

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA II**

**(ÉTICA Y SOCIOLOGÍA)**

**HACIA UNA RACIONALIDAD INTERCULTURAL**  
***CULTURA, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD***

**TESIS DOCTORAL**

**DIANA DE VALLESCAR PALANCA**  
**MADRID 2000**

**HACIA UNA RACIONALIDAD INTERCULTURAL**  
***CULTURA, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD***

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA II  
(ÉTICA Y SOCIOLOGÍA)**

**HACIA UNA RACIONALIDAD INTERCULTURAL**

***CULTURA, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD***

**TESIS DOCTORAL QUE PRESENTA LA DOCTORANDA DIANA DE VALLESCAR  
PALANCA BAJO LA DIRECCIÓN DEL D. GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAÍZ**

**MADRID 2000**

A mi padre y madre que, sin saberlo del todo, iniciaron y apostaron por compartir una experiencia de vida intercultural-interreligiosa. A mi hermano, hermanas y sobrina que continúan transitando por esos caminos. Y a todas aquellas personas que, paso a paso, han caminado junto a mí, en el descubrimiento y el aprecio de ese tesoro....

## AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha sido llevada a cabo durante varios años, precedida y acompañada de una incontable serie de encuentros y consultas, de toda índole. En los que me han asistido varias personas procedentes de distintas disciplinas y con las que he tenido la oportunidad de contrastar experiencias puesto que, ya viven desde hace tiempo la intuición e inquietud del diálogo fundante y, con ello, de la *interculturalidad-interreligiosidad*.

Además, he podido contar con una plataforma, sin la cual hubiera sido muy difícil llevar a cabo esta investigación, desarrollada entre claroscuros. Esto me lleva a verificar no sólo el carácter *procesual* del conocimiento, sino que es algo *grupal* y *compartido*. A todas aquellas personas, con las que he caminado durante este proyecto, que han colaborado de manera directa e indirecta debo y deseo expresar mi más profundo agradecimiento. Nombrar a cada una por separado, resultaría inacabable.

Por eso sólo quiero hacer mención especial del Dr. Graciano González Arnaíz, por su apertura, sinceridad y confianza en la labor de la investigación emprendida; al Dr. Raúl Fonet-Betancourt por su pensamiento comprometido en favor de los más desfavorecidos; Dr. R. Panikkar por su trayectoria personal de búsqueda arriesgada y tránsito por sendas nuevas de esperanza; la Dra. Mercedes Navarro por haber despertado en mí la conciencia de la causa de la marginación de la mujer; Dr. Marciano Vidal por todas las facilidades brindadas y sus palabras de aliento; Dr. Vicente Gómez Mier por el aprecio mostrado en mi labor y la oportunidad que me ha brindado de contrastar; Dr. F. Colom González y Dr. J.C. Velasco por su interés en mi proyecto de investigación y toda la documentación recibida.

También quiero mostrar mi gratitud a las siguientes Instituciones: Universidad Pontificia de México; Missionwissenschaftliches Institut Missio e.V. (Aachen); CSIC Instituto de Filosofía (Madrid); Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid) y al Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología) de la Universidad Complutense de Madrid.

A mis comunidades teresianas de México, Madrid (Casa Provincial), Zaragoza (Casa de Oración), Valencia, San Sebastián, por su apoyo, incentivo y la confianza depositada en este trabajo. A mis hermanas Herlinda B., Rosario F., Gloria R., Carmen M., Margarita B., Carmen C., Ángeles S., Ma. Antonia G., Cristina Z., Carmen A., Carmen M., Beatriz S. y ; mis compañer@s y amig@s Jorge H., Ma. del Carmen M., Margarita B., Ingrid S., Elisabeth S., Ma. de Jesús y Dña. Narcisa G., Inmaculada R., F. Peckruhn, W. Landgraft, Rosangela S., Angel L., Marisa L., Asterio N., R. Schmidbauer; a todas aquellas comunidades religiosas: las Clarisas (Castil de Lences, Burgos), los Oblatos (Aachen), de los Corazón de Jesús y de María (Logroño), las Hijas de Jesús (Granada), Cooperadoras Parroquiales de Cristo Rey (Los Molinos), de la Asunción (Los Molinos), las Carmelitas (Colonia), Altenheim St. Elisabeth (Eichstädt) que en distintos momentos me han brindado su acogida, apoyo, ánimo y me han permitido contrastar diversos aspectos, durante el transcurso de esta tarea; y a mis alumnos de Universidad Complutense y el Instituto Superior de Ciencias Morales, cuyo interés por esta investigación fue un incentivo muy importante para su realización en profundidad.

De manera muy especial debo mi agradecimiento, a Vicente García y Ma. José Maestro, por su apoyo en la infraestructura técnica-informática de esta investigación. Así cómo a Ma. Elena Marcos L. (ISCM) y el equipo del CSIC: Julia García M., Blanca Bengochea P. y Ana Ma. Jiménez A., quienes me auxiliaron y atendieron en todo lo referente a servicios de consulta e información de biblioteca. Sin todos ell@s hubiera sido muy difícil sacar adelante este trabajo.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>7</b>
 <b>CAPÍTULO 1:</b>	
<b>APROXIMACIÓN A LA CULTURA.....</b>	<b>13</b>
<b>1. UNA CONCEPCIÓN «FUERTE» DE LA CULTURA.....</b>	<b>20</b>
<b>2. PARADIGMA «CONFIGURACIONAL».....</b>	<b>21</b>
2.1. EL ESPACIO DE LA CULTURA.....	22
2.2. EL TIEMPO DE LA CULTURA.....	24
2.3. LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA.....	26
2.4. LAS FRONTERAS.....	32
<b>3. PARADIGMA LINGÜÍSTICO «FUNDANTE».....</b>	<b>36</b>
<b>4. PARADIGMA LINGÜÍSTICO «CONTEXTUAL».....</b>	<b>38</b>
<b>5. PARADIGMA CULTURAL DE LA «MODERNIDAD».....</b>	<b>44</b>
<b>6. LA EMERGENCIA DE «NUEVOS PARADIGMAS CULTURALES».....</b>	<b>54</b>
6.1. LA PERSPECTIVA DE LAS «CIENCIAS SOCIO-ANTROPOLÓGICAS».....	54
6.2. LA PERSPECTIVA DE «LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA ALEMANA».....	57
6.3. «CRUCE» DE PARADIGMAS».....	66
 <b>CAPÍTULO 2:</b>	
<b>EL DINAMISMO DE LA CULTURA.....</b>	<b>71</b>
<b>1. UNA CONCEPCIÓN «DÉBIL» DE LA CULTURA.....</b>	<b>72</b>
<b>2. PARADIGMA CONFIGURACIONAL DEL «DINAMISMO CULTURAL».....</b>	<b>74</b>
2.1. LA MORFOLOGÍA DE LAS CULTURAS.....	74
2.2. TEORÍAS DEL CAMBIO SOCIO-CULTURAL.....	76
2.3. LA LÓGICA DE LA TRADICIÓN.....	80
<b>3. EL PLANTEAMIENTO DE UNA «MATRIZ CULTURAL».....</b>	<b>86</b>
3.1. CARACTERIZACIÓN DE LOS MODELOS CONCEPTUALES.....	87
3.2. LOS <FACTORES DE COMPLEJIDAD CULTURAL>.....	88
3.3. UNA «MATRIZ CULTURAL».....	91
 <b>CAPÍTULO 3:</b>	
<b>EL PARADIGMA DEL «MULTICULTURALISMO».....</b>	<b>119</b>
<b>1. LAS &lt;CLAVES&gt; DEL MULTICULTURALISMO.....</b>	<b>120</b>
1.1. EL PARADIGMA LINGÜÍSTICO «FUNDANTE».....	121
1.2. «GEOPOLÍTICA» DEL PROBLEMA MULTICULTURAL.....	122
1.3. TIPOLOGÍA» DEL MULTICULTURALISMO.....	125
<b>2. EL «CONTEXTO DE EMERGENCIA» DEL MULTICULTURALISMO.....</b>	<b>139</b>
2.1. EL «DEBATE INTELECTUAL Y POLÍTICO».....	139
2.2. EL MULTICULTURALISMO COMO «FENÓMENO SOCIAL».....	143
2.3. EL MULTICULTURALISMO Y LOS «NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES».....	146

<b>3. «VERSIÓN FILOSÓFICA-POLÍTICA» DEL MULTICULTURALISMO. ....</b>	<b>151</b>
3.1. EL DEBATE «HABERMAS-TAYLOR». ....	154
3.2. «APRECIACIÓN CRÍTICA» DEL MULTICULTURALISMO. ....	174
<b>CAPÍTULO 4:</b>	
<b>EL PARADIGMA DE LA «INTERCULTURALIDAD» .....</b>	<b>183</b>
<b>1. EL «CAMINO» HACIA LA INTERCULTURALIDAD.....</b>	<b>183</b>
1.1. PARADIGMA LINGÜÍSTICO «FUNDANTE».....	187
1.2. LA INTERCULTURALIDAD DESDE «DIVERSAS PERSPECTIVAS DISCIPLINARES».....	187
1.3. ALGUNAS «PROPUESTAS MÁS DESARROLLADAS» DEL PENSAMIENTO INTERCULTURAL .....	192
<b>2. EL PARADIGMA «INTERRELIGIOSO-INTERCULTURAL».....</b>	<b>200</b>
2.1. LA TRAYECTORIA HISTÓRICO-GENÉTICA DE LA PROPUESTA. ....	201
2.2. EL PARADIGMA «INTERRELIGIOSO- INTERCULTURAL».....	223
2.3. EL «DIÁLOGO Y PLURALISMO».....	234
2.4. HACIA UNA «FILOSOFÍA INTERCULTURAL».....	249
2.5. LA «CONFORMACIÓN» DE UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL.....	261
<b>3. EL PARADIGMA «LIBERADOR-INTERCULTURAL».....</b>	<b>272</b>
3.1. TRAYECTORIA HISTÓRICO-GENÉTICA DE LA PROPUESTA. ....	273
3.2. EL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO UN MODELO DE «FILOSOFÍA INTERCULTURAL».....	294
3.3. EL NUEVO PARADIGMA «FILOSÓFICO INTERCULTURAL».....	303
3.4. HACIA UNA PRÁXIS ÉTICO-POLÍTICA DE LA INTERCULTURALIDAD.....	321
3.5. TESIS SOBRE LA INTERCULTURALIDAD.....	332
<b>CAPÍTULO 5:</b>	
<b>EL PERFIL DE UNA «RACIONALIDAD INTERCULTURAL» .....</b>	<b>335</b>
<b>1. PUNTO DE PARTIDA.....</b>	<b>335</b>
<b>2. EL DESARROLLO DE UNA &lt;RACIONALIDAD INTERCULTURAL&gt;.....</b>	<b>337</b>
2.1. LOS DESCRIPTORES DE LA INTERCULTURALIDAD.....	345
<b>3. LAS DIRECCIONES DE FUTURO DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL.....</b>	<b>352</b>
3.1. POR UNA <TEORÍA INTERDISCIPLINAR E INTERCULTURAL>DE LA CULTURA.....	352
3.2. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA <PROPEDÉUTICA INTERCULTURAL>.....	354
3.3. UN PROYECTO «GENÉRICO-INTERCULTURAL-LIBERADOR».....	368
<b>TESIS: CULTURA, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD .....</b>	<b>381</b>
<b>ANEXOS:</b>	
ANEXO 1. LAS PERSPECTIVAS SOCIO-ANTROPOLÓGICAS DE LA CULTURA.....	417
ANEXO 2. ÍNDICE TEMÁTICO SOBRE EL MULTICULTURALISMO.....	420
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>425</b>

## Introducción

El interés por algún aspecto específico o una determinada problemática se encuentra en estrecha relación con la experiencia vivida y, con frecuencia, termina por convertirse en el objeto de una investigación. Tal ha sido nuestro caso. Esto le obliga a uno a emprender una peregrinación y búsqueda especial, dado que la temática, tal como la concebimos, no ha sido desarrollada sistemáticamente, de antemano. Por eso nos hemos guiado a través de fuentes dispares, la intuición y de una serie de experiencias acumuladas durante la vida personal que de manera ineludible afloran, nos interrogan y permiten contrastar a medida que desentrañamos nuevos aspectos y profundizamos en el conocimiento adquirido. No se trata simplemente de seleccionar, ordenar y aceptar como propios los datos que otros nos aportan. Esto hace que descubramos muchas áreas aún sin explorar o cuyo conocimiento es bastante deficitario. Por eso hemos tenido plantear y emprender una serie de consultas con diversas personas de distintos ámbitos disciplinares para intentar implementar los materiales necesarios. Esto evidencia que, en la construcción del conocimiento, se da un *proceso* – gradual- y compartido, donde muchas veces, se despiertan más preguntas de las que resuelven y su articulación coherente supone una labor ardua, que requiere serenidad y una especial dedicación.

Unido a esta previa aclaración presentamos a continuación un trazado esquemático para esclarecer y situarnos en el qué y el cómo de nuestra investigación; es decir, los objetivos perseguidos y su articulación en el respectivo constructo hermenéutico-epistemológico.

Todo aquel que inicia un estudio que guarde cierta relación con la temática de la cultura, enfrenta en su planteamiento no pocas dificultades, a diversos niveles. Y es que ésta, parafraseando a Aristóteles con respecto al ser, *se entiende de muchas maneras*<sup>1</sup>; aunque también *se gusta y se vive y se siente*. La simple noción de cultura es altamente polisémica y de gran complejidad. Por eso es difícil de precisar. Esta voz ni siquiera aparece en todas las lenguas. Además, su horizonte de comprensión es muy amplio y heterogéneo, como suelen ser todas las realizaciones características de los distintos grupos humanos. En ese sentido se convierte en algo inabarcable, supone una recreación continua y también suscita un sin-fín de problemas. De acuerdo con todo esto, si atendemos al marco de datos que puede manejarse para su sistematización y consideramos la variedad de metodologías existentes, podemos afirmar que su realidad, es tan divergente que, por principio, exige un tratamiento interdisciplinar. Y no parece que todas las disciplinas y ámbitos del conocimiento están dispuestos a asumir tal demanda con todas sus consecuencias; seguramente esto está relacionado con el hecho de que tampoco se sabe cómo proceder en un programa de este tipo.

Con todo, si lográramos formular una interpretación general y suficientemente convincente de cultura, casi de inmediato, se nos vendría encima el problema de cómo uniformizar y/o categorizar precisamente tal variedad de datos. Pero incluso, es posible afirmar que el término de cultura se presta a tal juego, que conlleva interrogar toda teorización sobre ella. No es posible, como atinadamente ha señalado la *crítica cultural*, emplearla en sentido *neutro*, ya que evoca todo un ámbito de relaciones y límites; en ese sentido acudir a una *hermenéutica limítrofe* podría sernos de gran utilidad<sup>2</sup>. Ya que nos abre a dos realidades relacionadas con la misma cultura: una nos revela aquella vertiente suya que, nos resulta tan conocida como familiar; y, la otra, nos descubre un serie de facetas desconocidas e imprecisas, dada la gran variedad de códigos, lenguajes y sentidos por descifrar. Por eso necesitamos, conjuntamente, de un conocimiento sensible-temporal y la ra-

---

<sup>1</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* Z 1, 1028<sup>a</sup> 10-12.

<sup>2</sup> Para ampliar la noción de una *fenomenología* del límite, cf. BLANCHI, A. *Dimensión liminar de la cultura moderna*, en: Instituto de Fe y Secularidad. Memoria Académica, 1992-1993. Madrid, 116.



zón discriminadora de hechos. Sin embargo, también hemos de admitir con antelación que, la complejidad de esta temática, unido a la insuficiencia de nuestras herramientas conceptuales, nos impiden agotar o satisfacer nuestra voluntad de una hermenéutica sobre la misma.

Pese a lo dicho, representa una exigencia mínima de una investigación que pretende incursionar en algún campo relacionado con la temática de la cultura, intentar dilucidar y sistematizar, cuando menos, ciertos aspectos fundamentales en torno a la cultura. Esto es realizar un *trabajo de concepto*<sup>3</sup>, con vistas a esclarecer su 'entramado' profundo y establecer un punto de partida, aunque sólo sea *provisional* con el fin de acceder a la temática principal de nuestro interés. Somos conscientes y queremos advertir que nuestra decisión por uno u otro planteamiento, implica de entrada, una opción del objeto, el método y su alcance, lo que conlleva relegar necesariamente otras perspectivas y dimensiones, no porque ser menos importantes y ricas, o que no puedan aportarnos mucha luz.

Nuestra investigación se abre constatando la creciente configuración de nuestras sociedades *multiculturales* y la seria problemática que están suscitando a todos los niveles. Ello nos lleva a interrogarnos por el fenómeno de la cultura y su interactuación con otras culturas; y por la fuerza de su dinamismo que deja entrever – aunque ambos aspectos se dan de forma simultánea. Paralelo a esto, corre nuestra preocupación por las relaciones nucleares entre la filosofía y la cultura y sus repercusiones en el ámbito académico, al parecer, tan distante de los desafíos auténticos de la vida cotidiana. En el fondo, nos mueve, también, la experiencia de sentir y constatar que la filosofía tradicional no sólo es ajena a los intereses y la manera interrogarse, relacionarse y ocuparse del mundo, que poseen tanto las culturas no-occidentales y como el colectivo de las mujeres; sino que además, ni siquiera entran en su marco cognitivo.

