

Acerca de la posibilidad de acuerdos en conflictos interculturales

Adalberto de Hoyos Bermea
(bermea@filosoficas.unam.mx)

Una característica de las sociedades contemporáneas es su constitución multicultural, donde la pluralidad de trasfondos culturales puede en ocasiones presentar retos para su organización política. Los diversos grupos culturales tienen en ocasiones conflictos debido a la inconmensurabilidad de sus formas de vida, así como de las valoraciones que se hacen en el marco de ellas. Lo anterior ha hecho que se busquen valoraciones compartidas para poder mediar en estos conflictos, sin embargo surge el problema que a menudo, las estrategias que buscan criterios amplios de evaluación de valores tienden dejar a de lado, los valores y concepciones de las culturas minoritarias. Para lograr consensos se trata de conmensurar los valores de distintas culturas, para encontrar algunos valores básicos, que puedan ser compartidos por todos. Pero a menudo, esta conmensuración esconde la imposición a otros de los valores de las culturas hegemónicas. Por el contrario, en este trabajo se mostrará que es posible tener desacuerdos razonables, sin tener que mantener principios conmensurables en la discusión, y que los acuerdos que se alcancen puedan estar justificados y respetarán las diversas formas de vida.

Una gran preocupación de quienes niegan la existencia del fenómeno de la inconmensurabilidad en el ámbito de la racionalidad práctica, es que si ésta persiste, nuestras decisiones serían irracionales, pues básicamente no tendríamos criterios claros para preferir una opción por encima de otra, o los valores que se manifiestan a través de estas opciones, pues cada opción podría estar basada en razones alternativas. Por ejemplo, Donald Regan (1997) quien defiende una tesis de 'comparabilidad estricta', supone que para que haya una elección racional, ésta tiene que estar justificada en criterios universales de comparabilidad. Un agente ideal, como el planteado por Regan, llegaría a una decisión basado en razones que se ciñen a criterios universales de comparabilidad, lo cual daría al traste con la posibilidad de llevar a cabo distintas formas de vida valiosas, en el ámbito de diversas culturas, pues se requeriría siempre un mismo criterio de utilidad.

Pero habremos de argüir que los valores de un individuo siempre se darán en el contexto de una cultura donde necesariamente aparecen fines y prioridades distintas, así como elementos epistémicos que imposibilitan la aplicación de un criterio universal de comparación. El agente ideal de Regan tendría que ser sensible a diversas situaciones específicas en las que se podría encontrar, para elegir correctamente; pero para poder tener el conocimiento relevante al caso particular sería

necesario considerar los valores ya propuestos en una comunidad. Esto nos deja con distintos agentes ideales e implicaría diversos criterios de comparación, lo cual impide que se ciñan a criterios universales; y abre nuevamente la posibilidad de la inconmensurabilidad.

En una posición más moderada, donde no tendría que haber una comparabilidad estricta para que nuestras elecciones sean razonables, el liberalismo de Rawls (2004) supone que es suficiente que se compartan algunos principios procedimentales, para poder resolver los desacuerdos racionales que aparecen en una sociedad plural. Rawls afirma que no se requiere que los individuos compartan una doctrina comprensiva del bien para sostener la cohesión del Estado o la comunidad política en la que se encuentran. Es posible que al retirar las doctrinas comprensivas del bien del ámbito de la discusión pública, los individuos racionales puedan estar de acuerdo respecto a los principios que habrán de observar para que sean respetados todos los planes de vida de los distintos miembros de esta comunidad.

Sin embargo, la aceptación de estos principios por parte de los miembros de una comunidad, presupone la posibilidad de un “consenso racional universal”. Es decir, que existiría un consenso racional universal de ciertos principios acerca de aquellas cosas que permitirían desarrollar vidas buenas, aunque en lo posterior, debido a lo que Rawls (2004) llama “las cargas del juicio” se pueda ir divergiendo respecto a los aspectos específicos de acuerdo a los cuales se desarrollaría esta vida buena. Aun así parece que la pluralidad se coloca aquí posterior a una convergencia de todos los agentes racionales, lo que hace problemática la validez de otras formas posibles de organización política justa y los planes de vida que incluyen.

