



VALORES UNIVERSALES Y DERECHO A LA DIFERENCIA

La pluralidad de culturas parece abonar las tesis del relativismo. Sin embargo, éste es incapaz de fundamentar el derecho a la diferencia. El diálogo crítico y la solidaridad entre culturas presuponen la objetividad de unos valores.

Por José María Vegas

1. RELATIVISMO CULTURAL CONTRA IMPERIALISMO

En una ponencia leída en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía de Córdoba (Argentina, 20-26 de septiembre de 1987)¹ Gianni Vattimo sostuvo una tesis, muy aplaudida, según la cual: 1) La metafísica consiste en la creencia en una verdad objetiva y universal; 2) La metafísica está intrínsecamente ligada con la *violencia*, pues supone la imposición a *todos* de una verdad idéntica por universal; 3) El fin de la metafísica, preanunciada por Nietzsche y descrita por Heidegger, lleva consigo posibilidades nuevas de vida, desligadas de la violencia.

La vinculación entre, por una parte, verdad o valor universal y, por la otra, violencia, imposición imperialista y uniformismo se ha convertido, efectivamente, en una convicción casi indiscutible de la conciencia contemporánea.

Una muestra institucional de dimensiones planetarias de esa conciencia, expresada por Vattimo, la podemos encontrar en la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura, la UNESCO.

La UNESCO nació en 1945, en la Conferencia de Londres², como una reacción a la barbarie nazi, que había conducido a la humanidad al desastre en virtud de la pretendida superioridad de un pueblo particular sobre los demás, y gracias a una labor de adoctrinamiento que encontró eco en la ignorancia del pueblo. La tarea de la UNESCO consistía, dice Finkelkraut, en «velar por la libertad de opinión y ayudar a vencer las opiniones aberrantes, las doctrinas que perpetúan el odio convirtiéndolo en un sistema de pensamiento o que proporcionan una coartada científica a la voluntad de poder. Su papel debía ser, por tanto, proteger el pensamiento de los abusos de poder e iluminar a los hombres con objeto de impedir para siempre los desvaríos de los demagogos».

¹ «Destinación de la metafísica. Destinación de la violencia», en *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, vol. I, Córdoba, 1988, págs. 413-419.

² Tomo los datos y la idea de base del artículo de A. FINKIELKRAUT «La disolución de la cultura», publicado en EL PAIS, Sección Temas de Nuestra Época, el 5 de Noviembre de 1987. El juicio de Finkelkraut me parece certero en lo esencial. No obstante, creo que defiende de forma un poco chauvi-



Sin embargo, la defensa de la dignidad humana por medio de la cultura y la apelación a valores universales (igualdad, libertad, acceso a la verdad objetiva mediante la instrucción, etc.) pronto suscitó en el seno de la organización la sospecha de que bajo esa universalidad abstracta aparente (el «Hombre») se escondía, en realidad, una particularidad y el peligro de un nuevo imperialismo: ese Hombre abstracto no sería otro que el *hombre europeo*, propuesto subrepticamente como modelo de humanidad para todos.

De ahí que, contra el seudouniversalismo eurocéntrico, la UNESCO fuera reivindicando progresivamente la defensa del hombre concreto, inserto en sus tradiciones culturales, y consagrando un concepto de cultura muy abierto y reñido con el concepto «iluminado» de cultura como instrucción. De esta manera acabó resultando que la cultura lo es todo, que todo en el hombre es cultura y que todas las culturas deben ser consideradas en pie de igualdad. «Extraño trastocamiento. Al extraer del episodio nazi la lección de que existía un lazo entre barbarie e ignorancia, los fundadores de la UNESCO quisieron crear, a escala mundial, un instrumento para instruir a los hombres. Cuarenta años más tarde, sus sucesores elevan, sin vacilar, la ignorancia a la categoría de cultura, puesto que designan con este término al 'conjunto de conocimientos y de valores que no es objeto de ninguna enseñanza y que, sin embargo, todo miembro de una comunidad sabe'»³.

Este trastocamiento, que *absolutiza* el concepto de cultura, produce el efecto de encerrar al individuo dentro del estrecho círculo de su identidad cultural, en la que, al parecer, se agota; y produce también la paradoja de un *relativismo cultural*, que sanciona la validez paritaria de toda cultura –y de toda manifestación cultural particular– y hace imposible su evaluación en nombre de valores transculturales – universales–, por la sencilla razón de que, según esto, todo valor es, él mismo, un producto concreto de una cultura particular y no puede extrapolarse de ella.