Por eso nuestro primer gran objetivo se centra en conocer, interpretar y desentrañar el fenómeno de la cultura (s). Sin embargo, a medida que fuimos vislumbrando el gran número de planteamientos y sus respectivas insuficiencias, se hacía más difícil hallar una categorización adecuada que pudiera responder y conjugarse con nuestros interrogantes principales. Al final, la arquitectura de nuestra investigación se asienta en tres núcleos: la cultura, el multiculturalismo y la interculturalidad. Su esquema general se articula en torno a las categorías de *paradigmas, modelos, cosmovisión* que nos permiten construir un «paradigma cultural de versión múltiple»; es decir, que comprenda varios paradigmas y, así, conservar la posibilidad de manejar diversas conceptualizaciones, funciones y modelos, de manera simultánea.

De acuerdo con esto último es conveniente explicitar someramente cada uno de éstos, a reserva de que serán detallados más adelante<sup>4</sup>. La cosmovisión designa la perspectiva más gene-

<sup>3</sup> A este respecto, hemos realizado un estudio previo de acercamiento a la voz *cultura*. Presentamos algunas conclusiones de carácter muy general y a modo de sumario: es utilizada aludiendo a situaciones generales y específicas; puede referirse a un adjetivo o un verbo; añadirse una serie de prefijos; formar palabras compuestas; verificamos la existencia de varias disciplinas distintas con áreas específicas dedicadas a algún aspecto de ella; en la actualidad hay más de 150 términos creados y en plena circulación. Sin olvidar además, que puede ser utilizada en su dimensión clasista, cognitiva, estructural u objetivadora; en sentido analógico, relacional, dialéctico, fenomenológico, etc.

<sup>4</sup> Los «paradigmas o cosmovisiones» son modelos que emergen de unas tradiciones científicas particulares de investigación, se asemejan a una organización de teorías según lo que sus proponentes perciben de la realidad - o serían las conceptualizaciones que conducen a generar teorías -. Estas últimas intentan organizar los modelos conceptuales, con el objetivo de representar simbólicamente para propósitos específicos, aspectos del mundo cuya estructura *no nos es accesible*. Sin embargo, la cosmovisión representa una visión más total de la realidad que los paradigmas y modelos, cf. KUHN, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Méx.: FCE, 213; REALE, G. / ANTISERI, D. (1988). *La epistemología postpopperiana*, en: *Historia del pensamiento filosófico y científico*. v. III. Barcelona: Herder, 908-921; ESTANY, A. (1997).

rales que posee toda cultura. En cambio, los paradigmas o modelos representan visiones distintivas de la realidad o niveles de complejidad, creados, transmitidos y modificados por los miembros integrantes de las comunidades en función de los nuevos descubrimientos y exigencias, que se van concretando en el cambio o intercambio de unos modelos por otros. La distinción entre ambos radica en que los mientras los paradigmas resultan se más generales, los modelos se emplean para referirnos a perspectivas más específicas. Además, hay que advertir, que tales cambios o intercambios son más frecuente de lo que solemos imaginar, y se dan no sólo a nivel del conocimiento intelectual sino en la misma vida cotidiana.

Lo anterior nos permite asentar, dos aspectos fundamentales: primero que nunca vemos la realidad como es, ni hay posibilidad de *comparar* directamente un modelo con el respectivo mundo posible; y segundo, con referencia a los modelos, paradigmas o cosmovisiones, que éstos no pueden ser interpretados de manera literal o absoluta. Sin embargo, esto no les resta importancia, ya que constituyen nuestra única manera de acceder a la realidad no observable – directa y absolutamente -. Pero es necesario estar siempre alerta con respecto a sus limitaciones y el uso de la imaginación inadecuada, ya que únicamente rescatan la realidad de manera fragmentaria y nos la presentan, si se quiere a escala, para que podamos comprenderla. Por tanto, podemos concederles una garantía del carácter *provisional* de su status ontológico, pero manteniendo la prevención de su uso y evitando confundirlos con los objetos reales<sup>5</sup>.

La idea de fondo que recorre ésta investigación, es que todo intento por comprender una realidad cultural distinta a la nuestra, tiene que ver con posibles cambios o la sustitución de cosmovisiones o modelos previamente sostenidos. Y esto por lo general no es fácil.

Hemos dedicado la primera parte de nuestra investigación, integrada por dos capítulos, a explicitar la cultura a partir de una concepción <fuerte> y una concepción <débil><sup>6</sup>. Ésta nos permite conocer sus orígenes y trayectoria histórica, los elementos integrantes, a la par que podemos entrever cómo se dan sus procesos de *interactuación* y de cambio con otras culturas y en el interior de la propia cultura.

Subyacen a ese planteamiento las aportaciones de la psicología constructivista y la Gestaltt. Fundamentalmente en su idea referente a nuestra conceptualización de la realidad exterior, que siempre es descrita en función de un ordenamiento psicológico interno, cuyo resultado es una determinada visión. Esto implica asumir previamente varios tipos de prejuicios individuales, tales como preferencias, valores, focalizaciones, ciertas metodologías, funciones, sin omitir el ámbito de las predisposiciones individuales y grupales. De ellos dan cuenta también las recientes investigaciones de carácter antropológico y sociológico, afirmando que operan como una especie de filtro – o rejilla de datos – mediante el que seleccionamos, ignoramos, distorsionamos o desenfocamos nuestra percepción; sin embargo, de esa manera se configura nuestra posible combinación de datos y logramos acceder a la

---

*Una metateoría interdisciplinaria de la ciencia.* En: *La construcción de la ciencia. Abstracción y visualización.* DE MORA, M. S. (ed.)/ FERNÁNDEZ, F. J. (al cuidado de la edición). Textos del Simposio organizado por el Departamento de Filosofía de UPV/ EHU, celebrado del 22-26 de Sept. 1997. San Sebastián: Publicación del Departamento de Filosofía de San. Sebastián, 33-49.

<sup>5</sup> Cf. KRAFT, C. H. (1990). *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective.* New York: Maryknoll, 29.

<sup>6</sup> Esta *formulación* la recogemos de NIETO CÁNOVAS, C. (1997). *La dimensión cultural.* Instituto de la Cultura: «Juan Gil-Albert». Diputación Provincial de Alicante, 11-97. Aunque él, utiliza explícitamente *visión fuerte* y *visión débil* y no entra en la explicitación de sus orígenes; sin embargo, tal expresión está bastante difundida en diversos ámbitos, que se refieren específicamente a un sentido «duro» y «blando», probablemente procede de la informática. Por otro lado, el contenido del nuestro planteamiento se ha ido constituyendo según avanzaba esta investigación.

realidad -- considerada en sentido amplio -. Asimismo nos permite movernos a través de varios contextos: el individual, el próximo, el intermedio y el lejano, con la conciencia de que siempre media la experiencia y la reflexión, con sus correspondientes procesos de interpretación y teorización, para lograr la construcción de un modelo - o *mapa mental*<sup>7</sup>.

Por consiguiente, no podemos olvidar cualquier perfil que podamos plantear con respecto a la realidad u otra temática estudiada, en cierto momento, «enseña lo mismo que oculta». Esto significa reconocer el papel *activo* de todo observador, del cual se desprende una percepción siempre 'afectada' y nunca totalmente objetiva. Y que para nuestro trabajo, sólo contamos con experiencias limitadas por los sentidos y los instrumentos de los que dispongamos. De ahí, que nuestra descripción esté siempre y sea de antemano incompleta. Pero su alcance y profundización dependerán de aquello que seamos *capaces de observar* en función de los interrogantes e intereses que guían nuestros planteamientos y que están condicionados por la formación académica recibida. Sin embargo, también, se encuentran signados por las culturas y subculturas de procedencia o aquellas en las que nos movemos de manera predominante. Lo importantes es que cada una de éstas cuenta con su respectiva cosmovisión e inserción en una determinada tradición conforme a la que percibe y se interroga por la realidad y en general, utiliza ciertos *modelos o paradigmas*.

El Capítulo 1º. «Aproximación a la cultura» retoma el *hecho* cultural y sus dificultades desde una concepción *fuerte*, que integra mediante el enriquecimiento de las aportaciones de la filosofía y las ciencias socio-antropológicas, una serie de aspectos sustantivos de la cultura. Cabe mencionar entre ellos sus dimensiones configuracional, lingüística y contextual; los paradigmas predominantes de la modernidad que marcaron definitivamente la filosofía y nos conducen hacia la emergencia de nuevos paradigmas socio-antropológicos, en los que coinciden áreas diversas del conocimiento. Hay que resaltar que, la cultura en el novedoso sentido antropológico (Tylor), acentuó su carácter *adquirido y social*, además de que, nunca fue disociada de las estructuras cognitivas. Esto supone una dimensión de creación intelectual y espiritual, de interpretación de la realidad y de producción material mediante procesos mentales complejos. Lo cual permitió la adaptación y la producción de formas de vida particulares.

---

<sup>7</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 25-27. Para profundizar en la forma como percibimos la realidad pueden verse los estudios de Gearing (1970) y de Kluckhohn (1962). Téngase en cuenta que el realismo *ingenuo (naive realism)* según Barbour (1974) concibió que la realidad *exterior* y su *comprensión científica* eran idénticas, aunque no fueran completamente observables. Únicamente distinguía mínimamente entre la realidad y la forma de concebirla; asumiendo un mundo *real* ordenado fuera del observador y al que se podía acceder directamente. De modo, que los mismos términos teóricos denotaban cosas reales, al igual que los objetos físicos. En el caso del *mapa mental* se concibe como un *constructo imaginativo mental* para acceder a la observación de un fenómeno. Por lo general es un mecanismo imaginado o proceso, y su dominio nos sirve para comprender el mundo. Nos ayuda a revelar la teoría que explica un fenómeno por la aplicación de un tipo especial de imaginación 'reactiva'. Pero nunca es un cuadro literal de la realidad. Esta noción nos permite reconocer la importancia de la *imaginación* y de la *creatividad* en la construcción de teorías, pero también que hay «patrones propios» en los eventos. Toda descripción de la naturaleza, en principio, es una construcción humana, sin embargo, capaz de desafiar parcialmente otras de sus descripciones. También E. Fromm afirma que la conciencia humana - siguiendo una serie de conversaciones con el Dr. W. Wolf, sobre tal punto - es sumamente compleja y se organiza de varias maneras posibles. Para que una experiencia cualquiera pueda penetrar en ella debe ser «comprensible según las categorías en las que está organizado el pensamiento consciente»; y algunas de esas categorías varían de una cultura a otra. Esto significa que tal experiencia ha de poder ser percibida, relacionada y ordenada en términos de su propio sistema conceptual y social; y éste último es el resultado de la *evolución social*. De ahí que, toda sociedad según está, desarrolla sus propias prácticas de vida, su modo de relacionarse, sentir y percibir, un sistema de categorías que determina las formas de conciencia prevalentes; así que éste *sistema funciona como un filtro socialmente condicionado*. Por lo tanto, la experiencia no puede entrar en la conciencia, a menos que pase por dicho sistema. Cf. SUSUKI, D. T./ FROMM, E. (1964). *Budismo Zen y Psicoanálisis*. Méx: FCE, 105-123, principalmente ver 108-109.

El Capítulo 2º. «El dinamismo de la cultura» se remite también al hecho cultural pero desde una concepción *débil* de la cultura. Ésta pretende reflejarnos cómo operan sus cambios y dinamismo, su funcionamiento normalizado y los posibles giros que afectan a nuestra esfera vital, nuestra percepción y los propios fenómenos de la conciencia e inconsciencia, de manera significativa y desconcertante. En este planteamiento nos convertimos en agentes que *afectan* y *son afectados* por otros. Este capítulo es más descriptivo, operativo y algo difuso; dada la dificultad de teorizar y pronosticar la misma temática del cambio y sus modificaciones, en abstracto – esto es, sin acudir a culturas específicas o si se quiere, una investigación de campo para realizar su contraste -. Sin embargo, hemos seleccionado un conjunto de enfoques actuales – la morfología cultural, las teorías del cambio socio-cultural, la lógica de la tradición y una matriz cultural -. Todos ellos, a nuestro parecer, muy sugerentes para iluminarnos en esta temática, muchas veces y, a nuestro juicio, fundamental para comprender el diálogo entre las culturas y sus posibles implicaciones.

La segunda parte de nuestra investigación nos permite vincular la primera y tercer parte. Se puede realizar a partir de ella, una lectura general prospectiva o en sentido inverso. Es como el “ambiente” que respira nuestro mundo. Se encuentra integrada por el Capítulo 3º: «El paradigma del multiculturalismo». Presenta un diagnóstico socio-cultural de nuestras sociedades actuales. Donde destaca – a la par pone en entredicho – el multiculturalismo y su problemática adyacente. Su objetivo es introducirnos – dado que aún no existen textos canónicos de referencia - en algunas de las líneas eje y las claves, que marcan su emergencia y desarrollo, a nivel teórico-práctico. Por eso hemos recurrido a algunos de los tópicos más extendidos, según diversos autores y disciplinas. Sin embargo, acentuamos el marco jurídico-político, que se halla representado en el debate Habermas-Taylor. Ya que este último define de manera determinante – aunque limitada, porque se circunscribe al marco normativo democrático liberal- las condiciones y posibilidades de interacción entre las diversas culturas y subculturas que viven en nuestras sociedades y también a un nivel internacional. Cerramos el capítulo ofreciendo algunas anotaciones críticas al respecto. Subyace la idea de que es muy importante elaborar un análisis socio-cultural para después poder delinear y proyectar el cambio de una serie de actitudes, relaciones y conductas de carácter ético que nos permitan afrontar el nuevo contexto mundial.

La tercera parte de nuestra investigación perfila un nuevo estilo de las relaciones culturales, en el marco de un nuevo estilo de filosofía, relacionada con la comunicación y la filosofía práctica. Esta parte se encuentra integrada por dos capítulos. El Capítulo 4º: «El paradigma de la interculturalidad» nos introduce a un nuevo planteamiento que, desde hace algún tiempo, se desarrolla en varias disciplinas – i.e., las socio-antropológicas, las ciencias de la comunicación, la psicología, la psiquiatría, etc.- y es utilizado en la promoción de diversos proyectos. Nuestro objetivo es destacar su perspectiva filosófica – atravesada ineludiblemente por las aportaciones de aquellas disciplinas- y considerándola a través de dos de sus mayores exponentes: R. Panikkar (filosofía *interreligiosa*-intercultural) y R. Fomnet-Betancourt (filosofía *liberadora* intercultural). Ambas propuestas se inscriben en la tradición de las filosofías dialógicas, convergen en la deconstrucción de la filosofía en sentido tradicional – occidental- y la abren a otros modelos de racionalidad, fuentes, temáticas y métodos, procedentes de las diversas culturas. Subyace a ellas la asunción del sentido antropológico de la cultura – plurales y originarias-; la convicción profunda de la imposibilidad de una comprensión unívoca de la filosofía y la ilegitimidad de trasplantarla a otros espacios y tiempos histórico-culturales. Una concepción dialógica del pensamiento asentada en la propia naturaleza dinámica de la Realidad y el ser humano. Así como la comprensión del otro distinto, fuente de conocimiento en sí mismo, dotado de su auto-comprensión y recursos para interpelarnos, si confiamos en la búsqueda común de la verdad, y aceptamos el riesgo de ser vencidos, convertidos o simplemente quedar desconcertados. Hay que advertir que este apartado refleja de manera concreta el desfase de una filosofía que se esfuerza en mantener todavía un modelo de racionalidad de corte ilustrado y contempla la racio-

nalidad en sentido unívoco. Por eso, no alcanza ni puede asumir en todas sus consecuencias, la pluralidad y la originalidad de las culturas que va aparejada de su *estilo* de racionalidad.

El Capítulo 5º: «El perfil de una racionalidad intercultural» constituye la respuesta, que abre una brecha en la filosofía para enfrentar y situarse a la altura de las exigencias del nuevo entorno internacional, marcado por el pluralismo cultural, donde hasta ahora la mayoría de las culturas han permanecido marginadas y sin poder manifestar su voz propia. Este capítulo está precedido por la construcción de un diagnóstico y la elaboración de una plataforma, lo suficientemente amplia, como para poder captar el *cruce* de los planteamientos socio-antropológicos con la filosofía intercultural. Su objetivo es describir y situar cómo sería y funcionaría, en sentido general, este tipo de racionalidad. También pretende apuntar su alcance, límites, consecuencias y posibles formas de acceso, así como abrimos al reconocimiento de algunas cuestiones pendientes y desafiantes, que evidencian la imposibilidad de continuar relegándolas a un segundo plano: la elaboración de *una teoría interdisciplinar e intercultural de la cultura, una propedéutica intercultural* y el desarrollo de *un proyecto genérico-intercultural-liberador*.

No está de más añadir que tal interculturalidad, es en principio una actitud filosófica que exige un estilo determinado de vida: “*Esta actitud consiste en una tesitura intelectual y moral que reconoce de iure y no sólo de facto la existencia de otras filosofías, las cuales pueden tener su justificación en el seno de matrices culturales distintas de la propia*”<sup>8</sup>. En ese sentido rebasa la concepción de una racionalidad.

Tal panorama, en conjunto, nos pondría en camino para descubrir nuevas potencialidades de la racionalidad – plural -; la construcción de otras relaciones que pudieran expresar mayor justicia y equidad en el reparto real del poder cultural para ordenar y reconfigurar la contextualidad de nuestro mundo y la creación de una filosofía *polifónica*, caracterizada por ser más colorida, plurivisional, pluriforme y pluricromática.

