, y agudiza la brecha social entre la cultura dominante y las culturas minoritarias, estigmatizando la diferencia cultural.

Por ello, la política liberal multicultural es perfectamente compatible en la práctica con una ideología xenófoba, porque –como señala Slavoj Žižek¹⁵⁴ el multiculturalismo, en la práctica, solo supone un respeto condescendiente –distanciadamente tolerante– hacia costumbres inofensivas y “desideologizadas”, lo cual obstaculiza, por otra parte, cualquier intento de articular una lucha de clases más allá de las fragmentaciones identitarias, ni siquiera un debate socio-económico de carácter transcultural. De ahí que la xenofobia y la fragmentación identitaria de las sociedades son totalmente funcionales a los objetivos del capitalismo global¹⁵⁵. Interesa culturalizar los conflictos socioeconómicos, para que los ciudadanos desenfocan sus objetivos de lucha. Es mejor que los individuos se enfrenten entre sí por el color de la piel o la religión transmitida, a que se organicen

¹⁵⁴ Slavoj Žižek, *En defensa de las causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011, critica rotundamente al multiculturalismo tolerante y liberal por ser la actual ideología del capitalismo, que esconde la lucha de clases y los problemas reales de desigualdad y marginación, además de compartir elementos con el fundamentalismo cultural y religioso.

¹⁵⁵ Sobre las bases culturalistas de la exclusión operada en la cultura del capitalismo occidental moderno, véase Joaquín Herrera Flores, *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2005.

colectivamente en luchas de emancipación social frente a un sistema económico global que genera constantemente, desigualdad, pobreza y exclusión.

Lo cierto es que, hasta ahora, la ideología tolerante del multiculturalismo liberal ha legitimado estos procesos de regresión identitaria y, a menudo, ha servido para enmascarar una cultura dominante y un modelo cultural único y monolítico (etnocentrismo). Además, cae en la paradoja de reivindicar el derecho a la diferencia, pero a la vez fomenta internamente la homogeneidad y el empobrecimiento cultural, hasta el punto de impedir la diferencia o la disidencia dentro de cada gueto identitario. Este, a su vez, tiende a mantenerse cerrado y aislado en sus propias tradiciones. Frecuentemente las prácticas políticas multiculturales no han sabido o no han podido evitar el caer en la vacuidad del relativismo multicultural y en la ausencia de crítica cultural interna o externa. Bajo argumentos universalistas esconde una moral tan particular como otras, pero sin reconocerse como tal.

Los actuales conflictos generados en torno a las identidades culturales y/o religiosas están poniendo de manifiesto el fracaso de un modelo colonial y etnocéntrico de la sociedad liberal multicultural, que hasta ahora parecía la mejor solución política aportada en las grandes ciudades del mundo occidental y en sus colonias a los conflictos derivados de la diversidad cultural y de los flujos migratorios. Por ello el auténtico fracaso del modelo liberal de democracia multicultural radica en que las opciones normativas del multiculturalismo siguen aplicando una solución colonial, unilateral y hegemónica a un contexto mundial que ya no se debería manejar con las estructuras éticas y estéticas de un modelo, a mi juicio, agotado. Un modelo que ya no puede ofrecer soluciones eficaces a los problemas planteados en sociedades globales, plurales e interdependientes, que demandan una mayor y mejor integración y participación de *todos*.

Además la democracia liberal multicultural se ha mostrado incapaz de dar cuenta del conflicto político y socioeconómico, pues tiene una visión orgánica y pretendidamente armónica del orden social, mien-

tras que, por el contrario, una de las características fundamentales de la auténtica democracia es el reconocimiento (e institucionalización) del conflicto y de la disidencia. Por ello creo que es imprescindible adoptar medidas, que vayan más allá de las meras políticas públicas de la tolerancia de actuaciones diversas. Porque, mientras subsista un modelo cultural y económico dominante, se podrá seguir hablando de tolerancia, pero no de pluralismo.

Creo que la alternativa hay que buscarla en esquemas y conceptos postcoloniales y “decoloniales”, como la opción por la interculturalidad en el marco de unas estructuras políticas públicas y laicas, es decir, unas estructuras políticas sin una definición cultural o religiosa exclusiva y excluyente. La aceptación y el reconocimiento de otras culturas y religiones exigen inevitablemente abandonar los esquemas coloniales y unilaterales de dominación cultural. No basta con yuxtaponer, sino que es preciso articular, individual y colectivamente, las distintas maneras de entender el mundo y las diferentes dimensiones de la personalidad humana. Y para ello, es imprescindible abrir vías de diálogo y comunicación.