Cuando aparece un conflicto entre los valores e intereses de distintas comunidades, se suele pensar que sin un marco común no se podría alcanzar una solución racionalmente. La existencia de un marco común entre los disputantes, tal como el que establecerían los principios básicos que han planteado Regan o Rawls, aminoraría los problemas de inconmensurabilidad de los valores de culturas distintas; y a la vez permitirán que aparezca una discusión, que nos guíe a un consenso racional entre los que disputan. Pero, no es necesario tener un marco común para poder discutir racionalmente y llegar a ciertos acuerdos.

Una comunidad no requiere que los principios entorno a los cuales se organiza puedan alcanzar un consenso racional universal para poder desarrollar instituciones justas, así como vidas satisfactorias para sus miembros. En este caso, debería ser posible una comparación entre los distintos bienes que se persiguen, para acercar la posibilidad de un acuerdo entre los disputantes, sin necesidad de que las partes en conflicto recurran a principios comunes que constituyan un marco lo suficientemente amplio, que posibilite a partir de sí los consensos.

Es posible tener desacuerdos racionales aun si no se aceptan los principios liberales, pues un desacuerdo resultaría razonable, no sólo a causa de la 'carga del juicio' sino también cuando existe una justificación correcta por parte de distintas concepciones del bien y de cómo resultaría justo organizarse políticamente. Lo anterior no significa que haya que lidiar con un relativismo fuerte, que no tiene criterios internos de evaluación o que impide su evaluación desde perspectivas diferentes a la propia. Si podemos mostrar que a partir de otras concepciones de racionalidad, o de principios de organización política, es posible mantener una justicia, no resulta necesario partir de principios establecidos de antemano. La posibilidad de un desacuerdo racional puede establecerse antes de lo que lo plantea Rawls, y poder aún satisfacer un criterio de razonabilidad.

Deliberación en condiciones de inconmensurabilidad

La racionalidad no se imposibilita por actuar en condiciones de inconmensurabilidad. Andreou (2005) afirma que a pesar de la inconmensurabilidad de los valores que entran en conflicto, es posible para un agente establecer una prioridad de las opciones que enfrenta y si bien no puede deshacerse y conciliar todas las exigencias de sus opciones, puede sin embargo, ordenar sus preferencias y decidir. La posibilidad de establecer ordinalmente la prioridad entre diversas opciones, permite tratar de satisfacer diacrónicamente las exigencias que nos hacen los diversos valores que sostenemos; en aquellas ocasiones en las que la estructura de la elección, nos permite diferir en el tiempo nuestra acción (Anderson, 1997).

Pero, aún en los casos donde no es posible satisfacer las preferencias de valores encontrados, resulta más conveniente para el agente poder establecer una prioridad entre las distintas opciones, a partir de su cuidadosa comparación, aunque la elección entre estas dos opciones inconmensurables nos lleve a consecuencias desagradables. Dice Andreou que "Uno puede crear un sistema completo de preferencias de elección para uno mismo sin crear un sistema de valores totalmente conmensurable" (Andreou, 2005, p. 258), y lo anterior se da debido a que como expone Millgram (1997), la conmensurabilidad no es una precondition de la deliberación práctica, sino que se trata de un resultado de la deliberación; pero si no hay conmensurabilidad, no estamos impedidos a desarrollar una deliberación acerca de nuestras opciones.

La deliberación que nos permitiría tomar decisiones comparando opciones inconmensurables está abierta a desacuerdos racionales, pues depende de los planes de vida que tenemos y en quiénes nos queremos convertir, este desacuerdo racional no está necesariamente ceñido a la aceptación de los principios de racionalidad rawlsianos, sino que tendríamos otras formas de justificar

los resultados de nuestra deliberación. En un conflicto de valores, para tomar una decisión solemos deliberar y comparar nuestras opciones aunque no sean conmensurables. Para que una decisión esté razonablemente justificada no es necesario que la decisión se deduzca de principios que gocen de este consenso universal, ni a partir de una comparación en términos perfectamente conmensurables. Por el contrario, para justificar una decisión es suficiente que se presenten las razones que apoyan nuestro juicio, y que no haya razones más fuertes que la contradigan. Esta justificación debe explicar por qué es la decisión adecuada ante los aspectos relevantes de la discusión que enfrentamos.