Por último, incluimos una sección a modo de conclusiones titulada: «Tesis: cultura, multiculturalismo e interculturalidad». Ésta tiene como objetivo recoger cuál ha sido el procedimiento de nuestra investigación y los tópicos principales con respecto a la mencionada tríada, así como indicar posibles caminos de futuro para esta línea de investigación.

---

<sup>8</sup> PANIKKAR, R. (1998). *Resumen del Congreso*, en: *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Fernet-Betancourt, R. (Hrsg). Frankfurt/ M.: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 213.

## CAPÍTULO 1

### Aproximación a la Cultura

Un paso ‘propedéutico’ lo constituye trazar una especie de *radiografía*, que nos indique someramente cuál ha sido el *itinerario general* que ha descrito el término cultura y por dónde van las *principales dificultades* para su tratamiento. Podemos citar al menos ocho, más adelante profundizaremos en algunas de ellas y, seguramente otras, nos saldrán al paso durante ésta investigación.

En nuestro *itinerario general*, si entramos en la historia del concepto de cultura podemos captar con seguridad su sentido translaticio, y situar tres de sus momentos fundamentales: el primero es su sentido originario, cuyas raíces se pueden deducir simplemente a partir de su principio etimológico latino; el segundo momento lo constituye el desplazamiento hacia su sentido figurativo o metafórico y finalmente, el tercer momento que puede identificarse por su transición del singular al plural. A éste último se le conoce como el sentido antropológico moderno. Pero también a la luz de las diversas tradiciones y épocas históricas es posible trazar el recorrido de su cambio semántico, nuevas adaptaciones y configuraciones, acentos y significados, en función de los intereses e inquietudes predominantes. Por eso afirmamos que ha crecido en amplitud y profundidad.

Puede ser ilustrativo resaltar que algunos de los desplazamientos de la noción de cultura en ocasiones se cruzan entre sí. Uno de estos podría representarse mediante un trazo con dirección vertical - de arriba hacia abajo - y se caracteriza por partir desde las facultades espirituales hasta tocar el suelo o *humus*, donde ‘nace’ toda cultura; otro de sus desplazamientos puede describir un trazo con dirección horizontal, así la noción de cultura se extiende a todos los pueblos y es aplicada al ámbito individual o colectivo. Ambos tipos de desplazamientos siguen hoy diversos derroteros, aunque en ocasiones convergen.

Además, cabe mencionar que las obras de carácter general, que gozan de cierto reconocimiento - diccionarios, enciclopedias especializadas, etc.-, en diferentes contextos culturales, tampoco asumen unívocamente un significado de la cultura, ni siquiera en el mismo momento histórico; a veces sustituyen por otra palabra que consideran equivalente, tal es el caso de “civilización”, con la cual se demarcan de otras tradiciones y, también, en algún momento por políticas de tipo lingüístico es omitida. Por si fuera poco un mismo autor a lo largo de su propio texto puede llegar a enfatizar distintos aspectos de esta noción; o bien utiliza indistintamente cultura y civilización; incluso, el sintagma “cultura ó civilización”, evitando así tener que recurrir a algún tipo de distinción.

Por último una visión general y actualizada acerca de los estudios sobre la cultura, nos pone de relieve principalmente tres líneas: la primera de los estudios empíricos de la cultura, que subrayarían la comparación entre las diversas teorías culturales en contraste con la realidad empírica; la segunda, referente a los estudios críticos de la cultura, cuya comparación sistemática de la realidad empírica tendría que ver con valores, palabras y programas de acción que buscan incidir, explicar y apuntar a una serie de transformaciones de la realidad. Y la tercera correspondería a los estudios constructivistas<sup>1</sup>, que se proponen en su comparación sistemática de teorías con respecto a valores, una labor de ajuste, que permita producir nuevas visiones de la realidad en las que dominen determinados valores.

Dadas las distintas alternativas que existen para emprender los estudios acerca de la temática cultural, marcada desde sus inicios por la fuerza que le imprimió el contexto europeo y, luego,

---

<sup>1</sup> Cf. SHORE, B. *Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition*. *American Anthropologist*, v. 93: n. 1/ 03 (1991) 9-22. (En adelante citaremos esta revista con las siglas: A.A.).

el anglosajón, hemos optado por presentar inicialmente las principales dificultades que enfrenta todo estudio de este tipo:

a) La *amplitud* de acepciones acerca de la cultura.

Es interesante y llamativo una serie de intentos por caracterizar, interpretar y concretar el sentido del término cultura, a partir de posiciones teóricas diversas y ángulos muy variados, según las diversas disciplinas. Incluso hay momentos históricos en los que prevalece una concepción bastante homogénea del término y otros en los que coexisten concepciones distintas y aún contrapuestas.

Lo que por un lado permite establecer *tipificaciones* o *clasificaciones taxonómicas* culturales pero incluso atender al *proceso* de formación de una cultura determinada, mediante los estudios de índole morfológico-cultural. Contribuyendo así a enriquecer en todos los sentidos los llamados «paradigmas culturales». Aunque no siempre en todos ellos son explícitos sus puntos de focalización, ni son totalmente explicativas las diversas alternativas. Algunas de ellas pueden ser de índole descriptiva, substantiva, funcional, apuntando al fenómeno cultural; otras se refieren al proceso por el que adquirimos el conocimiento sobre la cultura, etc.

También podremos observar períodos de homogeneidad y, de ahí, relativa estabilidad en las concepciones sobre la cultura. Ya que algunos paradigmas de cultura, prevalecieron más tiempo que otros, en sus elementos fundamentales. Posteriormente asistimos a una especie de estallido de definiciones acerca de la cultura. Las estadísticas arrojan el dato, según F. W. Voget (1975), de que entre 1906 y 1916, sólo aparecen seis definiciones de cultura - curiosamente no fueron dadas por antropólogos- De 1920 a 1950 se calcula que el número crece en más de un centenar y medio, lo cual coincide con el período de fuerte reflexión crítica en torno al concepto de cultura y se abre la posibilidad de investigación desde relaciones muy diversas. Los grandes diccionarios reconocen entre 1929 y 1933 su sentido científico-antropológico, incluso el sentido que adquiere la palabra cultura en el vocabulario de la etnología. B. Malinowski, en 1931, afirmó: “Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural... le llamamos por lo general cultura en la antropología moderna y las ciencias sociales”<sup>2</sup>.

La panorámica anterior refleja no sólo un crecimiento notorio de acepciones sobre la cultura y su curso evolutivo, a raíz de la aportación crucial que realizan las ciencias sociales, sino que también, nos lleva a reconocer de antemano cierta confusión conceptual. Algunos hablan significativamente del campo “*complejo y resbaladizo de las ciencias sociales*”<sup>3</sup>. Y esto ha llegado a topar con sus límites, como denotan estas expresiones: “*El concepto de cultura (...) se ha convertido en un dilema*”<sup>4</sup>, “*Algunos críticos arguyen que el término de ‘cultura’ viene a ser una especie de inútil caja de Pandora*”<sup>5</sup> y “*La noción de cultura es difícil de delimitar- se ha dicho es- un líquido en un universo de sólidos*”<sup>6</sup>.

Hoy la tendencia es precisar e intentar formular una noción de carácter científico sobre la cultura<sup>7</sup>, máxime cuando el número de definiciones es inmenso y ni siquiera los autores se po-

<sup>2</sup> MALINOWSKI, B. (1931). *Culture*. In: Social Science Encyclopaedia. London: Macmillan, v. IV, 631.

<sup>3</sup> ARRILLAGA, L. (1988). *Cultura, culturas, subcultura*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 235. ( En adelante citado: T.C.S.).

<sup>4</sup> MARTINEZ VEGA, U. (1976). *Cultura*. En: Diccionario de Filosofía Contemporánea. Salamanca: Sígueme, 104. ( En adelante citado: D.F.C.).

<sup>5</sup> ROSSI, L. / O’ HIGGINS, E. (1981). *Teorías de la Cultura y Métodos Antropológicos*. Barcelona: Anagrama, 36.

<sup>6</sup> MAYOR ZARAGOZA, F. *Los desafíos del pluralismo cultural*. Tribuna, 10 /12 (1994) 27.

<sup>7</sup> WISSLER, C. *Psychological and Historical interpretation for culture*. Sciences (1916) 193-201; WEISS, C. (1973). *A Scientific Concept of Culture*, in: A.A., v. 75: n. 5 (1973) 1376-1413.

nen de acuerdo al retomar algunos de los estudios especializados; por ejemplo, al citar el de Kroeber y Kluckhohn<sup>8</sup> unos mencionan que presenta quinientas definiciones, otros <más> de quinientas; un centenar, ciento sesenta y trescientas<sup>9</sup>. De cualquier forma es una constante el número elevado de definiciones.

Si nos adentramos un poco en el problema de delimitación del término *cultura*, ésta multiplicidad de definiciones afecta evidentemente a la explicación de su propia génesis, así como al análisis de sus elementos o componentes fundamentales, a las relaciones que guardan entre sí, a sus funciones y formas, a su simbología y significado, interacción y tensiones con aspectos tales como la naturaleza, la historia, la personalidad, la sociedad, etc. Pensemos además, que en el momento de entrar en contacto con otra u otras culturas, se genera un grado mayor de dificultad para un análisis en función de la complejidad, que por decirlo de algún modo “se multiplica”.

Desde un nivel formal - acerca de las diversas conceptualizaciones y definiciones formuladas sobre la cultura -, según el estudio crítico de Kroeber<sup>10</sup>, podemos encontramos hasta con siete grupos de definiciones. Dicha clasificación considera definiciones de tipo descriptivas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales, genéticas y un grupo de definiciones inconclusas - cada una con sus correspondientes subgrupos; y éstas han sido propuestas por antropólogos, sociólogos, psicólogos, psiquiatras, químicos, biólogos, economistas, geógrafos, politólogos y filósofos. Esto nos puede dar una idea de por donde ha girado la temática cultural.

Una sistematización de estas características reviste serias dificultades. Algunas de ellas serían: el número tan extenso de categorías y su artificialidad, que impiden construir una clasificación consistente; esto mismo hace que a veces las asignaciones sean arbitrarias, y se haya intentado acentuar más el contenido total de las definiciones - que un punto en concreto - aunque a veces el concepto en sí mismo proporcionaba ya la clave-; también se constata que muchas de sus definiciones son incomparables entre sí, ya que proceden de fuentes muy variadas: libros, revistas especializadas, algunas monografías, ensayos populares y producciones literarias; y una gran variación sin algún criterio básico del enfoque - general o específico- de las definiciones; sin embargo, el interés principal fue ilustrar el desarrollo del concepto y sacar a la luz sus convergencias y divergencias, y no tanto formular una clasificación totalmente abarcadora y específica. De ahí, que no se planteara la necesidad de partir de una perspectiva lógica o metafísica. Además, hay que destacar la consideración de que el *proceso* orientado hacia la construcción de una «definición de carácter científico sobre la cultura», suele ser más lento y menos racional, que el de una cultura generalizada. En general, ese estudio sirvió para realizar una revisión de las principales afirmaciones acerca de la naturaleza de la cultura, componentes, propiedades distintivas, así como las relaciones entre cultura y psicología, cultura y lenguaje, etc. Pero también sería interesante detectar los aspectos que aportan unas definiciones con respecto a otras.

---

<sup>8</sup> KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. In: Harvard University Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers, v. 47, 1, Bamberge, Mass. The Museum, 223.

<sup>9</sup> Respectivamente cf. ALBAR GONZÁLEZ, D. G. (1988). *Cultura*. En: T.C.S.: 234; AGUIRRE, A. (1988). *Cultura*. En: Diccionario Temático de Antropología. Barcelona: PPU, 208. (En adelante citado: D.T.A.); SINGER, M. (1974). *Cultura*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, v. III, Madrid: Aguilar, 299. (En adelante citado: E.I.C.S.); CALVO BUEZAS, T. (1988). *Cultura*. En: T.C.S.: 234.

<sup>10</sup> KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 40-42, 180-190; además podríamos remitirnos a: FEBVRE, L. et al., (1930). *Civilisation, le mot et l'idée. Discussions*, París: La Renaissance du livre, 144; BENETON, P. (1975). *Histoire de mots culture et civilisation*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 165.



b) Los diversos *puntos críticos* o polaridades de la cultura.

Algunas polaridades típicas son las de: cultura-civilización, naturaleza-cultura, historia-cultura, sociedad-cultura, cultura-ideología, cultura-religión, cultura-formación, cultura popular-cultura erudita, cultura-objetivación, cultura objetiva-cultura subjetiva, cultura-espíritu, endoculturación-inculturación, monoculturalismo-pluriculturalismo, evolución cultural-evolución biológica, cultura local-cultura global.

Un paso más adelante, es poder considerar desde su trayectoria histórica y la polémica *unidad* sobre la que se han configurado las mismas perspectivas antropológicas tan heterogéneas, sin embargo, en el fondo desarrolladas de forma entrelazada. Y no sólo eso, muchos de los discursos actuales conducen a la disyuntiva ¿etnología ó filosofía?<sup>11</sup>. Aunque también veremos más adelante que ha cristalizado la noción de una «etnofilosofía».

Finalmente, cabe mencionar las paradojas que suscita la cultura, según M. J. Herskovits<sup>12</sup>:

- a) *La cultura es universal en la experiencia del hombre; sin embargo, cada manifestación local o regional de aquélla es única.*
- b) *La cultura es estable, y no obstante, la cultura es dinámica también, y manifiesta continuo y constante cambio.*
- c) *La cultura llena y determina ampliamente el curso de nuestras vidas, y, sin embargo, raramente se entremete en el pensamiento consciente.*

c) *La diversidad de disciplinas* especializadas en la temática de la cultura.

Podemos verificar históricamente cómo el desarrollo de la cultura se extiende a la creación de nuevas disciplinas científicas autónomas. Entre ellas cabe mencionar: la antropología, la sociología, la psicología, etc., las mismas que surgen de diversas tradiciones, momentos históricos distintos, con su propia perspectiva, cuerpo de conocimientos y metodología. Pero con el tiempo se han especializado en alguna área de la experiencia cultural. Esto hace que, en ocasiones, sus estudios, reflejen poco o ningún consenso en torno a cuestiones fundamentales, exigiendo, no obstante, complementariedad. Si tuviéramos que elaborar un *continuum* alrededor de sus afirmaciones sería fácil ver que van desde lo complementario hasta lo paradójico y casi lo contradictorio. Aún más, surgen numerosos problemas en torno a sus puntos de contacto e intersección, que ya no pueden ser resueltos exclusivamente por ninguna de ellas aisladamente. Lo cual exige realizar encuentros de colaboración y desarrollo. Significa también que no hay fronteras nítidas, ni mutuamente exclusivas. Puede citarse al respecto el debate entre la sociología y antropología cultural para hacerse con el control de la cultura; hasta tal punto que *“la biografía del concepto de cultura está simbólicamente unido a la génesis y desarrollo de la ciencia Antropológica”*<sup>13</sup>.

La mencionada problemática se experimentó de distinta manera en varios países, aunque su grado de agudización es el mismo. En un intento de mediación, se afirmó que la cultura pertenece a un

---

<sup>11</sup> Cf. BUENO, G. (1987). *Etnología y utopía*. Madrid: ediciones Juncar, 136. Subyace al planteamiento de éste autor el interrogante sobre la posible intención de la etnología de convertirse en un rival utópico de la filosofía. Dado que la antropología desde sus orígenes parecía destinada a llenar un vacío y así, a reemplazar la filosofía; al igual que la sociología con respecto a las instituciones de enseñanza francesa. Para un desarrollo más amplio ver los caps. 1-4.

<sup>12</sup> HERSKOVITS M., J. (1969<sup>3</sup>). *El hombre y sus obras*. México: FCE, 30.

<sup>13</sup> CALVO BUEZAS, T. (1988) T.C.S.: 234; y también cf. ALVAR GONZÁLEZ, D.G. (1988). T.C.S.: 234-235. En esa línea P. Rossi ha sostenido que el concepto de cultura sirvió para la emancipación de una ciencia nueva: la antropología, y una vez que ésta alcanzó su madurez, el concepto entró en crisis, cf. MAMO, D. (1986). *Cultura*. En: Diccionario Sociológico. DEMARCHI, F. (dir.). Madrid: Paulinas, 450-457. (En adelante citado: D.S.).

dominio especializado, que integra el equipamiento intelectual de un grupo de ciencias. Sin embargo, es evidente que la antropología ha perdido su monopolio sobre la cultura. Asimismo el desafío de lograr una concepción científica de la cultura, en el ámbito interdisciplinar permanece abierto.

d) *Las diversas manifestaciones de la cultura.*

Una primera aproximación a la cultura fue dada por historiadores, viajeros, misioneros, quienes la captaron y registraron como *estilos o formas de vida* diferentes<sup>14</sup>.

Algunas de sus manifestaciones las podemos identificar directamente - cultura manifiesta -; los críticos y especialistas colaboran a formar una visión y comprensión de la misma. Pero a veces los cánones son bastante rígidos en su función discriminadora, y permanecen ciegos a muchos de sus aspectos. En consecuencia hay una abierta divergencia con respecto a lo que puede o no ser considerado como una «manifestación cultural» de la vida de un grupo humano; incluso, en las categorías y sistematización de los llamados objetos culturales, y esto es mucho más acentuado en el ámbito referente a las «culturas encubiertas» - o aspectos no directamente observables de la cultura de un grupo, i.e., los valores, creencias, sueños, temores -.

e) *Por ser nosotros sujetos y/o productores de la cultura.*

Aquí también existen diversos niveles de tratamiento, relacionados con la manera particular de percibir, categorizar, conceptualizar y resolver los problemas, a un nivel individual o grupal. Cada uno de ellos desencadena procesos distintos, una manera de idear y situarse en la realidad. Los estudios cognitivos ilustran cómo se constituye el sujeto de cultura<sup>15</sup>. Somos por un lado *sujetos pasivos* de cultura, al igual que *agentes* culturales.