5. Interculturalidad y diálogo

Desde una perspectiva filosófica, la interculturalidad significa, básicamente, la aceptación de la transversalidad de la diferencia cultural. Nos conduce a una contextualización del pensamiento y del conocimiento en el marco de la pluralidad y de la diversidad cultural y ética del mundo. La interculturalidad afronta la relación entre las culturas sobre una base de igualdad y no de superioridad jerárquica. Esta es la razón por la cual las transformaciones propuestas desde la filosofía intercultural se articulan desde el “exterior” o desde la “excentricidad” de aquellos elementos culturales, racionalidades y conocimientos que han sido ocultados o marginados. La reflexión se sitúa, pues, en un punto de tensión epistemológica entre el centro y la periferia, que requiere una ruptura epistémica con la dialéctica de elementos contrarios en favor de la epistemología del diálogo dialógico y de la complejidad.

La filosofía intercultural comporta un punto inicial de trasgresión de espacios y tiempos vedados. Conlleva una perspectiva crítica y de protesta frente al imperio de un único y homogéneo universo cognitivo dominante que, frecuentemente, ha sido un obstáculo para escuchar a quienes tenían algo diferente que decir. La aceptación y el reconocimiento de otras culturas y religiones exigen el abandono de los esquemas epistémicos coloniales de dominación. Desde la perspectiva política, la propuesta intercultural requiere de la existencia de unas estructuras políticas laicas, es decir, de instituciones sin una única definición cultural o religiosa.

Es un concepto relacional que nos remite a convivir e interactuar con la pluralidad del mundo, constatando el enriquecedor mestizaje y la inevitable contaminación existente en las pretendidas culturas o religiones puras, exclusivas y excluyentes. Permite considerar los procesos socio-culturales como procesos de comunicación intersubjetiva y como procesos históricos abiertos. De esta manera podemos ser conscientes de la relatividad de las diferentes opciones culturales o éticas del mundo, pero sin caer en la postura filosófica del relativismo o subjetivismo axiológico¹⁵⁶, entendido como nihilismo.

La interculturalidad es, pues, una actitud de apertura a las diferencias culturales. Por eso no puede formularse como un concepto sustantivo que pueda aportar una respuesta dada definitivamente, sino como un concepto relacional que nos permite afrontar los problemas de una manera diferente y enfocar positivamente las distintas maneras de entender la autonomía de la dignidad humana y sus maneras de realizarse.

Además la opción de la interculturalidad no sólo nos invita al diálogo, sino también a facilitar la integración social de todos sin caer en una concepción excesivamente diferenciada y privatizada del vínculo social, o en una apología de lo que nos separa. En un mismo contex-

¹⁵⁶ Véase el concepto de “interpelación cultural” dado por Raimon Panikkar, “Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad” en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Interkulturalität, Gender und Bildung*, IKO, Frankfurt am Main/London, 2004, pp. 27-44.

to social y político, se trataría de que las instancias públicas y laicas fueran capaces de abrir vías para el mestizaje cultural y la transversalidad de las diferentes culturas y éticas del mundo, sobre la base de la construcción de reglas y compromisos comunes de carácter transcultural, a las cuales sólo se puede llevar mediante estrategias de diálogo, sin definiciones apriorísticas.

La opción por la interculturalidad podría, además, facilitar la creación de mecanismos políticos y económicos de integración social para todas las diferencias y abrir el camino para una política justa, inclusiva y solidaria de la ciudadanía, donde todos tengamos cabida. Se trata de proporcionar a los “otros” un espacio o un lugar para la convivencia social, pero sin perder el punto de referencia del espacio público común y del interés general de todos.

La opción ideológica del interculturalismo abre vías para la superación de las limitaciones políticas que las soluciones normativas propuestas por el multiculturalismo han manifestado hasta ahora. Porque no se trata sólo de alcanzar una mera y superficial yuxtaposición de culturas o modelos religiosos, ni de alcanzar un estéril eclecticismo, ni de convencer o persuadir (liberalmente) al otro desde un aséptico respeto, sino de intercomunicaciones e interacciones mutuas y de la toma de conciencia histórica de la interpelación constante de los diferentes modelos culturales e identitarios.