El relativismo cultural, que alberga en su seno un relativismo axiológico o valorativo, aparecería como la única alternativa coherente frente al dogmatismo uniformista, y como garante de la tolerancia. Pero, ¿implica el hecho incuestionable de la pluralidad cultural la renuncia a los valores universales, o, al menos, a algunos de ellos? ¿Es ésta la única forma de preservar las identidades culturales y el derecho a la diferencia?

2. LA PLURALIDAD DE LAS CULTURAS Y EL UNIFORMISMO TECNOCRÁTICO

La reivindicación de la validez de toda identidad cultural y el consiguiente relativismo puede explicarse, al menos en parte, como una reacción localista frente al uniformismo en los modos de vida producidos por la cultura técnica e industrial, la creciente interdependencia económica y política, y la generalización planetaria en las formas de organización social.

Vivimos una situación paradójica, en la que el proceso uniformizador, producto de la extensión del modelo social industrial, amenaza y destruye valores y tradicio-

nista los valores representados por la Revolución Francesa y su crítica tiende a velar la verdad parcial que existe en el concepto de cultura que critica.

³ Art. cit. El entrecorillado final es una cita que Finkelkraut toma de *Conferencia mundial sobre las políticas culturales*, México, 26 de Julio-6 de Agosto de 1982. UNESCO, pág. 4.



nes culturales, y produce, como reacción, defensas a ultranza de «lo propio», el terruño, las tradiciones locales, que, en consecuencia, tiende a absolutizarse al mismo tiempo que pierde su verdadero sentido. Pues la cultura —en su sentido más amplio— es el ambiente espontáneo en el que uno vive atemáticamente. Y su defensa y salvaguarda a toda costa le convierte al objetivarle en folklore y pieza de museo.

La paradoja puede explicitarse diciendo que al *universalismo uniformador* producido por la *racionalización técnica* de la vida social —a escala mundial— se le opone un *particularismo folklorista y 'cultural'* que tiende, al menos en alguna de sus manifestaciones, a una cerrazón casi tribal.

Lo malo es que, en uno y otro caso, pierde al individuo personal, que queda encerrado entre la integración organizativa del sistema social, del que forma parte, y las tradiciones ancestrales, de las que es producto completo.

La pregunta, una vez más, es, ¿no hay otra universalidad que esta técnico-organizativa que domina, de hecho, en prácticamente todo el mundo? ¿No hay otra forma de defender las tradiciones culturales que el encerramiento subjetivista en ellas? ¿No existe la posibilidad de adoptar criterios valorativos universales que sirvan, simultáneamente, para defender la tolerancia y para criticar tanto el imperialismo instrumental como las aberraciones que pueden, de hecho, incrustarse en las culturas particulares?

En mi opinión toda la cuestión se decide en la posibilidad o no de defender la existencia de valores (especialmente morales) objetivos y universales, de manera que desde ellos mismos se explique la posibilidad y el derecho de las diferencias culturales, pero sin absolutizarlas. En lo que sigue, expondré de manera sumaria los argumentos del relativismo axiológico; en segundo lugar, realizaré una crítica del mismo; por fin, trataré de mostrar cómo la defensa de los valores universales, si se entiende adecuadamente, no tiene nada que ver con el dogmatismo ni el imperialismo, sino que, al contrario, es la condición de la defensa de los derechos de los individuos y los grupos.

3. LOS ARGUMENTOS DEL RELATIVISMO

— *Relativismo etnológico.*— Es verdad que, de hecho, se da una diversidad de juicios, códigos y normas morales en diferentes pueblos, culturas y épocas humanas. Esta diversidad es tal que lleva a la conclusión de que, aparte de la condición moral humana en general, no hay nada en común en cuanto a los contenidos de la moralidad. Lo que en una cultura aparece como bueno y meritorio, en otra es condenado y perseguido. Lo que significa que no hay posibilidad de encontrar un sistema de valoraciones morales objetivas y universalmente válidas. Todo intento en este sentido está condenado al fracaso y es expresión de una mentalidad dogmática e impositiva. Lo bueno y lo malo se reducen a lo que en cada época, cultura, etc., *se tiene por tal*.

— *Relativismo sociológico.*— De lo anterior se sigue que las valoraciones morales, lejos de tener valiez objetiva, dependen del contexto social en el que surgen. La bondad y la maldad moral no son otra cosa que la objetivación de las convicciones y las vigencias de hecho de una sociedad: son presión social. Si aparecen como objetivas se debe sólo a que el individuo las percibe como algo dado y previo a sí mismo.