Podrían mencionarse varias etapas respecto a esa evolución, por ejemplo la preindustrial, el industrialismo y la correspondiente a la cultura masiva, que configuraron y establecieron el régimen político y económico de la llamada industria cultural<sup>16</sup> - o para algunos "cultura asignada". Todo el ciclo de producción, distribución y consumo masivo cultural y el significado que tiene para nuestras sociedades, esbozado hace algunos años por la Teoría Crítica. Lo cual adquiere una mayor magnitud a la luz de la llamada globalización económica y su correlativa mundialización de las ideas o si se quiere, *pensamiento único*<sup>17</sup>. Para terminar planteándose como «comunicación global»<sup>18</sup>. Sólo para

<sup>14</sup> Entre los precursores de la antropología por sus conocimientos de nuevas culturas, se encuentran: Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1572), Bernal Díaz del Castillo -fines del XVI-; se observa mayor rigor en la metodología de recopilación de datos en: Bernardino Sahagún (1560) y Alonso Zorita (1570) y destaca José Acosta (1590) por sus agudas percepciones acerca de las diferencias culturales, aunque ninguno de ellos articula en sentido propio una teoría de las relaciones sociales y culturales.

<sup>15</sup> BUXÓ REY, MA. DE J. (1984). *Cultura en el ámbito de la cognición*. En: AA. VV. (1984). *Sobre el concepto de cultura*. Textos de Antropología. Barcelona: edit. Mirte, 31-60.

<sup>16</sup> Para profundizar en la época preindustrial, el industrialismo cultural, el poder y la producción cultural cf. HALL, J. R. / NEITZ, M. J. (1993). *Culture. Sociological Perspectives*. New Jersey: Prentice-Hall Inc. 65-190. Con relación a los puntos críticos de los estudios culturales contemporáneos según los enfoques analíticos y substantivos, cf. ALEXANDER, J. C. / SEIDMAN, S. (eds.). (1994). *Culture and Society. Contemporary Debates*. New York: Cambridge University Press, 355; MATTELART, A. (1995). *Exception ou spécificité culturelle: Les enjeux du G.A.T.T.* En: Universalia. Enciclopedia Universalis. París: Enciclopedia Universalis France, 138-143. (En adelante citado: E.U.P.).

<sup>17</sup> Cf. CHOMSKY, N. (1996). *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Barcelona: Crítica, 386. CHOMSKY, N. / RAMONET, I. (1996). *Cómo nos venden la moto*. Barcelona: Icaria, 102; GINER S. / SCARTEZZINI, R. (eds.) (1996). *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza Universidad, 209; MORIN, E. / KERN, B. A. (1993). *Tierra-Patria*. Barcelona: Kairós, 221. MATTELART, A. *Minimalismo ideológico*. El Mundo Diplomático, n. 4/02 (1996) 2.

<sup>18</sup> Cf. SABANES PLOU, D. (1996). *Global Communication. Is there a Place for Human Dignity*. Geneva: WCC Publications, 74.

reflejar algunos de los tópicos relevantes en la actualidad vinculados con el orden cultural y que plantean una serie de interrogantes, como podrían ser los relativos a las “fronteras” del hecho cultural, los problemas de comunicación cultural, la situación de los agentes y creadores culturales, las formas y los contenidos expresados, etc.

f) Por la *interacción* entre <cultura-poder-cambio social>.

La cultura como tal ha estado sujeta a ciertas condiciones de evolución, en perpetuo dinamismo y ha influido en las transformaciones económicas, sociales y políticas. Pensemos por ejemplo en el *imperialismo* de las *culturas eruditas* de 1815-1914<sup>19</sup>. Es el tipo de cultura que se impone con carácter “nacional”, creada y sostenida por un sistema de gobierno. Así como algunos discursos “científicos” concebidos y contruidos con el afán de legitimar, controlar y reforzar un tipo de poder. Así nació en un primer momento la antropología con la tentativa de “reducción cultural” y mantuvo la idea de que las diferencias culturales eran un *atraso* en el proceso de civilización o representaban a culturas *fallidas*. En esa línea también es útil confrontar la etnología en sus inicios y, más adelante, el desarrollo de la geografía política alemana vinculada a otras ciencias y su aplicación estratégica en la Segunda Guerra Mundial como muestra de tal manipulación<sup>20</sup>.

A mediados del XIX, el enfoque de Marx y Engels planteó una crítica materialista aguda - con carácter emancipatorio - hacia el idealismo burgués y su concepción de mundo y cultura. La «teoría de la ideología» ha tenido diversos desarrollos a lo largo del siglo XX: Lenin, Lukacs, Korsh, Althusser. La Escuela de Frankfurt (Adorno, Marcuse, Horkheimer, Benjamin, Habermas) formulará una crítica de la racionalidad instrumental y la deshumanización. Destacan también la concepción de A. Gramsci sobre una *filosofía de la praxis*, las filosofías de la liberación, varias líneas del pensamiento feminista, el estructuralismo, entre otros, que hacen patente el tipo de presupuestos culturales, ideológicos con los que se ha manejado la ciencia.

Sin olvidar que, la expansión de un “pensar en clave de culturas” también puede levantar otro tipo de ídolos. De ahí la necesidad de un ejercicio y una actitud continua desmitificación<sup>21</sup>. Ya la posmodernidad nos habla de la «caída del mito de la cultura» entendida como proyecto de carácter universal o metarelato<sup>22</sup>.

g) Los *paradigmas complejos* referentes a la dinámica cultural.

Representan diversas formas de plantear la *interacción* cultural de grupos pertenecientes a distintas culturas, que puede extenderse o a una o varias sociedades. Y aquí podemos citar fundamentalmente tres paradigmas: la interculturalidad, la transculturalidad y la multiculturalidad. Cada uno describe la «dinámica cultural» considerando los algunos modelos de sociedad, su localización geográfica, la memoria histórica, los distintos grupos de población, en correlación con los principios de identidad y pertenencia, los marcos políticos, jurídicos, económicos, sociales, la dinámica de representación ideológica psico-social, etc.

<sup>19</sup> Cf. GERBOR, P. (1982). *Europa cultural y religiosa de 1815 a nuestros días*, Barcelona: Labor, 3-97.

<sup>20</sup> Cf. OLAGÜE, I. *La geopolítica contemporánea y el cuadro geográfico*. Revista Diógenes: n. 27/ 09 (1959) 29-48. Para el nacimiento de las ideas elementales en torno a la etnología; AGUIRRE, A. (1988). *Etnología*. En: D.T.A.: 337-342.

<sup>21</sup> Cf. ANDERLE, O. *La subversión de la historia*. Diógenes: n. 9 / 03 (1955) 55-68. Apunta que en las ciencias del espíritu se ha dado un cambio, que describe: *un tránsito del modo de estudio atomístico-sintético al total analítico, de un punto de vista tolemaico-egocéntrico a otro compernicano-relativista y de un 'pensar en naciones' a un 'pensar en culturas'* (p.55); PASCHOAL RANGEL, PE. *Exercício de Desmitificação*. Atualização Belo Horizonte n. 260 / mar.-abr. (1996) 111-128.

<sup>22</sup> Cf. BUENO, G. (1996). *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa ibérica, 208-214 ( «Carácter mítico del proyecto de una «cultura universal»).

Sin embargo, al integrar bajo estas perspectivas la *diversidad cultural*, en algún momento parece ser tratada en término de límites o fronteras; incluso se diluye, porque no acaba de ser asumida, ni comprendida en todo su significado y consecuencias. En consecuencia el planteamiento a veces resulta ser de carácter negativo y formalista. Pero también es posible entender la dinámica cultural al interior de un mismo grupo cultural, es decir, la *intraculturalidad*.

h) Los *acontecimientos históricos* que impulsan nuevas investigaciones.

Estos acontecimientos cuya magnitud e impacto varían, admiten múltiples interpretaciones, sin embargo, apuntan en mayor o menor grado a resaltar la consideración sobre el contexto *cultural* como marco en que se desenvuelve la experiencia humana y obligan a repensarlo. A este respecto la propuesta ética tiene que ofrecer un marco posible de reflexión sobre tales acontecimientos, sin negar la importancia de su vertiente política. Cito sólo algunos que resultan significativos, durante un lapso únicamente de cinco años, con el fin de aperebirmos de su importancia.

### **Cronología**

- (1990) A partir de este año el derrumbe del sistema comunista provocando la desaparición de cuatro estados europeos.  
- Se disuelve el primero la República Democrática Alemana, dando lugar a la reunificación de Alemania.
- (1991) El segundo estado europeo que se disuelve es la Unión Soviética. Y entre ese mismo año y el siguiente se separan de la federación yugoslava las repúblicas de Eslovenia, Croacia, Macedonia y Bosnia - Herzegovina<sup>23</sup>.
- (1992) Se celebró el V Centenario del Descubrimiento de América: "*suscitó la reflexión de infinidad de autores sobre la realidad de los pueblos, su cultura, su geografía, la pedagogía misionera, etc.*"<sup>24</sup>.  
- II Congreso de Pastoral Indígena, México.
- (1993) Se celebró el Parlamento de las Religiones del Mundo, Chicago. Acompañado del intento por proyectar una Ética Mundial<sup>25</sup>.  
- Checoslovaquia se divide, constituye el cuarto estado europeo.
- (1994) El levantamiento de Chiapas. La tragedia de Ruanda, que causa más de un millón de muertos. Haití, Bosnia<sup>26</sup>.
- (1995) Declaración del año internacional de la tolerancia por parte de la ONU, la UNESCO y el Consejo de Europa. Lo cual refleja, según demuestra la historia por un lado el alza de la cotización actual de la libertad en contraste con la cultura de la violencia e intolerancia.

<sup>23</sup> Cf. DIMITRIJEVIC, V. *Tragedy or Melodrama. Ethnic Conflict in Yugoslavia in the International Context.* Études / sept.-déc. (1994) 7-22; CHICLET, C. (1994). *L'implosion Yougoslave.* En: E.U.P.: 162-168. El País, *El mundo actual*, Suplemento, 31-XII-95, 84. Destaca Yugoslavia por ser uno de los focos de mayor inestabilidad y de los peores conflictos étnicos –aunque hay otros focos, desde hace tiempo, que no reciben la menor atención por parte de los medios de comunicación.

<sup>24</sup> Cf. FASSIN, D. *Le cinquième centenaire et le problème indien.* *Espirit*: n. 12/ 12 (1992) 16-29. GAVALDÀ, J. V. *El 92 en el mando a distancia.* Centro de Semiótica y teoría de espectáculo. Univ. València & Asociación Vasca de Semiótica. Eutopía 2ª época, v.17: (1993) 1-26.

<sup>25</sup> Cf. KÜNG, H./ KUSCHEL, K. (1993). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo.* Madrid: Trotta, 95; KÜNG, H. (1991). *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta, 176. GÓMEZ CAFFARENA, J. *Introducción. Manifiesto del Parlamento Mundial de las Religiones.* *Isegoría*: n. 10/ 10 (1994). 5-6. KNITTER P., F. *Una ética mundial: necesidad y dificultad.* *Theologica Xaveriana* 46: n. 118/ abr.-jun (1996) 141-154; DE OLIVEIRA C., J. P. (1986). *La dimensione mondiale dell'etica.* (Atti. dell' XI Congresso Nazionale dei Teologi Moralisti. Roma, 2-3 aprile 1985), Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 87.

<sup>26</sup> OLABARRIETA, B. *La última gran revolución del siglo.* *Revista Ya*. 3 / 12 (1995) II-III. *Guerra de baja intensidad en el sur de México.* Bol. Apuntes Sur Norte, 15 / 11 (1996) 1-4; STAVENHANGEN R. (1996). *Derechos indígenas y derechos culturales*, en: *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y Sociedad Multicultural.* KLESSING-REMPEL, U. (comp.)/KNOOP, A. (coord.). México: Plaza y Valdés, 71-96 (En adelante citado L.P..A.); RUDEL, C. *Chiapas: la voix des Indiens.* *Études*: 04 (1996) 437-448.

Los documentos elaborados durante estos últimos años por las distintas Conferencias Internacionales, la mayoría de las Constituciones y otro tipo de documentos incluyen ya un apartado referente a la *dimensión de la cultura* vinculada a los aspectos económicos, políticos, sociales, etc.<sup>27</sup>. Esto puede interpretarse como una mayor conciencia cultural a un nivel mundial, y uno de los rasgos característicos de nuestro tiempo. Lo cual ha originado la apertura de nuevos espacios de investigación. En el ámbito específicamente filosófico se promueve la reflexión situada en los contextos<sup>28</sup>. Nadie duda que, a partir del proceso desencadenado en el siglo XIX, hemos vivido una lenta y compleja pérdida de vigencia de los tres axiomas de la antropología: la unidad psíquica de la humanidad, la unidad de la historia humana y, finalmente, la unidad de la cultura. Pero también ese proceso no deja de plantear toda una serie de interrogantes a un nivel teórico epistemológico, por ejemplo, sólo si pensamos en pautas de sociología de la cultura, los objetos culturales - símbolos, formas de entender y valorar, relaciones- apenas se captan adecuadamente al sacarlos de su contexto. Al nivel práctico, en distintos ámbitos - político, económico, social, pedagógico, psicológico, etc.-, con un trasfondo cargado evidentemente de repercusiones éticas. Parece que una determinada forma de concebir la universalidad de repente nos “estalla entre las manos”. Sin duda alguna, muchos de los conflictos entre las naciones, tienen que ver con el despertar de la *conciencia cultural* y se ponen en juego muchos aspectos relacionados con el principio de identidad-diversidad humana<sup>29</sup>. Emerge así una ‘tensión esencial’ aún no resuelta, conlleva emprender un trayecto, en el que medie un proyecto de dialógico y de carácter ético-político con opciones muy concretas.

## 1. UNA CONCEPCIÓN «FUERTE» DE LA CULTURA.

Esta perspectiva nos enfrenta a un panorama abierto y en continua reelaboración. Para que pudiera ser lo más consistente posible, tendría que abarcar, de un lado el vasto campo de paradigmas o modelos de cultura en todos sus variantes; y del otro, la formulación del proceso de comprensión de la cultura – a partir de un marco descriptivo e interdependiente - que está aún por ser construido.

G. Bueno menciona que se trataría primero de *describir e interpretar* una serie de datos recopilados y, segundo, de una observación *reflexiva*, cuyo objetivo sería apuntar hacia las observaciones del observador, sus esquemas cognitivos, etc. Ese doble movimiento nos podría ayudar a captar globalmente: el *punto de vista* desde donde está siendo considerada la cultura – sin olvidar las dificultades ya explicitadas para nuestra aproximación hacia ella- y también a saber cómo esta construido ese sistema cultural, cuáles son sus observaciones referentes a la cultura y sus cambios. Así apuntamos simultáneamente hacia una doble dirección: una *ontología* de la cultura y su *ontogénesis*<sup>31</sup>. No obstante, creemos que esto cubre únicamente ciertas expectativas intelectuales, de

<sup>27</sup> Cf. *Conferencia Mundial de Derechos Humanos*. Declaración y Programa de acción de Viena. Junio 1993. Naciones Unidas, Nueva York, 1995. Especialmente arts. 19-24, 25-25. Para una referencia y revisión de los “*protocolos facultativos del Pacto internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*”: arts. 67-70, 75 y 77; NAVARRO-VALLS, R. *La lucha por los derechos humanos*. ABC, Tribuna Abierta, 28/ 04 (1998) 30; FERNÁNDEZ D. *Los Derechos Humanos en México*. Razón y Fe: t. 223 (1996) 49-63.

<sup>28</sup> RAINER HAMEL, E. (1996). *Conflicto entre lenguas, discursos y culturas en el México indígena: ¿La apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio?*, en: L.P.A., 149-192; DÍAZ POLANCO, H. *Pueblos indios y autonomía en México*. Rev. ‘jaguar-venado’ guatemalteca de cultura y política, año 1/ 01 (1994) 27-32; BERDICHEWSKY, B. (1990). *Indigenismo-Indianidad*. Bol. de Filosofía: n. 9 / (1997-1998) 210-218; FAVRE, H. L’ *Indigénisme*. En: E.U.P., 123-129.

<sup>29</sup> Huntington vaticinó que las guerras del año 2000 se combatirán a golpe de modelos culturales, ideas y estilos de vida, cf. LENGUICHE, M. *Las venganzas de la historia*. El País, Revista del año 1994, 31 /12 (1994) 50.

<sup>30</sup> Cf. BUENO, G. 1996: 1-45; HESSELGRAVE, D. J. (1991). *The importance of how we know what we know*, in: *Comunicating Christ Cross-Culturally*. Michigan: Zondervan Publishing House, 289-295.

carácter formal y, en la práctica, ambos planteamientos parecen íntimamente entrelazados; lo que hace muy difícil una labor de demarcación.

Es tarea nuestra mantener que únicamente la experiencia de *comunicación y tránsito* por las distintas culturas puede hacernos captar realmente su mentalidad profunda y, paralelamente, la *multidimensionalidad* de la cultura, desde aspectos hasta ahora inimaginables. Tal vez esto nos lleve a replantear todo nuestro esquema cognoscitivo e incluso vital. Y seguramente si esta experiencia es tomada realmente en serio, podrá destapar más interrogantes de los que por ahora somos capaces de responder.