En el caso de las decisiones que toma un agente ante opciones inconmensurables, no renunciamos a una deliberación racional. Parece que tampoco debemos renunciar a la posibilidad de una discusión racional, cuando las opciones inconmensurables que entran en conflicto son los bienes y valores sostenidos por culturas diferentes. Larmore (1994) piensa que en estos casos, si bien no existe conmensurabilidad, puede existir una comparabilidad entre distintos bienes. Si aceptamos la existencia de distintas nociones de bien, sería posible comparar los distintos valores que se presentan como legítimos de perseguir. Este desacuerdo pasaría por cada una de las partes tratando de justificar los fines que persigue.

En un conflicto intercultural, puede haber desacuerdos racionales cuando ambas posturas están justificadas en los valores o las acciones que desarrollan desde sus propias perspectivas, si son necesarias para el desarrollo de los planes de vida de sus miembros; lo anterior hace posible que se descarten como legítimos los conflictos que surgen por intereses específicos que buscan excluir a los demás miembros de una comunidad de los bienes necesarios para el desarrollo de sus planes de vida (Villoro, 2007). Difícilmente en estos casos se podría alcanzar una justificación al interior del grupo en la que se presentan. Si una acción o los valores que lo respaldan no alcanzan una justificación objetiva al interior del grupo donde se presenta, otros grupos que entran en conflicto con éste, tampoco estarían obligados a respetar esos valores.

Por el contrario, cuando el desacuerdo surge de factores que son razonables, se requiere que las partes en conflicto estén dispuestas a resolver el problema atendiendo a la situación del otro, y sus razones para estar en desacuerdo. Se puede tratar de revisar conjuntamente entre las partes en conflicto, los problemas que surgen a raíz de sus valores e intereses dispares, tratando de reconocer al menos la postura del otro. Pero destrabar este desacuerdo contrastándolo con el conocimiento que tenemos de la situación empírica resulta complicado, pues si se está partiendo de marcos conceptuales distintos, la relevancia de cierta información empírica puede variar lo suficiente para no poder reconocer el lugar de donde parte la discrepancia.

En las consideraciones acerca de las cargas del juicio Rawls (2004:87) menciona que los conceptos morales y políticos contienen límites imprecisos, por lo cual resulta normal que individuos

razonables lleguen a conclusiones diferentes. Pero hay que añadir que la manera en que evaluamos nuestros valores morales y políticos está moldeada por nuestra experiencia global de ellos y la forma en que nos permiten llevar a cabo vidas satisfactorias, lo cual haría también difícil tratar de exponer nuestra forma de evaluación a otros, pues esta experiencia global habrá de variar radicalmente de una cultura a otra.

Si tomamos esto en cuenta, el desacuerdo racional es más profundo, no solo se refiere a las creencias de los sujetos y la divergencia de sus juicios, sino a la constitución de diversas formas de vida que pueden ser razonables. Por lo tanto, para avanzar en la resolución de un conflicto, se tiene que justificar desde cada una de las posiciones las razones por las cuales se podrían sostener ciertos valores o acciones. Entonces, ¿cómo serían posibles los acuerdos interculturales si no partimos de normas mínimas comunes, sino de patrones internos a distintas culturas? Al interior de una cultura hay criterios de justificación razonables que nos permiten, sin necesidad de principios o consensos universales, decidir en casos de conflictos entre valores inconmensurables pues estarían justificadas aquellas acciones y valores que en efecto permitan desarrollar de mejor manera los planes de vida de los miembros de una comunidad.