— *Relativismo psicológico o emotivismo.*— Es un hecho, por otra parte, que dentro de una misma sociedad existen también grandes diferencias de valoración entre los individuos respecto de los mismos problemas. Esto se explica porque los valores, y



especialmente los morales, no son algo objetivo o en sí, sino meras expresiones de los sentimientos subjetivos de los individuos que emiten juicios de valor. Las propiedades morales que predicamos de las acciones y las actitudes son, en realidad, estados anímicos emotivos agradables o desagradables, que dependen de la constitución psicológica del individuo en cuestión. Decir «X es bueno» no es decir nada X, sino sólo expresar que yo apruebo X, que me gusta o que desearía que los otros lo hicieran. El relativismo sociológico y el psicológico se hermanan, pues también los grupos humanos y culturales tienen rasgos psicológicos y formas de sentir generales comunes, que los distinguen de los otros.

En todas estas posiciones relativistas queda claro que, dado el carácter subjetivo y relativo de los juicios morales, éstos no serían susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos. No tendría sentido preguntarse dentro del relativismo si el juicio «el odio es moralmente malo» es verdadero o falso. Lo más que podemos hacer es ver si es tenido por válido por un grupo humano o un individuo, como expresión fáctica de sus actitudes y de sus costumbres. Pero nada más. Y esto significa que, según el relativismo, las acciones, las actitudes humanas y las normas vigentes en una sociedad son en sí mismas neutras (ni buenas, ni malas) y que su carácter moral se reduce a una proyección subjetiva de sentimientos y necesidades por parte de los individuos y los grupos. Como éstos sienten de hecho de manera diversa, las valoraciones ante los mismos hechos son necesariamente diversas. Así de aberrante es el relativismo.

Es verdad que existen pluralidad de códigos morales y que la mediación social en la educación moral y la propia constitución psicológica tiene mucho que ver en los juicios morales que realizamos. Pero, ¿es esto suficiente para reducir toda la experiencia moral al relativismo, a presión social y a emotivismo? Analicemos la cuestión de cerca.

4. CRITICA DE LOS ARGUMENTOS RELATIVISTAS

– Del hecho de la pluralidad de códigos y valoraciones no se sigue el relativismo. No por haber muchas opiniones sobre una misma realidad hay que concluir que esa realidad no existe o que se reduce a las convicciones subjetivas que hay sobre ella. También ha habido muchas teorías astronómicas y no por ello renunciamos a la objetividad de la ciencia. La verdad de una proposición no depende de cuántas personas están de acuerdo con ella, sino sólo de si es o no conforme con la realidad.

La pluralidad puede ser explicada, sin necesidad de acudir al relativismo, por otros factores:

– En muchas ocasiones la variedad de normas concretas no responden a una diversa valoración, sino a diferencias en la concepción sobre la naturaleza de las cosas: «Si una tribu considera ciertos animales como sagrados (p. ej., el buey Apis para los egipcios), entonces matar a este animal es un sacrilegio, mientras que para otra, consciente de la verdadera naturaleza del animal, matarlo no es en absoluto sacrilegio. Se pueden dar innumerables ejemplos de tal diversidad de opiniones que de ninguna manera muestran una contradicción en el ámbito de los valores, sino sólo una diferencia de opinión sobre la naturaleza de un determinado objeto. Por consiguiente, no existe aquí ninguna diferencia de opinión sobre el disvalor del acto sacrilego, sino sólo sobre si se cree que algo es sagrado o no lo es»⁴.

⁴ D. von HILDEBRAND, *Ética*, Madrid, Encuentro, 1985, pág. 115.



– El acceso al mundo de los valores morales se da siempre desde una situación vital mediada por *necesidades* que pueden interferir en el conocimiento de los mismos, explicando comportamientos que parecen, desde nuestra perspectiva extraños o aberrantes, pero que se pueden entender por las circunstancias vitales muchas veces irrepetibles de las distintas comunidades, aunque más allá de las circunstancias las intenciones sean comunes en última instancia.

– La objetividad moral es más difícil de alcanzar que en otros terrenos, por ser éste un conocimiento más implicativo; en él las inclinaciones e intereses subjetivos interfieren más en la captación de lo real; así que para alcanzar la objetividad moral hacen falta más requisitos que en otros campos, pues reconoce un valor moral signifi- cante dejarse interpelar por él y someterse a exigencias que pueden chocar con el propio interés.