La labor, por tanto, es vasta y de gran alcance, posiblemente requiera múltiples y continuadas aproximaciones desde diversas perspectivas y experiencias, para intentar formularla teóricamente, a las que no podremos acceder en sentido pleno y mucho menos agotar. De ahí que, el objetivo de esta sección, sea ir proporcionando elementos que nos permitan formarnos una idea gradual sobre el *fenómeno* de la cultura, según aspectos que consideramos fundamentales en orden a lograr construir una visión lo más consistente posible - entre sus elementos - y poder así comprender cómo y cuáles de ellos se han proyectado, al construir la historia o biografía del este concepto, empezando a sentar las bases para poder elaborar un balance actual. Si bien, asumimos de antemano la condición de limitación, no obstante, se buscará dejar apuntados al menos algunos de sus vacíos o *silencios* e intuiciones más significativas, de forma que puedan quedar ciertas sugerencias y orientaciones para líneas posteriores de investigación complementaria. A continuación presento el planteamiento sumario de los paradigmas que integran la concepción «fuerte» de la cultura, en los que enseguida profundizaremos:

- Paradigma configuracional: describe los elementos básicos integradores de toda cultura. La interconexión y la configuración sobre la que se enraíza.
- Paradigma lingüístico fundante: presenta los principios etimológico y semántico de la noción de cultura, para poder asomarnos hacia algunas de sus modificaciones más significativas - giros -.
- Paradigma lingüístico contextual: permite rastrear las significaciones más significativas en algunos contextos lingüísticos - francés, alemán, inglés, castellano- sus luchas y políticas de predominio.
- Paradigma cultural de la modernidad: pone de relieve las versiones más destacadas del discurso de la modernidad para desvelar sus presupuestos ideológicos y detectar su uso partidista, político, religioso, nacionalista y étnico.
- La emergencia de <nuevos paradigmas culturales> que sitúa el discurso actual sobre la cultura desde el *cruce* o trasvase de categorías.

## 2. PARADIGMA «CONFIGURACIONAL».

Este paradigma nos permite acceder a conocer los elementos básicos configuradores de toda cultura – perfiles -. Estos se concretan según los distintos grupos humanos, países o naciones, continentes enteros y por supuesto, a lo largo de distintos períodos temporales. Y nos permiten hablar de *cultura*, en el sentido de unidad abarcadora: el espacio, el tiempo, la identidad y diferencia, las fronteras<sup>31</sup>. Cada cultura los ordena, configura y concreta de manera particular. A esto lo designaremos con el nombre de «modelos». Para realizar alguna consideración *compa-*

---

<sup>31</sup> En adelante, sólo por razones de claridad metodológica, nos referimos a *la* cultura en singular no por identificarla con ninguna en particular, ni omitir el *hecho* de la pluralidad de las culturas. Para una exposición más amplia de estos *configuradores universales*, inscrita en el marco histórico del desarrollo de la sociedad europea, cf. NIETO CÁNOVAS, C. 1997: 269.

*rativa* acerca de estos elementos, y sus relaciones dinámicas e interconexiones con aspectos específicos, se requiere la creación de «sub-modelos» de acceso, que más adelante retomaremos.

## 2.1. EL ESPACIO DE LA CULTURA.

Partimos, por un lado, de las necesidades humanas - vitales y sociales - como fundamento de la acción individual y social, que dispone de mecanismos tales como la localización, la movilidad, la jerarquización y la funcionalización para enfrentar y lograr una adecuada manipulación y explotación de un medio heterogéneo. Y junto a estos aquellos aspectos del mismo espacio geográfico - considerado en su globalidad - que aparecen como *condicionantes* de esa acción. Pero a su vez, han de ser leídos como la *condición de posibilidad* para el asentamiento provisional o definitivo de distintos grupos humanos; sin olvidar que dichos grupos también han «decidido racionalmente» en función de determinados objetivos - que les permitirían la óptima combinación de factores -, según su variada y desigual distribución espacial. Nacen así, y se forjan las relaciones humanas y colectivas, entre migraciones continuas - pacíficas o violentas -, consolidándose culturas diversas, distantes y dispersas. Durante el período del nomadismo y el sedentarismo el espacio estuvo fuertemente identificado con la Naturaleza.

Una mirada aunque sea superficial nos permite inferir que el espacio ha jugado desde siempre un papel primordial, en la acción y transformación humana, aún más, nunca ha sido indistinto o neutro. En la actualidad se hace evidente la necesidad de repensarlo, pues asistimos a una concepción de espacio *construido* culturalmente y altamente *politizado*. Sin descontar que los medios y técnicas de comunicación y transporte han tenido un enorme influjo en la remodelación espacial dentro del territorio, y en su relación con otros territorios.

La aportación de la antropología, arqueología, sociología, así como de la geografía política, es significativa y esclarecedora; nos interesa particularmente resaltar ésta última, con el fin de comprender la dinámica social, acerca de las relaciones de poder «asimétricas» y ya constituidas - Estado, Bloques, Imperios, Partidos - para estructurar el espacio desde sus ordenadores políticos como son «amigo/ enemigo, imperio/ nación, centro/ periferia, capitalismo/ socialismo, civilización/ barbarie». Su objetivo es posibilitar su control y gestión, aprovechamiento y movilización para acceder a los recursos fijos, recursos de capital, innovación técnica, etc., una racionalidad técnica - medios/ fines - y estratégica - el juego y la guerra - donde el sujeto no tiene cabida<sup>32</sup>. Pero quizá olvidemos que no es la única perspectiva que hay, ni es suficiente y posee en contrapartida varios aspectos criticables.

Paralelamente se levanta la perspectiva de la *geocultura*. El tópico básico, es la estructuración del espacio geográfico en intersección con lo cultural. Ésta acentúa que ese espacio desde siempre se encuentra *recubierto* del pensamiento del grupo, y a su vez, condicionado por el lugar. Hablamos entonces de «unidad geocultural». En consecuencia, la cultura tiene que ver con la *significación de la existencia del grupo*, y todo pensamiento nace enclavado en un determinado ámbito geocultural. To-

<sup>32</sup> Cf. RODMANN, M. C. *Empowering Place: Multilocality and Multivocality*. A.A., v. 94: n. 4/ sept. (1992) 640-652. Aquí se concluye que tanto la «multilocalidad» como la «multivocidad» pueden operar como un 'apoderamiento' conceptual del lugar y fomentar la comprensión de la construcción del complejo social de significado espacial. Para profundizar en la temática de la geopolítica, su fundamentación, concreción espacio-temporal, conflictividad, su influencia en la configuración del Estado, el papel de las fronteras, la asimetría y el control de las relaciones de intercambio, la manipulación ideológica del territorio y la historia. Pero también en sus mecanismos de transformación, y los fenómenos como la dependencia, el colonialismo y la descolonización. Cf. SÁNCHEZ J., E. (1992). *Geografía política*. Madrid: Síntesis, 224; MÉNDEZ, R. / MOLINERO, F. (1992). *Geografía y Estado. Introducción a la geografía política*. Madrid: Cincel, 187-117. Destaca que la selección y promoción de algunos campos específicos de investigación suele estar en función de los intereses y economía de los países dominantes. Así, podemos observar que existen problemáticas mucho más acuciantes pero no son tratadas, ni se les dedica el menor esfuerzo.

do grupo humano es «sujeto de cultura». No hay, por tanto, un saber universal, verdad absoluta, y la única universalidad posible es precisamente que todo pensamiento tiene su *geocultura* - un *desde dónde* -. En un contexto así, nos encontramos con sujetos en constitución continua - nunca acabados-protagonistas y *gestores* culturales, que deciden desde un núcleo geocultural y existencial, sobre una orientación de la acción en términos éticos. Pueden hacer del mundo distintos paisajes o *campos escriturales* y, no exclusivamente, campos de batalla. El pensador, es un *intelectual orgánico* de esa comunidad, y la propia ciencia no es autónoma, sino un tipo de *gestión cultural*<sup>33</sup>.

La diferencia fundamental entre ambas perspectivas - geopolítica y geocultura -, radica en que mientras la primera, parte de individuos aislados, cosificados y de la *fuerza del poder* para intentar consolidar una *comunidad externa*, que tiende por lo general a mantener las características de lo contractual; la segunda, en cambio, parte del diálogo como único medio para construir una *con-vivencia a través de* los distintos *logos*. Además, busca consolidar una relación *interhumana* vista desde el interior de una *comunidad - interna-* situada al margen de la conciencia - comprendida como *a priori* que parte de la inconsciencia social - y así pretende crear realmente la coherencia del grupo. En suma, una acentúa <la geografía y la *fuerza política*> y la otra <la geografía-el contexto cultural distinto y el imperativo del diálogo>.

Finalmente, se puede afirmar que la expresión el *espacio de la cultura*, se refiere a las primeras configuraciones de ciudades o núcleos urbanos. Estos se dieron cuando los grupos humanos comienzan a asentarse y estabilizarse - el paso del nomadismo al sedentarismo - según su funcionalidad geográfica y estratégica, estructura topográfica y la idea de orden - cultura del espacio -, el cultivo de plantas y la cría de ganado, el desarrollo del comercio y transporte. Con el tiempo algunas de esas ciudades se convirtieron en Imperios «ciudades-Estado». Esto supuso su evolución y creciente complejidad a todos los niveles - económico, político, social, etc.- y se constituyeron en un verdadero *foco creador y transformador* de la cultura.

El hombre civilizado, será pues desde los inicios, el hombre educado en la «*civitas*», que hace posible la civilización (o cultura)<sup>34</sup>. La civilización representa “*la encrucijada y depósito, cruce de ideas, almacén de medios, donde la tendencia primitiva y salvaje del hombre se doma y se aprende cortesía, refinamiento y diálogo*”<sup>35</sup>. Hace posible la libertad, invención, convivencia, especulación, utilidad técnica, desarrollo de una ideología. En fin, una *dinámica de transformación* en sentido amplio, por la cual los pueblos producen por sí mismos y toman elementos de otros, absorben, asimilan, alternan, liman, rechazan y/o adaptan valores, símbolos, signos, ideas, ideales colectivos, individuales. En este sentido, la cultura se forja por la *necesaria* trascendencia de los propios límites, pero también en la competencia con otras ciudades, configurándose así las *fronteras* entre culturas y civilizaciones.

<sup>33</sup> Cf. LANGON, M. *Geocultura*. Boletín de Filosofía: n. 9 (1997-98) 116-127. Para un desarrollo más detallado sobre esa temática, cf. KUSCH, R. (1976). *La geocultura del hombre americano*. Bs. As.: edit. Fernández García Cambello, 158. (Éste autor acuñó el mencionado término de «geocultura»).

<sup>34</sup> La civilización en sentido clásico-humanista se consideró como idéntica a la cultura, designaba *la forma más alta de vida de un pueblo*, esto es, religión, arte, ciencia, etc., entonces fungían como indicadores de formación humana y espiritual, y se concedía la primacía a ciertos valores. Cf. MONTANI, M. (1996). *Filosofía della cultura. Problemi e prospettive*. Roma: Las, Biblioteca di Scienze Religiose, no. 97, 110. Esta idea se prologará de distintas maneras en los planteamientos *comparativos* sobre las culturas. Y para las distintas acepciones de civilización, cf. ABBAGNANO, N. (1995). *Civilización*. En: Diccionario de Filosofía. México: FCE, 171-173; CHIPRA, R. *La cultura come sintesi di storia e di scienza (la cultura come saggezza)*. Incontri Culturali: 12 (1979) n. 1-2, 84-92.

<sup>35</sup> Cf. NIETO CÁNOVAS, C. 1997: 15. Acerca de la etimología «*civilità*» del lat. *civis*, por lo general se asume en un sentido contrapuesto a rural; y en la actualidad se diría del *hombre de la ciudad, refinado y evolucionado* en contrapartida al *forastero, bruto y rústico*, cf. COSTANZO, G. (1988<sup>4</sup>). *La cultura*, in: TOSCANO M. A. (a di cura). *Introduzione alla sociologia*, Milano: Angeli, 489-525.



En la actualidad, los análisis del espacio giran en torno a la noción del «espacio complejo». Se nos presenta como un espacio significativo, que ha de ser reconsiderado y comprendido críticamente a la luz del análisis cultural. Las llamadas «ciudades multiculturales» representan una excelente oportunidad para esto. Rompen, hoy por hoy, nuestros esquemas, desestabilizan y descen-tran teorías de todo tipo. Nos sugieren desorden, una realidad multiforme, heterotópica, dispersa.

## 2.2. EL TIEMPO DE LA CULTURA.

Cada sociedad posee su momento histórico de coordenadas *únicas*, así puede comprenderse y apreciarse mejor la originalidad de sus obras culturales<sup>36</sup>; a lo que cabría añadir su manera de relacionarse y situarse en el espacio y tiempo. Sin embargo, con esta afirmación no se busca negar una posible influencia mutua entre los distintos momentos históricos de las sociedades. Lo que se afirma es el hecho de poder pasar por múltiples y variadas situaciones: crisis, incertidumbre, tranquilidad, predominio de ciertos símbolos, etc. Esto puede ser extensivo al contacto de unas sociedades y/o culturas con otras, así tocaríamos un nivel colectivo, pero igualmente el individual.

Se está considerando como punto de partida el reconocimiento de la «multiplicidad compleja del tiempo» o «multiplicidad de niveles temporales» entre sus consecuencias más notables se encuentran: ninguna dimensión temporal goza de un status privilegiado - superior o más esencial -, porque son *iguales*. La diversidad es irreductible al juego de múltiples dualismos y dualidades - lineal/ circular, reversible/ irreversible, natural/ social, cualitativo/ cuantitativo, puesto que surgen en una tradición occidental que ha optado por segregar el mundo en espacios incompatibles. Con ello se niega un tiempo esencial, en sí, a priori, universal y absoluto. De la misma manera que se cuestiona fundamentalmente que sea un resultado de la evolución de la materia, cósmica o social porque los tiempos no están en clara correspondencia con los estadios materiales o culturales, incluso un mismo nivel temporal puede situarse en distintas fases evolutivas. Por tanto, habría que distinguir tiempos específicos con particularidades propias, con posibilidades de fusión, y a partir de un acuerdo estratégico comenzarían a darse las diferencias<sup>37</sup>.

El análisis sociológico del «patrón del tiempo» cobra relevancia actualmente. Nos introduce en la *organización temporal* de varios dominios de la vida social. Puede abarcar áreas sustantivas como son la religión, la cognición, la ideología, la identidad grupal, el trabajo, etc. Pero puede apuntar también a «contextos culturales distintos» que marcan su particular forma de organización social y de la imagen de mundo, según criterios selectivos propios. Ambas se manifiestan incluso en sus estructuras gramaticales lingüísticas y su aplicación, condensada en lo que podríamos denominar «sentido del tiempo» y, al nivel individual, la «psicología del tiempo».

Toda cultura, de alguna manera, ha *medido* y calendarizado el tiempo. Ya sea partiendo de sus observaciones astronómicas, señalizando sus fiestas y celebraciones religiosas, o bien, mediante la introducción de los primeros relojes mecánicos, una serie criterios políticos destinados a prescribir la legislación del tiempo, con la introducción de grandes innovaciones tecnológicas, etc. Esto se podría visualizar mediante la sugerente tipificación: desde la aparición de los relojes mecánicos -la ciencia todavía no puede datar su aparición exacta - y cuyo origen fue el *interés* por medir el tiempo - no tanto el origen de tal interés- a los «relojes devotos», «relojes lujosos»,

<sup>36</sup> En el estudio clásico sobre las civilizaciones de Toynbee, se afirmaban que los rasgos característicos de las civilizaciones eran los de la «contemporaneidad, multiplicidad e igualdad», cf. MADAULE, J. *Una interpretación biológica y mística de la historia*. Diógenes: n. 13 / 03 (1956) 39-57. Es evidente que la coordenada del tiempo aún no quedaba cuestionada, en comparación con la del espacio que ya se había abierto a la multiplicidad. Aquí la *igualdad* operaba como una fuerza equilibrante.

<sup>37</sup> Para un estudio más preciso de las teorías sobre el tiempo: su centralidad (Giddens), un enfoque innovador y de análisis social (Luhmann) y la teoría temporal radical (Adam), cf. RAMOS TORRE, R. (1997). *La ciencia social en busca del tiempo*. Revista Internacional de Sociología. CSIC, 11-37. (En adelante citado: RIS).

«relojes urbanos», «relojes industriales», «relojes hogareños», «relojes personales» y «relojes universales». Finalmente el tiempo también se vinculó a la periodización histórica. Por lo tanto podemos afirmar que la impronta cultural ha sellado en definitiva la conceptualización y vivencia colectiva e individual de la dimensión temporal<sup>38</sup> y ha evolucionado en sus referentes, y medios específicos de medición<sup>39</sup>. En este sentido G. Gurvitch afirma:

*“Cada clase social, cada grupo particular, cada elemento microsocial, es decir, cada Nosotros, y cada relación con el Otro, en fin, cada estrato en la profundidad de la realidad social - desde la base morfológica hasta la mentalidad colectiva - cada actividad social (mítica, religiosa y mágica, o económica, o técnica, o jurídica, o política, o cognitiva, o moral, o educativa) tiene tendencia a moverse en un tiempo que le es propio. Sin embargo, una sociedad no puede vivir sin intentar unificar la pluralidad de los tiempos sociales”<sup>40</sup>.*

Para intentar encontrar ésta relación, nos propone el siguiente cuadro:

**GRÁFICA: 1**

**TIEMPOS**

**GRUPO SOCIAL**

1) Tiempo de larga duración o <i>ralenti</i>	1) Las clases sociales más inmovilistas, las sociedades Patriarcales.
2) Tiempo de sorpresa. <i>Trompe-l'oeil</i> , o bajo una calma aparente, se preparan crisis bruscas.	2) Las grandes ciudades, 'públicos' políticos, teocracias carismáticas
3) Tiempo de incertidumbre. De ritmo irregular entre la aparición y desaparición de ritmos.	3) Las masas pasivas y grupos no estructurados o en formación..
4) Tiempo cíclico.	4) Las comuniones místicas, sociedades arcaicas ( de creencias religiosas, mitológicas, mágicas).
5) Tiempo retardado ( para su época ).	5) Los grupos cerrados o de difícil acceso: nobles, terratenientes, profesionales y los servicios públicos.
6) Tiempo de alternancia entre retraso y avance.	6) Las comunidades con tendencia al inmovilismo, grupos de actividad económica.
7) Tiempo avanzado (para su época).	7) La clase proletaria y el capitalismo concurrencial.
8)Tiempo explosivo de la creación	8) Las comuniones creadoras.