En la discusión entre culturas distintas, tampoco se requiere partir de principios universales para alcanzar acuerdos, sino tomar como punto de partida los valores que permiten el desarrollo de los planes de vida de los miembros de las culturas en conflicto. Los valores que se plantean al interior de estas culturas en principio deben ser respetados, si desde su propia perspectiva pueden ser justificados. Partiendo de los valores internos de las culturas en disputa debería ser posible que al examinarlos, se alcancen acuerdos que permitan que cada cultura haga las modificaciones necesarias que sin dejar de lado su propia identidad permitan el desarrollo de los planes de vida en ambas culturas y desactiven el conflicto.

La posibilidad de este acuerdo también resulta razonable, a pesar de partir de concepciones de valor inconmensurables, y puede ser plenamente justificado en un entorno multicultural debido a que fomenta el mejor desarrollo de los planes de vida de diversas culturas. Olivé (2004, p. 143) plantea que no es necesario que las razones por las cuales se ha llegado a un acuerdo sean compartidas por las partes que estuvieron en conflicto. Si el conflicto es entre agentes racionales que tenían posturas que estaban justificadas en ciertos valores o formas de vida; el acuerdo que se alcance resultará razonable si es satisfactorio para las cultura en conflicto, debido a sus propias razones, aunque no se compartan las razones de la otra cultura para llegar a ese acuerdo.

Discusión como vía de acuerdos

El hecho de que una cultura tenga sus propios criterios de corrección respecto a la racionalidad práctica no implica que no sea posible la discusión racional entre culturas que se encuentran en un conflicto de valores, y que se esté obligado a un relativismo fuerte, donde cada quien tiene la razón y no se puede discutir más. Por el contrario, si una cultura es capaz de justificar las prácticas y los valores que sostiene, de acuerdo con sus propios estándares de corrección y racionalidad, entonces es posible iniciar una discusión que permita llegar a conclusiones donde se puedan aceptar, rechazar o modificar ciertas prácticas culturales que han tensado una situación social. Como hemos dicho anteriormente, no es necesario que tengamos un marco común de creencias para poder discutir de forma razonable en entornos multiculturales, incluso no es necesario que se compartan los criterios evaluativos para poder discutir y alcanzar algunos acuerdos. En una discusión donde los participantes pueden argüir desde sus propios puntos de vista será posible una discusión constructiva que eventualmente permita acuerdos que sean razonables para aquellos que se encuentran envueltos en el conflicto.

Debido a la inconmensurabilidad entre los criterios de racionalidad teórica y práctica, así como los sistemas de creencias y valores, se requiere un acercamiento entre las culturas cuyos valores entran en conflicto, para comprender la posición del otro desde una postura lo más próxima posible a sus propias razones. No es necesario que las culturas que se encuentran en conflicto dejen de lado sus propios criterios de corrección, pues un acuerdo alcanzado en esos términos, ignoraría los puntos de vista de las culturas que participan. Por el contrario, cuando una cultura se acerca a las razones que tiene otra, para desarrollar ciertas prácticas ligadas a sus propias formas de vida, tratará de comprender desde su propio punto de vista lo que sucede en la otra cultura, y al mismo tiempo evaluará las prácticas y valores que se sostienen en la cultura propia.

MacIntyre (1988) afirma que en una disputa de este tipo, habría que pasar de una primera etapa donde (i) cada cultura pone en sus propios términos la problemática y hace explícitas las razones por las cuales los puntos de vista de otra cultura son incompatibles con sus propios postulados centrales, y con sus criterios de evaluación; a una segunda etapa en la que (ii) cada cultura ha evaluado sus propios puntos de vista y ha encontrado las problemáticas que enfrenta para permitir una vida satisfactoria a sus miembros o los de otras culturas. Todas las culturas enfrentan problemáticas distintas, así que al revisarlas, y especialmente aquellas que han dado pie al surgimiento de los conflictos con otras culturas, pueden comparar su caracterización del mismo problema con la que hace otra cultura disputante, para tratar de resolverlo entre ambas partes al recharacterizar sus creencias o valores al respecto. Dice MacIntyre que:

En la controversia entre tradiciones rivales la dificultad de pasar de la primera etapa a la segunda requiere de un raro don de empatía, tanto como de una perspicacia intelectual para que los protagonistas de tal tradición sean capaces de entender las tesis, los argumentos y los conceptos de sus rivales, de tal forma que sean capaces de verse a sí mismo desde tal punto de vista externo y recaracterizar sus propias creencias de una forma apropiada desde la perspectiva externa de la tradición rival. (MacIntyre 1988, p. 167)¹

Las culturas se encuentran en constante transformación, por lo que este ejercicio de diálogo y discusión podría en ocasiones plantear innovaciones a las propias formas culturales y valores, a partir de la reflexión que permite verse a sí mismo desde el punto de vista y los argumentos del otro. En esta discusión es posible advertir los valores que tienen otras culturas, a través de los cuales desarrollan aquello que conciben como una vida buena, así como las razones por las cuales chocan con nuestros valores. Si los valores en conflicto están justificados por ambas partes habría que estar dispuestos a realizar adecuaciones para solucionar la problemática y evitar que choquen las formas de vida propuestas por estas culturas. Aunque el ritmo de transformación de las culturas variará ampliamente, el proceso de interacción y acercamiento entre las culturas en conflicto permite realizar innovaciones conceptuales, lingüísticas e incluso de la propia organización social necesarias para alcanzar acuerdos (MacIntyre 1988, p. 370).

Los esfuerzos de mutua comprensión que puedan iniciarse, enriquecerán a las culturas que entablen esta discusión, pues irán apareciendo muchas más opciones en esta autorreflexión que permitirían a una cultura lidiar mejor con las diversas problemáticas que enfrenta, ya sea al continuar con ciertas prácticas, modificarlas o suspenderlas, lo cual hará que los participantes en la discusión tengan una perspectiva más amplia, tanto de sus razones como de aquellas opuestas en el conflicto, aunque no necesariamente se pueda dirimir todo desacuerdo con simplemente tener conocimiento de esas razones. Cuando se ha logrado comprender las razones de una cultura para sostener sus valores, aunque éstos estén en contradicción con los propios y hayan causado un conflicto, se puede llegar a la conclusión de que estos valores son aceptables desde esa otra perspectiva cultural y que con ciertas modificaciones por parte de ambas culturas, podrían convivir mejor. Incluso en aquellos casos en los que no estemos de acuerdo con la práctica que se desarrolla desde la perspectiva de los propios valores, pero estemos dispuestos a tolerarla debido a que es razonable para otras culturas, y no nos afecta profundamente.

Por otro lado, las prácticas o valores de otra cultura se pueden rechazar, después de haber

¹ Aquello que MacIntyre llama una 'tradicición' es más específico que una cultura, pues dentro de una cultura se pueden encontrar varias tradiciones intelectuales. Aún así, cada cultura constituye una tradición más amplia diferente a las demás.

comprendido sus razones y revisado su justificación. Si la justificación no es suficiente, se deberían exigir modificaciones fuertes para lograr una convivencia armónica. Pero incluso en estos casos habrá ya avanzado la discusión y las razones de una parte y otra serán mucho más claras que antes, y se podrá seguir buscando posteriormente un acuerdo o solución aceptable que permita la convivencia entre las culturas en disputa.

En esta discusión cada cultura ha de exponer a partir de su propio marco conceptual los valores y las acciones que sostiene, y desde este mismo marco tratará de reflexionar sobre los valores ajenos. También a la inversa, será importante revisar los valores de la cultura ajena desde su propio marco y las razones que exponga; y desde ese mismo marco analizar cómo es que esa cultura ve nuestros valores y por qué chocan. El mismo ejercicio permite que se abra y aparezcan los términos comunes a ambas culturas, sus intereses compartidos y tratar de alcanzar desde ahí los acuerdos requeridos, sin necesidad de marcos conceptuales conmensurables.