Todos estos factores, que explican el acceso al mundo de las exigencias morales desde un cierto perspectivismo (medido por conocimientos, necesidades e intereses), nos indican que el pluralismo valorativo es menor de lo que parece, pese a la diversidad de normas concretas.

– Cuando el relativismo moral defiende que no hay ninguna norma moral objetiva, entra en contradicción consigo mismo, como le sucede, por lo demás, al escepticismo gnoseológico. Este afirma que no existe la verdad objetiva y pretende al decirlo que su afirmación es verdadera, afirmando lo que niega. El relativismo moral piensa que la defensa de la objetividad moral es un dogmatismo intolerable, y lo ataca como un mal en nombre de la libertad de los individuos o los grupos y de la tolerancia, a los que supone implícitamente como valores objetivos que *todos* deberían aceptar. Si los relativistas fueran consecuentes, habrían de renunciar al intento de convencer a los demás de la bondad y veracidad de sus posiciones. En realidad, el mismo hecho en que se apoyan, la disparidad de opiniones morales, presupone la objetividad del valor disputado. Si el relativismo fuera objetivamente verdad nos abstendríamos de discutir sobre cuestiones morales.

– El relativismo sociológico reduce los valores morales a convención o conveniencia social. Ahora bien, es un hecho que el ser humano los vive como objetivos. Y esto no puede ser *sólo* por el hecho cierto de que accedemos al mundo de la moralidad por medio de las vigencias sociales. Si ésta fuera *toda* la verdad sería completamente imposible la crítica social (que supone la diferencia entre lo que de hecho vige en una sociedad y lo que *debe* viger) así como el progreso moral dentro de un grupo social dado.

– El emotivismo, por fin, pretende que los valores son meras expresiones de sentimientos subjetivos. Pero el análisis del lenguaje moral y del tipo de sentimientos que se dan en la experiencia moral desmiente sus afirmaciones.

– El tipo de lenguaje usado para expresar una cualidad moral, como la honestidad de una acción o la nobleza de un carácter, es radicalmente diverso del que usamos para afirmar que algo nos gusta o que alguien nos resulta insoportable. La *dirección* a que se dirige el lenguaje en un caso y otro es diametralmente opuesta. En el primero se dirige al objeto, en el segundo a un estado subjetivo.

– Los sentimientos que expresamos ante realidades morales, como la aprobación o el rechazo, el respeto, la admiración, el amor o el odio, no crean los valores sino que los presuponen necesariamente; esos sentimientos no se pueden suscitar ante objetos neutros, ni surgen de la nada en nosotros, sino por la presencia de algo que está del lado del objeto. Existe además una especial correlación entre objeto (p. ej.,



valor) y sentimiento, que impide su identificación. Ante una actitud honesta o heroica experimento sentimientos de aprecio o admiración. Pero es absurdo decir que tengo «sentimientos honestos» o que «siento heroísmo» y, consecuentemente, proyecto ese sentimiento sobre actitudes neutras.

– Por otra parte, no es difícil experimentar la objetividad de un valor contra mis propios sentimientos e intereses, como cuando reconozco una determinada actitud moralmente encomiable en alguien que me resulta por lo demás odioso.

5. VALORES UNIVERSALES Y HOMBRE EN SITUACION: DERECHO A LA DIFERENCIA

El relativismo moral se explica, como hemos visto, porque se piensa que el universalismo se identifica con *dogmatismo, uniformismo e imposición acrítica de normas idénticas para todos*. Por el contrario, la objetividad de los criterios es el presupuesto necesario de la posibilidad del diálogo respetuoso entre pueblos y culturas, de la comprensión del carácter histórico y cultural del conocimiento de los valores y del progreso moral de la humanidad. No excluye la posibilidad del error o la ignorancia, el hecho de que en muchos casos no exista certeza sobre la bondad o maldad de un comportamiento, ni elimina, por tanto la necesidad de la investigación y la reflexión.

Para comprender estas afirmaciones, que parecen tan rotundas, es preciso establecer una distinción capital, normalmente ausente en la discusión del relativismo. *Es la distinción entre valores y normas*. Con frecuencia se centra la discusión sobre el relativismo en la posibilidad, fáctica o ideal, de establecer *normas de validez universal*. Pero una norma es, en principio, un mandato –o permisión– positivo, realizado siempre en una concreta situación y cultura y respondiendo a determinadas situaciones. Por lo tanto, su posible universalización o es *absurda* (pues significa sacarla del contexto concreto en el cual puede tener validez), o es *universal de manera contingente* (en cuanto que vale para todos en una presunta cultura universal, en la que se supone que se da una situación general relevante para todos).