La comprensión de la correlación «tiempo-grupo social» nos conduce necesariamente a una visión distinta de la historia, de la que comúnmente se nos ha transmitido, concebida como una gran y *única* construcción evolutiva, homogénea y lineal. A la que se integraban *todos* los pueblos. Unos de

<sup>38</sup> Cf. CASTILLO CASTILLO, J. (1997). *La irresistible ascensión de las máquinas del tiempo*. RIS: 39-56. Para una perspectiva internacional de la concepción sobre el tiempo – i.e., Rusia, Países escandinavos, Letonia, España, etc.,- pp. 83-189.

<sup>39</sup> Cf. ZERUBAVEL, E. (1981). *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in social life*. USA: University of Chicago, 201. Un estudio muy revelador acerca de las investigaciones de la relación «cultura-tiempo» a través de distintos contextos culturales; algunos muy específicos, como son los monasterios benedictinos medievales, la época de la revolución francesa, el judaísmo ortodoxo y un hospital moderno. Parte del enfoque cognitivo en conjunción con los valores culturales y mantiene como referencia los comportamientos rutinarios a un nivel microscópico – de las relaciones personales – y a un nivel simbólico -de las relaciones macrosociales -.

<sup>40</sup> GURVITCH, G. (1963<sup>12</sup>). *La multiplicité de temps sociaux*, en: *La Vocation actuelle de la Sociologie*, t. 2, París: PUF: 325; y también, cf. WALLERSTEIN, I. *The invention of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of our Historical Systems, Geography*. Journal of the Geographical Association, LXXIII: n. 4 (1988) 289-297.

ellos destacaban sobre los otros, en general, designados como *primitivos, atrasados* o en *fases más rudimentarias* – aún cuando presentan instituciones sociales y culturales sumamente complejas -. Lo cual condujo a la *creencia* que con el tiempo, por citar algunos pueblos concretos, los hotentotes y australianos aborígenes “*se convertirían en europeos cabales o algo parecido*”. Sin embargo, resulta más adecuado, técnica y económicamente, hablar de *sociedades simples*, y mejor aún, precisar en algunos contextos: *sin escritura* o en *fases preindustriales*. No podemos olvidar tampoco que el punto de comparación establecido para apreciar el «*valor total de cada cultura*» fue en primer lugar su desarrollo tecnológico y hoy es su producción económica. De ahí, se han inferido ¡todo tipo de conclusiones globales sobre ellas!<sup>41</sup>.

El hecho fundamental es pues, que toda sociedad y/o cultura está sujeta al principio de *cro-notipicidad*, ahí radica la universalidad; ésto significa que no viven respectivamente en los mismos tiempos, aunque parecieran contemporáneas, sino que son coexistentes. Poseen *sus* tiempos y *su* manera de vivirlos, analizarlos, interpretarlos, mecanizarlos y desde ahí, en su espacio y tiempo, ha de ser reconocida su aportación *propia*.

Pero también se pueden distinguir momentos de influencia cultural, descritos como poder de acción y reacción, asimilación o rechazo proyectándose con distinto alcance - y escala - en determinados campos. Visible a través de sus individuos, grupos o clases, que se extienden con distinto alcance hacia determinados campos, a través de sus individuos, grupos o clases, colectivos, así como la misma sociedad y/o cultura en sentido amplio. Sin prescindir del hecho, que un *mismo* suelo ha dado cabida al desarrollo de diversidad de razas y culturas.

Lo anterior nos permite hacernos cargo y aceptar, en principio, que *toda* civilización ha tenido su aporte cultural propio, aún cuando no corresponda a mis categorías mentales que interpretan según pautas propias y/o adquiridas. A esto hay que agregar, la misma *memoria histórica*, no es sino un vehículo de incardinación y compromiso con el respectivo grupo social, que ha interiorizado determinados signos o símbolos. Si confrontamos los orígenes históricos de cada cultura, observaremos que hay puntos de convergencia con otras culturas, pero también se manifiesta cómo resuelve y justifica su acción específicamente. No desconocemos la trascendencia y problematicidad que conlleva una afirmación como ésta, principalmente al nivel ético, sin embargo, este no es el sitio para profundizar en ella. En síntesis, pensamos que, las anteriores consideraciones pueden contribuir a iniciar en nosotros un sano *descentramiento*.

### 2.3. LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA.

La antropología se encarga de realizar un estudio biológico de los grupos humanos, su evolución y variabilidad actual<sup>42</sup>, así como las *interacciones* entre los elementos - procesos - de un sistema cultural y biosocial. Cuando alguno altera su forma, estructura o su función pueden ser alteradas las restantes – efecto que se conoce como *pick up stick* -. Simplificando mucho, esta ciencia considera una doble naturaleza humana; biológica y cultural, aunque en la práctica su evolución y límites se confunden. Caracterizada básicamente y de forma muy sintética por el bipedalismo y la capacidad creadora de símbolos. Pero la posesión del mecanismo adaptativo -

<sup>41</sup> Cf. BEATTIE, J. (1993<sup>3</sup>) *Otras culturas: Objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social*. México: FCE, 17.

<sup>42</sup> Dicha «variabilidad» es considerada desde un nivel: molecular, cromosómico, orgánico, funcional, población, taxonómico; factores de variabilidad de los grupos humano: biológicos, culturales, ambientales; enmarcados en su dimensión espacio-temporal. Cf. VALLS, A. (1995<sup>2</sup>). *Introducción a la antropología y fundamentación de la evolución y de la variación biológica del hombre*. Barcelona: Labor, 38-62 («Los principios de la evolución humana»).

cultura - se considera precisamente como el aspecto que singulariza al ser humano y le convierte en el único animal capaz de crear, modificar y transmitir ambientes distintos al natural.

Para nuestra investigación podemos considerar que la aportación más significativa de la antropología es que nos permite comprender de *dónde* y *cómo* surgen en principio las diferencias y la evolución en la especie humana. Por eso, nos da a conocer *de qué* factores dependen, *cuáles* son realmente significativas como determinantes para su desarrollo y adaptación al medio. Pero nunca en el sentido de *pureza* y de ello *superioridad*. En relación con esto, presentamos, de manera concentrada, algunas afirmaciones básicas de carácter antropológico:

- Todos los seres humanos pertenecen a la *misma* especie biológica *Homo sapiens*.
- La especie humana es: «politépica» - es decir, comprende dos o más variedades de razas - y «polimórfica» - es decir, es susceptible de separarse en un determinado número de poblaciones compartiendo rasgos biológicos.
- Taxonómicamente contamos con troncos raciales, razas, subrazas y tipos locales.
- La raza representa “*sólo una etapa intercalar en el proceso de especiación y es el resultado de una diferenciación acusada en el seno de una especie politípica*”<sup>43</sup>. Y no existe limitación conocida de fecundidad entre las razas, ni es cierto, que el matrimonio entre individuos de razas distintas, lleve a un tipo de degradación o desventaja.
- Si lo que se busca para distinguir entre los seres humanos elementos genéticos, nos encontramos con que la posibilidad de formar grupos es pequeña, es decir, *no existe una clara discontinuidad biológica*.

Una distinción y clasificación de la «diversidad racial humana», es prerequisite para comprender la evolución humana, sin embargo, es imposible realizarla a un nivel morfológico de manera tajante, entre otras razones por la complejidad del control genético de los rasgos somatológicos y somatométricos; la importancia de la influencia tan variable de los factores ambientales; a esto se suma que los caracteres clasificatorios se presentan con una *intensidad gradativa continua* entre los grupos humanos que ocupan áreas contiguas y sólo suelen distinguirse con claridad los polos de la variabilidad. Además, normalmente las poblaciones contiguas han sufrido el mestizaje. Finalmente, no existe acuerdo entre qué caracteres o combinaciones son racialmente significativas. Puesto que algunas son simples rasgos descriptivos y, por lo tanto, únicamente reflejan adaptaciones. De ahí, que se hayan tomado como punto de partida: los sistemas de grupos sanguíneos - eritocitarios y el HLA -, las variantes de hemoglobina, las proteínas plasmáticas y las isoenzimas.

De lo anterior, se concluye: hay una *gran variedad de clasificaciones* según diversos criterios de ordenamiento a veces divergentes entre sí – tales como los criterios geográficos, los morfológicos, los osteológicos/ osteométricos, los bioquímicos, los patógenos-. Y toda clasificación es subjetiva, artificial, incompleta, provisional y exige considerar varios caracteres. Por eso, en función de su complejidad, se abandonaron éste tipo de estudios para centrarse exclusivamente en las *causas de la variabilidad*. A esto se agrega que la misma noción de raza ha sido muy cuestionada y, técnicamente, ha caído en desuso, al ser desplazada por la denominación de «subespecie», propuesta por Mettler y Gregg (1969)<sup>44</sup>.

“*Cada población de una especie es una respuesta única de tipo genético-fisiológico a un ambiente local, dentro de una misma región geográfica*”<sup>45</sup>. Si nos referimos a un grupo de po-

<sup>43</sup> VALLS, A. 1995<sup>2</sup>: 506.

<sup>44</sup> Cf. VALLS, A. 1995<sup>2</sup>: 491-517 («Introducción a la Raciología Descriptiva»); BEALS, R. L. / HOJER, H. (1981). *Introducción a la antropología*. Madrid: Aguilar, 812. Principalmente caps. 1-3.

<sup>45</sup> VALLS, A. 1995<sup>2</sup>: 501.

blaciones dentro de una misma región geográfica pueden compartir características comunes pero también en conjunto diferir de otros grupos en ciertos rasgos o en las frecuencias de determinadas variantes genéticas.

Todo esto ha sido expuesto con el fin descentrar y, poco a poco, socavar lo que hay detrás de una visión *alarmista* sobre fenómenos como son la migración, los contactos entre poblaciones y el mestizaje, puesto que han ocurrido normalmente durante toda la historia que conocemos. Y esas mismas fuerzas posibilitaron que los seres humanos de todo el mundo continúen perteneciendo a la misma especie, a pesar de su diseminación, vivencia en grupos pequeños y, a veces, el aislamiento<sup>46</sup>.

Igualmente las variaciones de razas siempre han existido. Es enorme el número de razas existente, los datos conocidos no son suficientes, por ejemplo, en cuanto al origen de algunos grupos raciales, y muchos están aún por ser estudiados y definidos en Asia, África y Suramérica. En consecuencia, tampoco se presentan *suficientes diferencias* que puedan garantizar el reconocimiento de la diversidad racial. Lo cual supone que las relaciones entre los grupos humanos, en general, no pueden ser estudiadas sin que aparezca tarde o temprano la confusión; es más, ésta última es inevitable, aunque se dispusiera de un esquema clasificatorio de elementos, por muy completos y provisionales que pudieran ser. No debemos olvidar que al reconstruir el pasado evolutivo de la especie humana, ésta nos presenta un material fósil fragmentario y desconectado, y aún cuando haya muchos juicios entusiastas y optimistas de algunos especialistas, esa labor es tan difícil como intentar predecir su futuro. Por tanto, cualquier predicción resulta no sólo delicada sino complicada de realizar en tanto que la «evolución humana depende mucho del estado de organización cultural». Esto significa que las diferencias son *fundamentalmente de origen cultural*. Para Lewantin ello implica la posibilidad de construir un futuro individual y colectivo, es una de las *propiedades* más sorprendentes de la biología humana. Autores como Caballi-Sforza mantienen que, tales diferencias podrían desaparecer, en los casos favorables, incluso en una sola generación<sup>47</sup>.

Una preocupación de los intelectuales del pasado fue el temor de que la especie humana se viera inundada por «castas menores fuera de la ley» o si se quiere un «proceso degenerativo de la especie» - cuando nunca existieron grupos totalmente aislados ni razas *puras* -. No obstante se dio la construcción de un discurso científico en función de intereses políticos y económicos muy determinados, para justificar tal situación. Hoy se ve claramente que sus mismas estructuras pueden ser xenófobas y racistas. Por cierto, todavía están bastante difundidas algunas de las implicaciones de esas posturas, basta observar algunos comentarios de la prensa y escuchar algunas opiniones televisadas del común de los ciudadanos y la emergencia de organizaciones abiertamente xenófobas.

Específicamente el campo filosófico, aún domina una mentalidad muy eurocentrada. Con estas observaciones no se niega el fin de un *etnocentrismo*. Ya que reconocemos que hasta cierto punto es algo *normal* y generalizado para todo grupo humano, así como la construcción

---

<sup>46</sup> A partir de la *dirección* emprendida por la evolución humana, se puede afirmar que, la diferenciación *temprana* iniciada entre la gente de los grupos locales, aún cuando está en decadencia continua formando parte de nuestra evolución biológica. Y hoy se incrementan las fuerzas de cohesión genética, la migración y la selección común a través del ambiente y una cultura igual, cf. LEWANTIN, R. C. (1984<sup>2</sup>). *La diversidad humana*. Barcelona: Labor, 162.

<sup>47</sup> ANIORTE, C. Luigi Luca Cavalli-Sforza. «Racista es sinónimo de ignorante». Entrevista, ABC (Suplemento: Blanco y Negro) 06 (1999) 22-24. Éste autor mantiene que la escuela y medios de comunicación han de trabajar en aumentar la tolerancia y la comprensión recíproca. Asimismo hay que denunciar, boicotear - de ser preciso- todas aquellas actividades, iniciativas, negocios, etc., encargados de sembrar la violencia y el racismo.

de una manera de pensar para la que lo propio suele ser considerado como el centro de todo y los otros suelen ser clasificados y valorados según los criterios de ese grupo<sup>48</sup>.

Únicamente queremos destacar que no tiene por qué haber una correlación directa entre mis juicios de los otros y lo que ellos son, máxime si no he entrado en relación interpersonal; además en general reina un gran desconocimiento con respecto a temáticas relacionadas con otras culturas *vivas* que hemos etiquetado muy fácilmente. Asimismo es sano despertar la sospecha de los supuestos comúnmente aceptados - particularmente en ese ámbito- para los que muchas veces no existe una auténtica fundamentación, ni siquiera científica. Y reconocer cómo todo ello provoca un serio problema: el cierre de horizonte mental a todos los niveles de la producción, la situación, la comprensión del mundo de los otros grupos y las culturas. La causa es la obstinada y fuerte ideologización de la diferencia, concebida en términos de inferioridad, desprecio, atraso, demarcación, etc., que es proyectada a todos los campos de la vida, conocimiento e historia humana. Sin embargo, algunas disciplinas, por ejemplo, la etnología cuyo objetivo es el estudio *comparativo*, parte de las diversas diferencialidades culturales - descubiertas etnográficamente - apuntando hacia el descubrimiento de principios que posibiliten su construcción teórica<sup>49</sup>.

Por eso, cuando la filosofía ignora su labor específica, evolución y tópicos, a veces puede mantener ciertas perspectivas y una comprensión demasiado abstracta de la universalidad. No es del todo objetiva al discriminar, renueva ideas o planteamientos superados y desconoce el peso *real* de las diferencias. De ahí, la necesidad de una postura distinta de la filosofía frente a la temática cultural.

Es posible considerar al ser humano como *especie*, y a la par un *sujeto individual* concreto. Así estamos frente a un planteamiento de carácter diferencial. Y parece ser en principio la idea que subyace a la reflexión sobre la identidad y la diferencia. De no ser por algunos planteamientos pretendidamente universalizantes<sup>50</sup>, que desconocen el tipo de interacciones que se dan entre un nivel biológico, ambiental y sociocultural donde radica el origen de algunas de sus diferencias. Ese planteamiento es a la vez la única manera para intentar comprender al hombre como *ser viviente*. Por otro lado, la misma experiencia, a del hombre y los distintos grupos, nos descubre que se ha dado constantemente inscrita *en* y *a través* de una *pluralidad* de culturas y subculturas, interconectadas de modo *diferencial*.

De manera específica las *diferencias culturales* que van desde las que son fácilmente percibidas - i.e., la pigmentación de la piel, la forma del cabello, la dimensión anatómico-corporal, etc.,- o las formas distintas de vida correspondientes a la diversidad de grupos étnicos, siempre han sido

<sup>48</sup> Incluso este «etnocentrismo» está relacionado con el funcionamiento de la formación y mantenimiento del grupo y su competencia con otros grupos. Le Vine y Campbell profundizan en la descripción de W.G. Summer (1906) introducida en *Folkways*, posteriormente reelaborada por las ciencias sociales -«*in-group, out-group, etnocentrismo*», cf. BOILEAU, A. M. (1986). *Etnocentrismo*. En: D.S.: 685-700.