Esta discusión que tiene la capacidad de hacer aparecer aspectos comunes, no trata de alcanzar una síntesis entre ambas culturas, sino que a partir de las diversas facetas de las culturas en pugna avanzar en aquellos aspectos que permitan mejorar la forma en que los miembros de estas culturas puedan desarrollar sus planes de vida. Desde su propia perspectiva, las culturas podrán aceptar acuerdos sobre los cuales sus miembros no tengan razones para rechazarlos y que por el contrario permitirían resolver problemáticas que obstaculizan el desarrollo de sus vidas. Si es posible alcanzar este tipo de acuerdos no se estarían restringiendo las formas de vida a aquellas permitidas por el liberalismo, sino que se pueden establecer condiciones de justicia que permitan preservar la identidad y no invadir el ámbito de las culturas minoritarias. Estos acuerdos podrán considerarse razonables a pesar de no haber surgido de una discusión que partiera de criterios evaluativos conmensurables.

Bibliografía

- Anderson, Elizabeth (1997) "Practical Reason and Incommensurable Goods" en Ruth Chang (ed.) *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Harvard University Press. Cambridge.
- Andreou, Chrisoula (2005) "Incommensurable Alternatives and Rational Choice" *Ratio (New Series)* VIII-3. 4
- MacIntyre, Alasdair (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press
- Millgram, Elijah (1997) "Incommensurability and Practical Reasoning" en Ruth Chang (ed.) *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Olivé, León (2004) *Interculturalismo y justicia social*, México: UNAM
- Rawls, John (2004) *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica
- Regan, Donald. (1997) "Value, Comparability, and Choice", en *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, R. Chang (ed.), Cambridge: Harvard University Press.
- Villoro, Luis. (2007) *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE

Réplica a la ponencia “Acerca de la posibilidad de acuerdos en conflictos interculturales” de Adalberto de Hoyos Bermea por Donovan Adrián Hernández Castellanos

“*Amigos en la extranjería*”: con esta figura el pensador de origen judeoalemán, Walter Benjamin, invitaba a establecer vínculos reflexivos *sin* obviar las diferencias de sus interlocutores. La posibilidad de pensar, suponía, sólo puede lograrse mediante la conversación con el otro -sin apropiaciones ni exclusiones- en el terreno pleno de la agonística, y sin que la posibilidad de la síntesis pudiera eliminar las divergencias, fueran estas contingentes o estructurales. La amistad entre extraños es la circunstancia desde la que *debo* saludar la propuesta de Hoyos Bermea con un gesto de complicidad, *deber* pleno en la medida que brinda la oportunidad de contribuir a la conformación de *políticas del saber para el debate*, en el marco de una institución moderna que resguarda la tarea de la crítica. La Universidad será el marco de esta contingente comunidad del debate que hoy nos convoca. Pues, como a muchos lectores, las preocupaciones exhibidas en la argumentación que acabamos de escuchar me obligaron a pensar en una política contemporánea capaz de poner coto a las formas de exclusión y de dominación en las llamadas sociedades “interculturales”, pero la tradición desde la que me gustaría postular estas reflexiones es distinta y, en algunos aspectos, opuesta a la que se ha tenido la ocasión de leer. Un pequeño ejercicio de inconmensurabilidad se impone en estos comentarios.

La tesis principal de Hoyos Bermea, como sabemos, defiende que es posible establecer acuerdos entre las diversas partes de un conflicto sin que ello suponga la presencia de marcos de conmensurabilidad entre los litigantes. Según este argumento, los individuos y las colectividades que protagonizan una disputa podrían producir acuerdos *sin fisuras* si son capaces de atender, desde los criterios de inteligibilidad aportados por su propia formación cultural, a las demandas erigidas por el otro bando. Práctica dialógica y de comprensión de la pluralidad, que tendría el potencial de modificar esos criterios en el devenir histórico de las formas de vida. El reconocimiento sería el nombre de esta práctica, supeditada al criterio básico de alentar la convivencia de culturas en disputa. Si esto es así, las condiciones propuestas (en realidad impuestas) por el liberalismo y su racionalidad universalista podrían ser contestadas desde la propia existencia de la diversidad cultural. Hasta aquí el argumento es claro, pero son las premisas de este argumento las que me gustaría debatir.