La propuesta sociopolítica y ética de la interculturalidad aboga por el diálogo entre los diferentes modelos y maneras de relacionarse con el mundo, por reunirlos entre sí, por la creación de vínculos de cohesión, integración y promoción social para todos, por evitar la radicalización de las diferencias culturales o religiosas y, además, por el apoyo y la ayuda mutua en un espacio común de convivencia social y pública. La solidaridad y la reciprocidad entre las diferentes culturas, el desarrollo y la corrección de sus desigualdades sociales, políticas, educativas, económicas y ecológicas es el principal punto de partida y el reto a asumir. En definitiva, se trata de volver a pensar el pluralismo democrático, sin esencialismos, ni mitos fundacionales.

Ahora bien, sin abordar los problemas sociales y económicos, las desigualdades y los mecanismos que las generan, la opción política de la interculturalidad se convertiría en mera retórica vacía de contenido. Nunca se insistirá lo suficiente en que, mientras persistan las grandes desigualdades planetarias, el colonialismo económico, cultural, tecnológico y epistémico –que produce una falsa apariencia de unificación mundial–, así como las desigualdades estructurales, difícilmente se podrá alcanzar un escenario propicio para el diálogo y el entendimiento transcultural entre las diferencias culturales, así como para poder construir modelos socioculturales más amplios y mestizos y para alcanzar el pleno reconocimiento del derecho de los pueblos y las personas a su propia identidad.

6. No es la tolerancia, es la emancipación

La respuesta al conflicto pluralista no puede encontrarse ya solamente en el principio liberal de la tolerancia política y/o religiosa, sino fundamentalmente en la búsqueda de nuevas maneras de emancipación, empoderamiento, inclusión socioeconómica, ciudadanía material y reducción de la violencia sistémica. Es decir, en la conjugación de la igualdad (integración) y la diferencia (reconocimiento). Las dos caras de la misma moneda.

Si partimos de una situación de dominación cultural, de colonialismo epistémico, de auto-interpretación y homogeneización del mundo, podrá existir la tolerancia hacia la pluralidad de opciones personales, pero nunca el pluralismo. El pluralismo implica igualdad, cooperación, emancipación social y reconocimiento mutuo; por eso el principio de la tolerancia es insuficiente para gestionar la radicalidad del conflicto pluralista.

¿Quién tolera a quién? Normalmente, sólo se tolera desde una situación de superioridad, y se tolera al que se supone que está equivocado, con la intención de “educarlo” o convencerle (la “persuasión liberal”). Y, además, se tolera mientras no moleste demasiado. Ni siquiera la

estrategia de la acomodación a la norma establecida (o la asimilación imposible) ha resultado útil, porque se acepta la integración pública a costa de renegar de la propia identidad y cultura. La concepción política liberal (y en sus orígenes religiosa) de la tolerancia defiende que cada uno pueda expresar libremente lo que es y lo que siente, siempre y cuando esto permanezca en el ámbito de la vida privada, sin ningún reconocimiento y aceptación públicas. La cuestión es que esto, en el peor de los casos, deriva en peligrosos repliegues y/o regresiones identitarias, tal y como lo hemos visto en las últimas décadas que, además, son fácilmente manipulables política y electoralmente con la estrategia del miedo.

Las sociedades, si quieren llegar a ser plenamente democráticas, necesitan reforzar los vínculos sociales de la integración socioeconómica (igualdad) y del reconocimiento (diferencia), para organizar colectivamente las relaciones sociales de la manera más equitativa posible. Necesitan que la mercantilización y privatización de las mismas –ahora *in crescendo*– no lleguen a romper los vínculos de la integración social, ni a generar una violencia sistémica insostenible. Porque, si esto llegara a ocurrir, nos tendríamos que plantear una cuestión radical: ¿para qué nos sirve la sociedad? La respuesta puede llegar a ser muy peligrosa y derivar en nuevas luchas de todos contra todos.

Ahora bien, esto no se alcanza ya con mecanismos de asimilación, ni de acomodación cultural, ni siquiera con el principio de la tolerancia, ni con la opción política del multiculturalismo liberal. Todo esto ya no sirve para la gestión del conflicto pluralista en nuestras sociedades complejas, globales y postcoloniales.