<sup>49</sup> Para C. Lévi Strauss, la etnología es uno de los momentos de la *misma* investigación antropológica y etnográfica. Nos ofrece mediante su método comparativo el intento de plantear un mundo cultural *homologable*, del que por encima de las diferencias puedan surgir principios generales. En cambio, la etnografía mediante la observación participante nos proporciona un estudio del conjunto de las culturas *desde* su singularidad y relatividad. Y la antropología desde sus inicios incorporó el formalismo de la Historia Natural de Linneo y la biología darwiniana, presentándose con su método comparativo como la «ciencia de los hombres *primitivos*». Cf. CALVO BUEZAS, T. (1996). *Etnología*. D.S.: 701-703.

<sup>50</sup> Fijémonos en el sentido biológico, la *especie* se define por las líneas «politépica» y «polimórfica», a un mismo nivel. Es decir, que alude a una constitución diversa en sí misma. A diferencia del planteamiento filosófico metafísico, dual, que tiene problemas para asumir la pluralidad en la unidad. Y cuando emplea el término de *Humanidad*, olvida con frecuencia que no es simplemente una característica concedida previamente al género humano, sino una construcción histórica de los hombres y mujeres -aunque ellas permanecen de forma más invisible -, por medio de las relaciones e interrelaciones en diversas circunstancias, resignificándola continuamente y transmitiéndola de generación en generación.

un factor que despertó inquietud, curiosidad, interrogantes, temor y una buena dosis de imaginación<sup>51</sup>. Seguramente porque en el fondo interrogaban la propia identidad. Estas fueron registradas e interpretadas también de manera diversa, según las particularidades de cada disciplina.

Respecto al tema de las *diferencias*, F. Barth, sostiene que las *diferencias culturales*, responden a la elaboración de una serie de categorías *creadas* para regular la actuación, y son afectadas significativamente por la «interacción», no por su contemplación. Este autor se circunscribe a la relación entre marbetes étnicos y el mantenimiento de la diversidad; él afirma que en circunstancias variables, ciertas orientaciones de valor y categorización cobran un carácter autosuficiente, a veces se ven negadas por la experiencia, y otras no pueden consumarse por la interacción. La idea que subyace a este planteamiento es la *interconexión* entre *status* y conducta. Y agrega, a pesar de que haya una variación objetiva considerable - según la experiencia de las comunidades y las categorizaciones empleadas -, es posible mantener ciertas dicotomías sencillas y reforzar diferencias de conductas estereotipadas. Puesto que los actores se esfuerzan en conservar *definiciones convencionales* de su situación en los encuentros sociales - mediante percepción, sanción y tacto selectivos - y enfrentan también las dificultades para encontrar codificaciones más adecuadas. No obstante, una revisión de sus categorías *sólo* tiene lugar cuando no son suficientemente satisfactorias para poder operar dentro de un dominio considerado pertinente por los actores, y no por el hecho de que sean inadecuadas, o resultaran verdaderas o falsas<sup>52</sup>. Esta explicación es bastante clarificadora y nos sitúa en una postura objetiva para apreciar la operativización social de las diferencias.

Un paso adelante, supone considerar el reconocimiento de la conformación de nuestras sociedades, desde la perspectiva social; esto sería, el caso de contar con una sociedad mayoritaria - o *cultura dominante* - y minorías étnicas. A este respecto hay que acentuar las diferencias culturales, más que surgir del contexto local de organización, proceden de un *contraste cultural* preestablecido en conjunción con el sistema social, igualmente preestablecido, que ha cobrado importancia en la variedad de sus modos.

Ahora bien, también cada cultura, durante el transcurso de su historia, conforma o modela un *estilo* propio de vivir, de situarse y actuar en el mundo, de ver las cosas, sentir, apreciar y valorar, intuir, de funcionamiento racional; algunos hablan incluso de capacidades extrasensoriales y de una forma de somatizar<sup>53</sup>. Este estilo de vivir se cristaliza en una *identidad cultural*, que se va definiendo - puesto que nunca es un proceso cerrado - y se concreta en unas tradiciones,

<sup>51</sup> Para un estudio sobre el origen de la tradición etnográfica en Grecia, referida a las distinciones de caracteres somáticos, la lengua y las costumbres; renovada por los grandes imperios en el siglo XVI mediante una etnología colonial y en la actualidad atravesada de transformaciones significativas. Cf. STANFIELD II, J. H. (1994). *Ethnic Modeling in Qualitative Research*. In: *Handbook of Qualitative Research*. DENZIN N. K. / LINCOLN, Y.S. (eds.). New York: Sage, 175-185. (En adelante citado: H.Q.R.).

<sup>52</sup> Cf. BARTH, F. (comp.). (1979). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, 36-41; STANFIELD II, JOHN H. (1994). H.Q.R.: 175. La *etnicidad* denota una síntesis de elementos biológicos y de ancestralidad ficticia y cultural. Es relativa a la construcción de categorías políticas y culturales. Y es un atributo de mayor universalidad que las de *raza* y *tribu*. Por tanto, todos poseemos etnicidad, aunque íntimamente asociada al *status* y atributos de organización social -clase, género, edad, etnoregionalismo y religión- que son producidos y representados en situaciones históricas específicas.

<sup>53</sup> Si bien existen comportamientos *normales* y *anormales* en el interior de un grupo, la naciente etnopsiquiatría apunta que ni siquiera esos parámetros - de *anormalidad* y *normalidad* - significan lo mismo en los distintos contextos culturales. Significa que nuestra psiquiatría también nace en un contexto cultural concreto y no es aplicable de igual forma a todos. En esa línea destacan los estudios de Erich Fromm, y su crítica a la universalización del planteamiento freudiano sobre el complejo de edipo y electra. Cf. CENCILLO, L. / GARCÍA, J. L. (1976<sup>2</sup>). *Antropología cultural. Factores psíquicos de la cultura*. Parte III. Madrid: Guadiana, 613-638.

costumbres, patrimonios comunes, característicos de cada uno de los grupos humanos, consolidando lazos de integración y cohesión entre los individuos y la sociedad. El problema, según Barth, reside en que «esa identidad queda asociada a un conjunto de normas de valor», específicamente culturales. Concluye distinguiendo circunstancias en las que puede ser expresada con éxito moderado la identidad, sin embargo, afirma la existencia de límites más allá de los cuales, no debería ser conservada, según unas normas básicas de valor, en las que la conducta es *totalmente* inadecuada. Propono considerar como criterio la actuación de los otros y las alternativas abiertas al propio sujeto<sup>54</sup>.

A partir de un nivel más profundo, suele destacarse que *toda* cultura diseña un *núcleo* significativo - de sentido y orientación -. Sobre éste se articulan una serie de códigos y modelos culturales para establecer una *gramática cultural*. Esa gramática se extiende a cada época histórica y al nivel de cada sociedad nacional o local, guardando una relación con una escala de necesidades que irá definiendo el conjunto de recursos, es creadora de medios y productos; así como las formas comunicacionales para hacer frente a situaciones cotidianas de supervivencia y las condiciones adversas<sup>55</sup>.

Por último, se pueden rescatar del marco de la filosofía política, dos planteamientos contrapuestos, relativos a la temática de la identidad y la diferencia que han causado fuerte mella: el de la Ilustración y el del romanticismo alemán. Aunque profundizaremos en la sección correspondiente al <paradigma cultural de la modernidad>, sólo dejo constancia que definieron rutas claves en la investigación sobre ésta temática, acentuando una propuesta de carácter universal o particular respectivamente. Desde entonces las señas de la identidad quedaron asociadas a la categoría de la diferencia, tipificada en: los que resultan ajenos, distantes, excéntricos, fronterizos, bárbaros, extranjeros y extraños<sup>56</sup>, más allá de los propios límites fronterizos, políticos y lingüísticos, pero también presentes en uno mismo (Freud) y proyectados en normas y estructuras sociales coercitivas (Sartre). De ahí, importancia de la continua identificación de lo propio con lo diferente y lo extraño.

El pensamiento postmoderno y su promoción de las denominadas *filosofías de la diferencia* mantienen como presupuesto común un antihegelianismo sistemático y explícito, patente en la «reactivación» de la diferencia, de diversos modos: sustrayéndola a la lógica metafísica de la Identidad y la contradicción, para pensarla *en cuanto* Diferencia (Heidegger), liberando la Diferencia de la Identidad y por tanto, el desfondamiento de lo universal (Deleuze), también a través de la deconstrucción del logocentrismo (Derrida), interpretándola como lo *totalmente otro* - trascendencia - (Lévinas) solo por citar algunos autores<sup>57</sup>. Este planteamiento sobre la diferencia, se halla también en consonancia con los derroteros que han tomado la sociología, la antro-

<sup>54</sup> Cf. BARTH, F. 1976: 31. Pero hay que reconocer la fuerza de ciertas ideas y cosmovisiones. Por ejemplo, la de ser «imagen y semejanza de Dios» extendida hacia el cosmos, macrocosmos y microcosmos, llevó a interpretar un mundo de cosas, animales y el hombre marcados con las 'huellas o señales' de Dios, cuya visión se hizo borrosa a raíz del pecado original, se imponía por tanto redescubrirlo.

<sup>55</sup> Cf. PARKER, C. *Cultura*. Boletín de Filosofía: n. 9 (1997-1998) 96, 108-109. Esa <gramática> según el paradigma filosófico o científico utilizado se denominaría: una conciencia colectiva, visión de mundo, estructura mítica rituales, núcleo ético mítico, *ethos*, etc.

<sup>56</sup> Hoy cobra auge el planteamiento de la *fenomelogía del otro* hasta llegar a la constitución y deconstrucción del sujeto occidental, cf. NIETO CÁNOVAS, C. 1997: 47-64. Para una fundamentación jurídica, histórico-ideológica, a partir de los derechos humanos: AA. VV. (1997). *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Bilbao: Universidad de Deusto, 17-67, 281-337, 345-383, 385-445; SERRANO GÓMEZ, E. *Las figuras del «otro» en la dimensión política. La dimensión moral del conflicto*. Revista Internacional de Filosofía Política: n. 8 (1996) 41-58. (En adelante citado RIPF); SINOR, D. *Los bárbaros*. Revista Diógenes: n. 18/ 06 (1957) 53-68; ZEA, L. (1988). *Discurso de la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 284.

<sup>57</sup> Cf. GÓMEZ PEÑALVEZ, P. (1997). *Diferencia*. En: Diccionario del Pensamiento Contemporáneo. MORENO VILLA, M. (dir.). Madrid: San Pablo, 354-358.



pología, la etnografía, etc., que se han visto en la necesidad de modificar significativamente sus procedimientos de investigación, puesto no pueden dar cuenta suficientemente del sujeto *multi-cultural* y, paralelamente, subrayan las influencias determinantes en el investigador - de factores como su historia personal, género, clase social, raza, etnicidad - y por tanto, su proyección en la investigación emprendida<sup>58</sup>.

Todo lo mencionado nos hace pensar que crecemos en la conciencia sobre el papel vital y teórico que desempeña la *diferencia*, no sin la presencia de una serie de contradicciones. Entre, por ejemplo, que algunos sectores de la población todavía son deudores de cierto tipo de mentalidades todavía muy discriminatoria, pero también se nos revela una tensión y una mayor sensibilidad por alcanzar cotas más altas de igualdad y justicia para todos.

#### 2.4. LAS FRONTERAS.

Las sociedades postmodernas tienden a desdibujar las «fronteras tradicionales», donde se asentaron las denominadas *grandes* culturas de la humanidad, pero incluso las fronteras de otro carácter – de la identidad, sexualidad, etc.–, como tendremos oportunidad de verificar en el tercer capítulo de nuestra investigación. La cuestión que nos planteamos aquí es si esto pone realmente en peligro las identidades étnicas, como suele argumentarse para justificar y reforzar la existencia de «ciertas fronteras», y en el fondo, desplazar la atención de un sistema político de dominación cultural y *nuevas formas de colonización*; o si por el contrario, el contexto mundial actual revela la incapacidad de asumir la nueva conformación de la realidad y teorizarla, según sus tradicionales categorías filosóficas, políticas, sociales, etc., que respondían más bien a un planteamiento de la realidad humana homogénea.

Conviene en primer lugar preguntarnos cuál es el origen de las fronteras<sup>59</sup>, para poder identificar enseguida su operatividad en diversos niveles y escalas, ya sea relacionales, funcionales o político ideológicas.

Desde la perspectiva política, la delimitación del espacio – territorio – o el establecimiento de límites –barreras artificiales sociales- permitió con respecto a los territorios circundantes, restringir o impedir – prohibir – la movilidad y con ello, controlar una serie de actuaciones. De manera que sólo se podía acceder a ellos o relacionarse cumpliendo determinados requisitos. Sin embargo, también, al interior del espacio dividido, se pretendió conformar un espacio homogéneo, articulador de ciertos factores – leyes, lenguas, comportamientos-. Así como la definición de sus límites territoriales. En general de acuerdo a los criterios de la división: física, política, religiosa, económica, ideológica-cultural, etc. Todo eso vuelve más complejo el estudio

<sup>58</sup> Cf. DENZIN, N. K. / LINCOLN, Y. S. (eds.). (1994). «Introduction. Entering the Field of Qualitative Research», in: H.Q.R.: 1-17.

<sup>59</sup> El término «frontera» del lat. *frons*, significa 'la frente, parte delantera, frente' (*forehead, brow, front*); en el paso del lat. al Francés antiguo y de ahí, al inglés denotó 'las marchas o bordes de un país' (*the marches or borders of a country*). Era un margen o límite ocupado por personas humanas a ambos lados. En esa acepción nada sugería una confrontación de las personas por la desocupación, salvajismo, o un menor estado de civilización. En 1755, el inglés S. Johnson definió la frontera como (*the marches; the limit; the border: properly that which terminates not at the sea, but fronts of another country*); esa fue la definición prevalente hasta el siglo XIX, cuando se enfatizó la parte *colindante* de una nación con otra y posteriormente, *la porción de un país situado entre lo civilizado y una región variable o no establecida*. Entonces contrastaron enormemente las definiciones entre los europeos y americanos. Turner menciona que en el sentido europeo la frontera se extiende semejante a *una línea fronteriza fortificada que corre entre densas poblaciones*. Mientras que en América la división se estableció entre *lo civilizado – colonización – y la tierra libre*. Cf. NELSON LIMERICK, P. (1995). *Frontier*. In: *A Companion to American Thought*. R., WIGHTMAN FOX, R. / KLUPPENBERG, J. T. (eds.). USA (1995) / U. K. (1998): Blackwell Publishers, 225-259.

del espacio concreto, sometido a diversos grados de influencias según las correspondientes divisiones, jerarquizaciones, motivaciones e intereses variados extensivos a todas las escalas, que abarcan desde el habitat familiar, el local, el interregional y el mundial enmarcados en un proceso histórico. Y puede significar e implicar una serie de cuestiones citemos sólo algunas de ellas.

Primero la experiencia del paso tiempo en un territorio, así como la sucesión *diversos* modelos sociales –cambio socio-histórico – en continua readaptación a cada momento, definiendo y redefiniendo sus necesidades. Esto puede nos resulta familiar ya que comunmente solemos asociar que, cualquier cambio social significativo, viene acompañado de una reestructuración espacial.

Segundo el saber y destreza del hombre para asumir y recrear la multiplicidad de valores, normas, formas, significados, etc., como signo de su capacidad de adaptación a circunstancias variadas y aún de conflicto, por ser antagónicas entre sí. Vinculado a esto, hay que reconocer la transmisión de esa multiplicidad de valores, normas, etc., se llevó a cabo mediante las instituciones socializadoras de acuerdo a los parámetros marcados por la cultura *dominante*, que por lo general fueron impuestos. Pero al no ser la única cultura existente, se originaron una serie de conflictos entre los diversos grupos.

Tercero las nuevas tecnologías permiten alcanzar una extensión que se propaga al dominio aéreo e interplanetario, en ese sentido, asistimos a su máxima potenciación, que incorpora una nueva dimensión: el espacio virtual.

Así la dinámica descrita ha sido: el paso de un espacio geográfico – o superficie terrestre, marítima aérea-, como condición específica de posibilidad para que pudieran darse y materializarse las relaciones sociales, económicas, políticas e ideológico-culturales, se convirtió –una vez que se lograron dominar sus leyes, se desarrolló una capacidad de intervención sobre él y pudo ser aprovecharlo en beneficio propio – en un ámbito de dominación de las relaciones con los *otros*, y de ahí, se extendió hacia el producto de su trabajo. Por tanto, parte de su progresiva articulación y demitación espacial, no es sino un «reflejo del poder y su articulación» según los medios con los que se cuenta y los fines perseguidos.

Pero a su vez también en ese haber ‘ganado’ espacio – hay que distinguir un dominio material del dominio de influencia -, refuerza y brinda coherencia según sus nuevos objetivos. Esto se verifica en todas las escalas, desde los grupos sociales como el paso hacia el *colonialismo*, *imperialismo* y *neocolonialismo*<sup>60</sup>. Pensemos también donde se suelen localizar las fuerzas de decisión y la organización espacial, de las que se derivan los procesos de la organización territorial según sus objetivos, y como suelen ser el centro de ataque primordial en situaciones de conflicto.