Esta distinción hace justicia a la condición real del ser humano, que vive siempre *en y desde* una cultura concreta y determinada, en y desde una situación particular, que le da la perspectiva de la realidad y del mundo en el que vive. Pero que, simultáneamente, vive *abierto* a la realidad como tal, en perspectiva universal, con la capacidad de trascender los estrechos límites de la situación de la que parte. Por eso es la cultura tradición, pero también progreso.

Las normas morales y sociales responden a la situación concreta en la que vive el hombre. Y cambian necesariamente, porque cambian las situaciones, las necesidades, los problemas, con los que dialogan y a los que responden.

Lo que hay que preguntar no es cómo ha surgido concretamente una norma –que siempre será relativa a una situación histórica y cultural–, sino qué hace que tenga legitimidad y validez. Y lo que otorga validez a una norma es siempre (sea de manera acertada o errada) un valor, que sí es universal y objetivo. Y precisamente por serlo, y por ser el hombre un ser concreto y en situación, su realización posible requiere que se articule en una norma.

Por ello, en las normas y códigos culturales de comportamientos encontramos una doble dimensión:

– *Lo que tienen de referencia el valor, por lo que gozan de cierta universalidad y*



pueden ser comprendidas –aunque no necesariamente compartidas– por quienes no forman parte del propio universo cultural;

– *Lo que tienen de positivo y situado*, por lo que son relativas y particulares, de forma que su comprensión requiere captar la peculiaridad cultural.

Esta interna articulación permite además comprender que una norma fácticamente válida en una cultura (es decir, dotada, de hecho, de aceptación y vigencia) puede, sin embargo, ser equivocada y moralmente rechazable, por no expresar bien el valor que la debe fundar, traicionarlo, someterlo a prejuicios culturales, etc. Ni defender la propia cultura debe significar cerrarse en ella acríticamente, ni defender la validez objetiva de ciertos valores significa necesariamente abstraerse de las concretas condiciones en las que el hombre vive:

«La elección de un ‘punto de vista’ situado culturalmente nada tiene que ver con aquel espíritu provinciano que condenó Martí al escribir: ‘cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea’. No se trata de provincialismo porque no se persigue fomentar un movimiento que cada uno cultiva. Se trata... de que el camino hacia la verdadera universalidad pasa necesariamente por la inculturación y, con ello, por el reconocimiento solidario de la autonomía cultural de todos los pueblos»⁵.

Esta distinción permite comprender que el universalismo axiológico bien entendido no está reñido con la variedad de códigos de conducta, según la diversidad de las circunstancias, ni elimina el sentido crítico en la vida moral, pues reconoce la posibilidad del error y la necesidad de revisión constante. Pero la crítica y la revisión sólo son posibles donde hay criterios objetivos, y no meros sentimientos subjetivos e inapelables. El objetivismo moral funda, contra lo que muchos creen, la tolerancia y *el derecho a la diferencia, pero no en virtud de actitudes meramente subjetivas y arbitrarias, sino apoyándose en el valor objetivo y universal de la persona*, presente en cada uno de los hombres y que exige el respeto a su conciencia.

La distinción norma-valor permite, por fin, la realización de juicios críticos de culturas propias y ajenas con pretensión de verdadera universalidad (lo que no quiere decir que tales juicios gocen de certeza absoluta y no hayan de ser prudentes y revisables). Y al mismo tiempo, asumir una actitud comprensiva y tolerante hacia posiciones morales ajenas, que se consideran erradas; así como estimula a ser crítico con los errores propios.

Un botón de muestra: desde criterios de valor referidos a la dignidad e igualdad personal de la mujer respecto del hombre, puedo considerar que, objetivamente, una cultura que admite y recomienda la poligamia tiene un código moral de comportamiento matrimonial equivocado y rechazable. Lo cual no significa que tenga derecho a intervenir violentamente contra esa norma cultural. Se puede *comprender* que tal consideración responde, además de a concepciones erradas, basadas en prejuicios (la inferioridad natural de la mujer), a ciertas necesidades (sobreestima de la relación matrimonial como la única salida social de la mujer, etc.) y que, aunque tal situación no es deseable, debe ser admitida mientras no cambien ciertos supuestos culturales de base. Un juicio tal implica, de rechazo, la afirmación de la superioridad moral de la forma matrimonial monógama, que casualmente es la nuestra.