Necesitamos poner en marcha ideas nuevas contrahegemónicas, sobre la emancipación socioeconómica y la cooperación social para la convivencia entre todos. Necesitamos nuevas definiciones de conceptos como “interés general” o “bien común”, porque la cuestión no está, como muchos dicen, en que se hayan perdido esos conceptos en el ámbito de la política actual, sino en quién o quiénes tienen la capacidad para definir el contenido esencial de tales conceptos en contextos de

pluralismo cultural y epistémico ¿Se puede definir el “interés general” en base a los intereses particulares y privados de unos pocos, sacrificando los intereses e, incluso, los derechos de muchos? Lamentablemente, se puede. La democracia liberal lo ha hecho así hasta ahora; no en vano la democracia moderna ha sido siempre una cuestión de elites, cuyos intereses particulares y privados han primado sobre los del resto.

7 ¿Cómo reinventar el espacio político-público democrático en contextos de globalización?

La cuestión ahora está en saber cómo se pueden repensar los vínculos sociales de la integración, en pleno proceso de privatizaciones crecientes, desregulaciones, austeridad presupuestaria, criminalización de la disidencia y pérdida de esferas públicas y laicas, donde todos tengamos cabida. Uno de los retos políticos más importantes de este comienzo de siglo está en cómo gestionar los repliegues defensivos de carácter identitario, culturalista, nacionalista y/o religioso de individuos aislados frente al resentimiento económico, que la gran desigualdad socioeconómica está generando a nivel global.¹⁵⁷

El conflicto se centra ahora entre neoliberalismo económico y democracia¹⁵⁸; una democracia cada vez más débil y secuestrada por los grandes monopolios globales. La globalización neoliberal y sus elites financieras han asestado un duro golpe a la estructuración democrática de las sociedades occidentales, que se está manifestando en dos tipos de ajustes.

¹⁵⁷ Sobre la gran carga desestabilizadora de esas regresiones defensivas para el funcionamiento de la estructura democrática de nuestras sociedades, véase más ampliamente, María José Fariñas Dulce, *Mercado sin Ciudadanía. Las falacias de la Globalización Neoliberal*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2005; y, más recientemente, *Democracia y Pluralismo. Una mirada hacia la Emancipación*, Dykinson, Madrid, 2014.

¹⁵⁸ La democracia lleva años “secuestrada” por poderes “arcanos” y por las nuevas elites empresariales y financieras globales, véase Luigi Ferrajoli, *Poderes Salvajes. La crisis de la democracia Constitucional*, trad. Perfecto Andrés Ibáñez, editorial Trotta, Madrid, 2011

En primer lugar, un ajuste neoliberal en lo económico, cuya técnica jurídica ha sido la *desregulación* a la vez que una expansión ilimitada del capital, que ha generado un retroceso social y económico a amplias capas de la población mundial, a la vez que un incremento del poder económico, financiero y empresarial global. Se está traduciendo en pérdida de derechos sociales, económicos y culturales, reducción de los fondos destinados a la igualdad de género o a la prevención de la pobreza y la exclusión, pérdida de puestos de trabajo y de derechos laborales, bajada de las rentas del trabajo y de las pensiones, desclasamiento social y privatización de servicios públicos que pasan ahora a manos de los proveedores privados, cuyos intereses son particulares. Este primer ajuste quiebra el equilibrio societario que la democracia moderna ha ido tejiendo en torno a los valores de la libertad y la igualdad. Además, ha generado una pérdida de la centralidad del trabajo como elemento estructurador básico del vínculo social en las sociedades modernas¹⁵⁹ y consiguientemente un retroceso en la protección de los derechos de emancipación social, como la educación, la sanidad o el sistema público de pensiones, promesas universales de emancipación para las clases trabajadoras y populares. Estas son algunas de las consecuencias directas de las políticas de austeridad económica y presupuestaria puestas en marcha por el neoliberalismo económico.