En principio *no es evidente* que todo conflicto individual, comunitario o social, pueda ser reducido a la forma de lo *inconmensurable*. A menudo los conflictos fácticos toman distancia del modelo articulado por una “hegemonía”, con sus correspondientes “subordinados”, y se trata de un problema

del sistema de las relaciones de poder, de sus *dispositivos* y tecnologías localmente ubicables. No sólo es un asunto de reparto de posiciones de representación popular o de empoderamiento de los sometidos, sino de la estructura política que sostiene a este reparto y de los mecanismos de exclusión étnica, racial o de género que lo constituyen. Los individuos y los sujetos, en este caso, no son un dato natural ni inmediato de la acción política; son un *problema* que debe ser explicado atendiendo a los mecanismos que coadyuvan a su producción. Desde los años sesenta se ha discutido de manera importante el funcionamiento del poder pensado como una maquinaria productiva, y es este espesor el que debe ser explicado cuando se analizan los casos singulares de la conflictividad humana. Pensar que lo excluido pueda regresar a ocupar un lugar en el reparto de posiciones, conduce a la reproducción de las formas de dominación que sostienen la estructura de poder.

Con las culturas ocurre algo similar. Si bien no son formaciones monolíticas ni homogéneas, lo cierto es que el *imperativo identitario*, que hoy vemos con tan buenos ojos, da lugar a procesos de segregación. La cultura tiene como característica constitutiva *no ser idéntica a sí misma*, se encuentra trabajada por la *diferencia*; podríamos decir que toda formación cultural es estructuralmente “intercultural” y esto como una cuestión de principio (hay aquí una aporía que pensar). En *una* cultura siempre hay el *más de uno*, así como en toda lengua siempre hay algo más que *una sola lengua*. Esto implica que si hay *una* formación cultural monolingüe, es porque ocurrió un acto de violencia fundador que segregó, recluyó o excluyó a la diferencia que la parasitaba de forma inevitable; y que ese acto, además, es reproducido institucionalmente. Esto es: si se defiende la unidad de una visión compartida del mundo a la manera de una identidad autosuficiente podemos estar seguros de que también hay un “exterior constitutivo” que es la condición *sin la cual* la identidad reivindicada por un colectivo, dominante o minoritario, habría sido imposible. El “nosotros” se conforma en la diferencia con los “otros”, y esta diferencia suele ser reducida a oposición según han mostrado los *abusos de la memoria colectiva* (Todorov).

La cultura, por otra parte, es siempre *la cultura del otro*; la alteridad nos antecede y nos constituye, incluso cuando se nos presenta como la lengua aprendida y que asumimos como nuestra. Esta característica nos conduce a nuestro problema central; quisiera plantear una *problematización* de este argumento, a saber: que no hay posibilidad de establecer acuerdos sin fisuras que no se constituyan mediante el acallamiento de *lo otro*, se llame como se llame. Por lo cual toda política del acuerdo y del consenso es una política de la hegemonía. Y esta, a pesar de su voluntad democrática, borra la divergencia (institucionalmente, académicamente o de cualquier otra forma). En consecuencia, si esto es así, si el consenso es siempre el acuerdo de la hegemonía, ¿debemos olvidarnos de los acuerdos? ¿No se deben limar las asperezas de otra forma? Sin duda. Pero estas

formas obedecerán a una institucionalización del conflicto que aquí llamamos *política de la diferencia*.