Ante la inmediata sospecha de etnocentrismo occidentalista, cabe preguntarse si somos capaces de descubrir en esa misma cultura elementos normativos que reflejan valores (universales, válidos también para nosotros) y de los que carecemos. Imagi-

⁵ R. FORNET-BETANCOURT, «Filosofía Latinoamericana: ¿Posibilidad o realidad?», inédito.



nemos que descubrimos formas de hospitalidad al extranjero muy superiores a las nuestras. Esto supondría, de rechazo, una autocrítica y, por tanto, capacidad imparcial de discernimiento, que difícilmente podría calificarse de «etno-heterocentrismo» (valga la palabreja).

Como vemos, la defensa de la universalidad de los valores (frente a la relatividad de las normas) fomenta la capacidad de *aprender* (descubriendo en los otros valores para nosotros desconocidos). Pero abre también la posibilidad —¿por qué no?— de *enseñar*, desde una experiencia histórica propia que también tiene valores. Es la posibilidad del verdadero diálogo y la fecundación intercultural, que pone en entredicho la falsa idea (fomentada por el relativismo) de que las culturas son compartimentos estancos impermeables a influjos externos. Los errores cometidos en nombre de la universalidad han consistido, no en extender valores, sino en imponer y trasplantar *normas* (formas de vida, soluciones sociales), sin respeto para la situación concreta y para la debida autonomía. En todo caso, los errores del pasado colonialista y del presente tecnocráticamente uniformista no deben empujarnos a abstenernos de juzgar, sino ayudarnos a afinar nuestros juicios.

En el Congreso de Filosofía al que aludí al principio, en un momento de descanso, me acerqué a Vattimo y le pregunté si, aún admitiendo que su pensamiento débil no generaría posiblemente violencia, no era cierto que nos dejaba inermes y sin argumentos contra ella. Vattimo respondió que no tenía respuesta a esa pregunta. El relativismo y el nihilismo, en efecto, carecen de respuestas ante las exigencias de justicia de millones de seres humanos.

En el Congreso, no obstante y por fortuna, resonaron otras voces que trataron de aportar respuestas. Curiosamente una de ellas fue la de un filósofo de la India, Matilal Bimal Krishna⁶, que denunció el relativismo como una forma solapada de neocolonialismo, que en vez de juzgar la propia cultura como superior a las otras, se desentiende de estas últimas, condenándolas a la marginalidad y al encerramiento en sí mismas. Su reivindicación de una objetividad moral sonó en medio de los escepticismos postmodernos, muy presentes en todo el Congreso, como una exigencia de los pueblos del tercer mundo de hacer oír sus pretensiones en el concierto mundial como algo que debe ser tomado en serio.

Pero también hubo un primer mundo capaz de hacer oír su voz en esta línea. Fue por medio del canadiense Kenneth Schmitz⁷ con algunas de cuyas palabras quisiera cerrar este trabajo:

«Las grandes fuerzas de la modernización ya está adelantando la tarea de la unificación. Si ésta no debe culminar en la uniformidad de una cultura estandarizada con toda la pérdida que eso significaría, entonces el pensamiento, la palabra y la voluntad tendrán que consagrarse no meramente a la preservación de la diversidad existente en las culturas tradicionales, porque esto simplemente crearía una obsesión por la diferencia, sino a las oportunidades positivas que el *espacio intermedio* nos ofrece: la oportunidad de aportar lo que es esencial y lo que es mejor y más amado en la propia cultura, de apartarlo de lo que necesita supresión, corrección o desarrollo y respetar el proceso de otras. La diversidad de culturas sólo sobrevivirá si cada

⁶ El título de su ponencia fue «Relativismo ético y confrontación de las culturas», y se encuentra en las págs. 273-300 de las Actas citadas antes.

⁷ «La unidad de la naturaleza humana y la diversidad de las culturas», en las Actas citadas, págs. 367-389.



cultura lleva a cabo una reapropiación crítica de su tradición y promesa hasta ahora no cumplida (...) Esto necesitará algo más que la sumisión a las presiones de la modernización o suscripción al ideal de la 'modernidad'. Requerirá comprensión, investigación, reflexión, discusión, sensatez y voluntad de acción. Esta es una tarea noble en la que la naturaleza humana se encuentra con la apertura de su existencia histórica»⁸.

⁸ Art. cit., pág. 386.