En segundo lugar, un ajuste neoconservador en lo político, que ha producido una cierta *derechización* política (véase el avance de los partidos de la extrema derecha en muchos países europeos durante las últimas décadas), una crisis de la izquierda internacionalista del siglo XX, una crisis de los sindicatos de clase y, en definitiva, una quiebra en la estructuración tradicional del sistema de partidos, con la consiguiente desafección política. El ajuste neoconservador está teniendo también efectos negativos en la calidad de la democracia, puesto que en aras de una mal entendida defensa de la seguridad se

¹⁵⁹ Cfr. Pietro Barcelona, *Postmodernidad y Comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1992, para quien el trabajo y los derechos a él asociados ha dejado de ser el principal vínculo de la integración social, en las sociedades post industrializadas.

ha iniciado una peligrosa deriva criminalizadora de la disidencia y de las movilizaciones sociales, con la puesta en marcha de políticas autoritarias. Esto atenta directamente a la estructuración de la democracia, porque la esencia de ésta no radica en el consenso (como se afirma comúnmente), sino precisamente en el *disenso*, en la capacidad de discrepar para llegar a acuerdos. El equilibrio societario entre libertad y seguridad se quiebra, en aras de la defensa de la seguridad física de los individuos, reforzando para ello las leyes de seguridad ciudadana, en detrimento de la seguridad y el bienestar social de los ciudadanos¹⁶⁰ y, consiguientemente, en detrimento de la cohesión social y de la estabilidad. De esta manera, la acción política deriva en el autoritarismo y el Estado se hace más represivo y policial, hasta el punto de policializar o militarizar los conflictos sociales y el conflicto pluralista, pasando éstos a ser meras cuestiones de orden público.

En el contexto de esta globalización, creo que el retorno de un internacionalismo de los sindicatos, de los nuevos movimientos sociales¹⁶¹ y de las fuerzas políticas de izquierda por el cambio, es imprescindible, para que la acción política vuelva a ser capaz de construir espacios materiales de ciudadanía. De lo contrario, el capitalismo neoliberal y de valores asiáticos, sin democracia, sin derechos y libertades, se impondrá por la fuerza compulsiva de los hechos. El pluralismo y la diversidad volverán a ser una cuestión a eliminar.

¹⁶⁰ Si hay protección social aumentará la estabilidad política y la cohesión social, como se deriva del Informe de la OIT. *Informe mundial sobre la protección social, 2014-2015: hacia la recuperación económica, el desarrollo inclusivo y la justicia social*. Información consultada en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/-dcomm/documents/publication/wcms_245156.pdf el día 30 de enero de 2015.

¹⁶¹ Las reivindicaciones de derechos llevadas a cabo por estos movimientos sociales no tienen ya una pretensión de universalidad absoluta, sino una pretensión de rescate de lo propio, de lo diferente, de lo autónomo, de lo parcial. Es por ello, que dichos movimientos generan un tipo de relaciones interpersonales y solidarias de carácter comunitario y, a la vez emancipatorio, frente al orden económico y cultural establecido.

Referencias bibliográficas

André-Jean Arnaud y María José Fariñas Dulce, *Sistemas Jurídicos: Elementos para un Análisis Sociológico*, Madrid, BOE-Universidad Carlos III, segunda edición, 2006.

Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC, Madrid

Celia Amorós, *Vetas de Ilustración. Reflexión sobre Feminismo e Islam*, Cátedra, Madrid, 2009.

Hans Vaihinger, *Der Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1922

Joaquín Herrera Flores, *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2005.

Luigi Ferrajoli, *Poderes Salvajes. La crisis de la democracia Constitucional*, trad. Perfecto Andrés Ibáñez, editorial Trotta, Madrid, 2011

María José Fariñas Dulce, *Mercado sin Ciudadanía. Las falacias de la Globalización Neoliberal*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2005
-Democracia y Pluralismo. Una mirada hacia la Emancipación, Dylinson, Madrid, 2014

R. Panikkar, *Sobre el Diálogo Intercultural*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1990.

Raimon Panikkar, “Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad” en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Interkulturalität, Gender und Bildung*, IKO, Frankfurt am Main/London, 2004

OIT. *Informe mundial sobre la protección social, 2014-2015: hacia la recuperación económica, el desarrollo inclusivo y la justicia social*. Información consultada en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/-dcomm/documents/publication/wcms_245156.pdf el día 30 de Enero de 2015.

Pietro Barcelona, *Postmodernidad y Comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1992

Slavoj Zizek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2009

Slavoj Zizek, *En defensa de las causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011