Esta diría que los *desacuerdos* no se dan cuando nos enfrentamos a una situación de extrema inconmensurabilidad y ni siquiera cuando hay divergencias relativas que estén plasmadas en esquemas culturales heterogéneos. A lo mucho estas darían lugar a malentendidos o incomprendimientos, pero no al *desacuerdo*. La condición para que ocurran estas situaciones atípicas de habla, que –desde ya– diríamos que se inscriben en la lógica de la igualdad y en la exigencia de justicia, es precisamente la existencia de la conmensurabilidad. Hay *desacuerdo* cuando una de las partes del litigio entiende adecuadamente a su contrincante, pero *no* ve el caso de ajustarse a sus demandas. Un ejemplo ayudará a comprender la anterior proposición. Cuando se le ha planteado al Estado de Israel la posibilidad de solucionar los conflictos armados en la Franja de Gaza mediante la promulgación de un “derecho de retorno” de las comunidades expulsadas en 1948, los funcionarios de ambas partes entendían a la perfección de qué se trataba este derecho: integración de los palestinos a sus fuentes de trabajo y territorios perdidos, restitución de derechos civiles y políticos, una importante reconstrucción de la infraestructura en ruinas, goce de las libertades individuales, etc. Sin embargo, aún cuando en ambos casos se entendía *lo mismo* por “derecho de retorno” el Estado israelí no *veía* el caso de esa petición internacional. Cabe preguntarse si en este ejemplo no había una inconmensurabilidad inicial que hacía difícil llegar a un acuerdo; por cierto que la había, pero también había un común entendimiento en el objeto de la disputa (la cuestión de la ciudadanía y de la resolución del conflicto), al menos en cierto grado. Pero las decisiones y las acciones tomadas fueron en el lado opuesto, y eso ha llevado a un nuevo recrudecimiento del conflicto en medio oriente. Otro tanto ocurre con la formación de acuerdos en situaciones poscoloniales. En su gran mayoría las políticas del consenso, disfrazadas de “unidad nacional”, han producido políticas del olvido que, mediante una peligrosa metonimia, intercambian las posiciones de la justicia y el perdón a tal grado que ésta queda borrada por la hegemonía del perdón. ¿Qué hacer en estos casos con la diferencia y cómo pensar la justicia?

Estoy de acuerdo con Hoyos Bermea en que no es posible compartir acuerdos cuando su finalidad es derogar derechos de una minoría (en México hemos tenido un ejemplo de esto con los esfuerzos de hacer una consulta ciudadana para oponerse a los matrimonios gay); pero no lo sigo cuando afirma que los conflictos interculturales son ocasionados por la inconmensurabilidad de los valores postulados por las culturas en litigio. Los ejemplos citados me parecen mucho más materiales: en un caso es la racionalización del territorio el que ocasiona el conflicto, en el otro (el de los matrimonios gay) es un problema de derechos a pesar de que la propia institución del matrimonio sea estructuralmente patriarcal; al mismo tiempo ambas son una cuestión de estrategia: de poder la primera, de resistencia en la segunda. Ante escenarios tan difíciles que no nos permiten tomar

posturas claras en la medida que la información empírica es poco fiable, me parece que hacer pequeños ejercicios de historia –o de genealogía, como recomendaba Nietzsche- son una medida adecuada para pensar los problemas del presente; sin que ello evite reflexionar sobre estos antagonismos constitutivos de *lo político* y la necesidad de pensar concertadamente sobre sus problemas. Por lo pronto, esta *política de la diferencia* desde la que interrogamos la posición de nuestro autor, sostiene que la democracia no tiene como condición al acuerdo, sino al *desacuerdo* regulado por el debate. Sin embargo el estatuto de su *sujeto*, o incluso la pregunta de si debe o no haber sujeto de la política, será una cuestión a debatir en otra ocasión.

Me falta tiempo para discutir otros aspectos importantísimos de su ponencia, pero dejo a la generosa reflexión de Adalberto de Hoyos, así como a la del lector, estas consideraciones realizadas desde la extranjería; creo que compartimos un mismo horizonte de preocupaciones y que precisamente por eso estamos en *desacuerdo*, pero de manera amistosa como debe de ser la crítica académica.

Bibliografía consultada:

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 32ª. Edición, 2003.

Derrida, Jacques, *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1997.

_____ *El otro cabo/ Democracia, para otro día*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992.

Ranciére, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

Wohlfarth, Irving, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, Ed. Taurus, México, 1999.