Podemos realizar otra lectura distinta interrelacionando el problema de los *límites* y la identidad. Barth, sostiene que los límites étnicos (a) “*persisten a pesar del tránsito personal a través de ellos*”; es decir, este tipo de distinciones *no* depende de factores como la ausencia de movilidad, el contacto o la información, sino que más bien se consolidan mediante procesos sociales de *exclusión e incorporación* y (b) se ha demostrado que “*ciertas relaciones sociales estables, persistentes – importantes -, se mantienen por encima de tales límites; aún más, están basadas precisamente en el status étnico*”. Lo cual nos indica que las distinciones no dependen de la ausencia de interacción y acepta-

---

<sup>60</sup> Téngase en cuenta que todo proceso colonial de un territorio, se inicia por la desestructuración espacial de la sociedad anterior y su reestructuración de acuerdo con el modelo social colonizador. En el siglo XX el colonialismo, como dominio físico-militar de territorios, ha sido sustituido progresivamente por el neocolonialismo, como forma de <influencia-dependencia>, sin necesidad del *dominio físico militar*. Y ha sido desplazada la hegemonía colonial británica del siglo XIX por el imperialismo norteamericano. Éste impone unos vínculos de [dominio-dependencia económica y política], a los otros estados que aparecen como independientes. Así los vínculos de [poder-obediencia] quedan garantizados a través de otros mecanismos y se reservan la intervención territorial militar únicamente si fallan los mecanismos de obediencia económica-política.

ción sociales; ni siquiera son liquidadas por el cambio y la aculturación, porque son el *fundamento* sobre el cual se constituyen los sistemas sociales que las contienen, y por lo tanto, pueden persistir *a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia*<sup>61</sup>.

La propuesta de fondo es desplazar nuestra atención de la suposición, hoy altamente reforzada, de que la persistencia de los límites se origina en el *aislamiento* e implica como características principales: la diferencia racial, la diferencia cultural, el separatismo social, las barreras del lenguaje, una enemistad organizada o espontánea. Puesto que ese enfoque, no sólo reduce el número de factores para explicar la diversidad cultural, sino que lleva a apoyar la idea de un desarrollo social y cultural en aislamiento, insertado básicamente en una historia de adaptación fundada en la invención y adopción selectiva. Aunque esa teoría es útil para realizar cierto tipo de descripciones, no se ajusta a la del *origen común* que es considerada como la más aceptable; y únicamente refutada por determinadas experiencias culturales muy puntuales – como sería el caso de algunas culturas asentadas en las islas pelágicas que se desarrollaron realmente en aislamiento–.

En consecuencia, conforme a todo lo mencionado, ganaríamos más de asumir el hecho de «compartir una cultura común», entendida principalmente como una *implicación* o *resultado*, y no como una característica primaria. Además de esa manera en general se identifican los grupos étnicos por sus *características morfológicas*. Y esto prejuzga la investigación bajo un doble aspecto:

- En referencia a la *naturaleza de la continuidad* de las unidades étnicas; lo cual orientará el estudio, como se ha hecho tradicionalmente, al área de la región y cultura, omitiendo las categorías y los prejuicios de los actores. Por eso, las diferencias pasaron a ser simplemente diferencias de un inventario de rasgos. Y los estudios se concentraron en las culturas y no en su *organización étnica*. En consecuencia, la dinámica de relación tendía a ser descrita en términos exclusivos de *aculturación*. Por tanto, ya que la procedencia del ensamblaje de los rasgos culturales es diferente, se convierte en una exigencia la intervención de la «etnohistoria» – caracterizada por la realización de una crónica del acrecentamiento y cambios culturales. El resultado sumariamente, fue la pérdida o difuminación de la *unidad étnica*, que precisamente se intentaba describir. Además de que ni siquiera existe una clara paridad e interconexión entre *grupo étnico* y *cultural*.
- En referencia al *locus* de los factores que determinan la forma de las diferencias. Esto significa que, los *rasgos culturales* son clasificados teniendo en cuenta los efectos de la ecología – historia de adaptación al medio – pero se olvida que reflejan también las circunstancias externas – no ecológicas – a las cuales se debieron adaptar los actores y conforme a una tradición cultural subsistente a la base. Por tanto, no debíamos confundir la procedencia de origen diverso y la de los efectos, según cada uno de los casos.

Así, el problema central radica en no considerar los grupos étnicos como un *tipo de organización social*, cuyo rasgo principal lo constituye la característica de «*la auto-adscripción y adscripción por otros*», con fines de interacción y formación de grupos. De asumir esas categorías dejaríamos de fijarnos en una *suma de diferencias objetivas*, que no son más que un indicador y,

---

<sup>61</sup> BARTH, F. 1976: 9-10. Se parte de la noción de *grupo étnico* (Narroll, 1964) para designar una comunidad que se autoperpetúa biológicamente, comparte valores culturales fundamentales, integra un campo de comunicación e interacción y cuenta con miembros que se identifican entre sí y son identificados por otros. No es distante de la concepción tradicional: [una raza= cultura= un lenguaje= una sociedad= una unidad] que rechaza o discrimina a otras (p.11). Esa obra presenta varios ensayos relativos a la temática sobre grupos étnicos y su interdependencia y las variaciones en sus relaciones étnicas e interétnicas, evolución y cambio, límites culturales, así como los factores determinantes economía, la identidad como estigma social, estabilidad, etc.

sin embargo, exageran las diferencias. Y podríamos entonces atender aquellas diferencias *significativas* para los miembros de un grupo étnico determinado.

Como contraprueba de esto último, la misma constitución de los *contenidos culturales*, que pueden pertenecer a dos órdenes: señales o signos manifiestos y orientaciones de valores. Esto impide que puedan ser inferidos mediante una lista descriptiva de rasgos o diferencias culturales, y ni siquiera a partir de algunos principios básicos, podríamos saber cuáles son acentuados y considerados importantes por los miembros para su organización. Por tanto, las categorías étnicas sólo pueden ser útiles en cuanto nos ofrecen una especie de *recipiente organizacional*, para introducir un contenido en diversas proporciones y formas, según los sistemas socioculturales diversos. Y éstos contenidos podrían penetrar toda la vida social o simplemente ser pertinentes para algunos aspectos suyos relacionados con ciertos sectores, incluso, podrían ser admitidos como fundamentales en relación a la conducta humana, sin embargo, nada nos dice que eso tenga que ser así.

Por eso las categorías de *adscripción y exclusividad*, nos permiten seguir la pista de la naturaleza de continuidad de las unidades étnicas, que dependen de la conservación de un límite. Si bien, ese límite puede estar señalado por los aspectos culturales, nada impide que pueda cambiar al igual que se pueden transformar las características culturales de los miembros, incluso su misma organización. Y la subsistencia de la dicotomía entre *miembros y extraños*, nos permite investigar la identidad cultural<sup>62</sup> o la *forma* y el *contenido* culturales en modificación. Por lo tanto, cuando nos enfrentamos a la misma dicotomía de otro grupo étnico, de entrada, estaríamos asumiendo el *reconocimiento de las limitaciones* para poder alcanzar un entendimiento recíproco. Ya sea de criterios para valorar, de conducta y hasta restricciones acerca de la posible interacción, que conllevan la exigencia de un acuerdo común e interés. A lo anterior se suma que sólo los factores socialmente importantes son considerados como diagnóstico de los miembros pertenecientes a un grupo.

Por tanto, ésta propuesta apunta a centrarse en el estudio del *límite* étnico, definido por el grupo – por eso límite social y su concomitante territorial –. Analizando los medios por los cuales se conservan, y se incorporan definitivamente mediante su expresión y ratificación continúa. Puesto que esos límites son los que canalizan la vida social y la organización de las relaciones sociales y la conducta<sup>63</sup>.

Por último, una *forma final* del mantenimiento de límites en función de la persistencia de unidades culturales es la prescripción existente al interior de esos límites, acerca de las situaciones de contacto social entre individuos pertenecientes a diferentes culturas. Aquí subyace la idea de la comprensión de las <relaciones interétnicas> como conjunto de reglas que regulan los encuentros sociales interétnicos. Éstas permiten la articulación en ciertos dominios de la actividad, y la existencia de sanciones que prohíben la interacción con otros sectores, de manera que puedan *aislarse* ciertos segmentos de la cultura de confrontaciones o modificaciones posibles. Pero también está abierta al contacto con otras personas pertenecientes a distintas culturas que interactúan. Por consiguiente, así ir siendo reducidas las diferencias, ya que ésta – interacción- *requiere y genera* una congruencia de códigos y valores – similitud o comunidad de cultura<sup>64</sup>.

Resumiendo la persistencia de grupos étnicos en contacto, no supone únicamente considerar *criterios y señales de identificación*, sino también de *interacción*, y éstos últimos han de permi-

<sup>62</sup> Si partimos de que la identificación de alguien como miembro de un grupo supone la <coparticipación de criterios y de juicio>, entonces, el supuesto fundamental es saber que *jugamos el mismo juego*. Lo cual permite la diversificación y expansión social hacia todos los sectores y dominios de actividad.

<sup>63</sup> BARTH, F. 1976: 17.

<sup>64</sup> BARTH, F. 1976: 17-18.

tir las *diferencias culturales*. De ahí, la importancia de prestar más atención a una serie de articulaciones y separaciones variadas y a la diversidad de sistemas *poliétnicos* que esto implica. Así como su aplicación tanto a la *identidad étnica* – constreñida respecto a la realización de ciertas funciones- como a los miembros integrantes de un grupo étnico - en cuanto tienen la posibilidad de escoger la realización de diferentes transacciones, siempre y cuando permanezcan superpuestas a todo otro status que posean-.

Además, sería preciso señalar que hay una *crisis general* en todas las disciplinas, particularmente visible por el abandono de «paradigmas dominantes»; y que al agotarse las alianzas establecidas entre ellas, también emergen nuevas realidades que no alcanzan a ser planteadas teóricamente entre otras razones por los cambios acelerados, la insuficiencia de las categorías –tradicional- para afrontarlas y porque sus referentes han sido *descentrados*. De ahí que, se pueda decir que los tres <retos> dominantes de nuestra realidad sean: el desbordamiento de las fronteras, el cruce de paradigmas y la multiplicidad compleja. Lo cual, nos sugiere entre otras cosas, la necesidad de replantear nuestros paradigmas de conocimiento, y esto afecta también al ámbito filosófico.

### 3. PARADIGMA LINGÜÍSTICO «FUNDANTE».

Una incursión en el campo lingüístico, también puede proveernos de elementos importantes para acceder a la comprensión de la noción de cultura. Nos permitirá advertir la continuidad de ciertas de sus significaciones más importantes y los giros radicales. Pero conviene primero observar el *campo semántico* en el que se inscribe la voz cultura, a partir de distintas fuentes<sup>65</sup>: [cultedad, culteranismo, cultería, culterano, cultismo, cultivación, cultivador, cultivar, cultivo, culto –divino, religioso, supersticioso -, culto, cultor, cultural, *cultura*, cultural, cultivar, culturismo, culturizar, culturismo]. Éste nos permitirá comprender mejor su itinerario, las correlaciones subyacentes y sus cambios de contenido, los cuales nos remiten en conjunto a sus orígenes, y todo tipo de transformaciones imposibles de aislar de una evolución material, ideológica y social, así como de una cierta jerarquización. Todos estos aspectos nos llevan a interrogarnos sobre la legitimidad de autonomizar una palabra de su campo semántico.

La evolución de un término, puede obedecer a múltiples facetas: tanto las lógicas, como las lingüísticas, casualidades de uso, influencias extranjeras, el desarrollo del pensamiento, etc. Podemos incluso descubrir una transformación continua con ritmo variable y categorizar algunos de ellos como todo un «signo». Sin duda, veremos que el término *cultura* encaja perfectamente con tal afirmación, en el pleno sentido de la palabra. Basta que consideremos el gran número de definiciones que posee y el número de ciencias que se interesan por ella, asimismo su itinerario en el que asume significados provisionales y, otras veces, diríamos se encuentra en tránsito hacia nuevos sentidos. Siempre abierta a múltiples interpretaciones.

Para su estudio podríamos situarnos desde dos ópticas fundamentales que en líneas muy generales serían: la histórica, que privilegia ciertas ideas y, por tanto, en ella las transformaciones

<sup>65</sup> Fundamentalmente de obras en castellano: cf. COROMINAS, J. (1980). *Cultura*. En: Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana, v. I, Madrid: Gredos, 980; ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA EURO-AMERICANA. (1993). s.v. *Cultura*, t.XVI, Barcelona: Hijos de J. Espasa Editores, 1105-1106; CASARES, J. (1979). *Cultura*. En: Diccionario Ideológico de la Lengua Española. Barcelona: Gustavo Gil, 244-245; REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1984<sup>20</sup>). s.v. *Cultura*. En: Diccionario de la Lengua Española, t. I, España: Espasa Calpe, 415-416. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (1990). s.v. *Cultura*. En: Diccionario de Autoridades, v. I, Madrid, Gredos, 699-700 (edic. facsímil). DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO LABOR. (1996). s.v. *Cultura*. t. II, Barcelona: Labor, 784-785; ALONSO, M. (1982<sup>3</sup>). *Cultura*. En: Enciclopedia del Idioma. Madrid: Aguilar, 1306. NUEVA ENCICLOPEDIA LAROUSSE. (1984<sup>3</sup>) s.v. *Cultura*, v. 5, Barcelona-Madrid: Planeta, 2527-2528.

semánticas son reveladoras de esa evolución ideológica en interdependencia con fenómenos de índole social, política, económico, cultural. Pero sería útil igualmente contar con la óptica lingüística, que subraya propiamente sus cambios fonéticos, gráficos, semánticos, etc., en diversas lenguas - y bajo el estructuralismo se articula a un sistema -. En cualquiera de los casos, el fin que se persigue es llegar a una interpretación general, intentando la combinación de ambos enfoques; de modo que podamos conocer algunas de sus transformaciones lingüísticas importantes en conjunción con el acceso a la ideas dominantes del entorno circundante.

Así pues, si nos remontamos al uso antiguo de “*cultura*”, el término procede del latín, del verbo *colere* (*excolere, percolere, recolere, cultus*), que significa cultivar; aplicado a *tierras cultivadas*, constituyendo así su significado primario. De la misma raíz se deriva “*incola*”, es decir, habitante; derivado de “*incolere*” que significa habitar. No olvidemos que en la antigüedad el trabajo de los campos era la actividad característica de una población residente, de forma estable en un territorio, por contraposición a las civilizaciones nómadas.

La palabra cultura posee una misma raíz en casi todas las lenguas occidentales y encierra una serie de significados<sup>66</sup>. Observemos sólo algunas de aquellas más familiares a nosotros, en las que la palabra cultura se expresó como: *culture* en francés, *culture* en inglés, *Kultur* en alemán, *cultura* en italiano. Si recurriésemos al portugués, sueco, noruego, danés, ruso y otras lenguas eslavas, sucede lo mismo. Un dato curioso es que esta palabra no la encontramos en casi ninguna de las numerosas lenguas tribales – correspondientes a los pueblos cazadores y pastoriles - de la mayor parte del mundo. La razón de ello, puede ser que expresa un concepto que en sus orígenes se desarrolló entre los pueblos agricultores. Estos mismos después la utilizaron no sólo para referirse a la “*madre tierra*” sino que la extendieron a sus hijos, en el sentido del *cultivo* que alimenta y hace florecer las facultades humanas<sup>67</sup>.

Acorde con esto último, el término latino *cultura animi* (cultivo del alma), empleado por Cicerón y Horacio en la metáfora: «como una tierra, ampliamente buena, con un particular tratamiento no produce una vegetación desordenada y poco útil, así el espíritu no da y produce lo que le es propio si no es oportunamente ejercitado»<sup>68</sup>; así se pretende comparar el espíritu del *hombre rudo* con un campo *sin cultivar* y la *educación* con el *cultivo del campo*. Más tarde, entre los escritores italianos del Renacimiento la expresión utilizada fue la de: “*coltura*”.

El término griego que más se aproxima a cultura es: *παιδεία* (Paideia). Ésta significa para nosotros educación, aunque la noción de “*cultura*” se refiere principalmente, no sólo a su sentido intelectual, sino moral y físico. Pero cabe agregar que en sus orígenes tales distinciones apenas eran acentuadas.

Se observa que tanto en el caso latino como el griego, la «cultura» es principalmente una *propiedad interior* característica de la personalidad, y hace referencia a un *crecimiento progresivo* -cultivación o humanización -. Es pues, una invitación a “cuidar” el espíritu y el alma para extender las propias predisposiciones y capacidades e implica su adquisición y desarrollo gradual. Como se ve, posee un sentido predominantemente subjetivo. Después se desarrollará la formulación “*cultus vitae*”, denotando la estructuración práctica de la naturaleza por obra del hombre en una línea

<sup>66</sup> En la Modernidad significó algo muy distinto para los ingleses, los franceses y los alemanes, sirviendo para distinguir e identificar tanto sus diferencias o “superioridades”, como sus aspectos sociales y nacionales; dado que estas naciones entraban en un período de afirmación, expresión del inicio de una fuerte tendencia etnocentrista.

<sup>67</sup> MONTANI, M. 1996: 35.

<sup>68</sup> MATHIEU, V. (1967<sup>2</sup>). *Cultura*. En: Enciclopedia Filosófica 2, Conrad-Martius-Gaunilone, Italia: G.C. Sansoni Editores, 208-210.

objetiva. F.X. von Baader (1813) sintetizó ambos aspectos - plasmación de la propia personalidad y de la naturaleza- en su noción: «*Lebenspflege*» - cuidado de la vida -.Así deja de significar únicamente el simple perfeccionamiento de posibilidades exteriores a la existencia, y lo introduce en el campo de la civilización.

#### 4. PARADIGMA LINGÜÍSTICO «CONTEXTUAL».

Este paradigma nos remite al sentido de la voz cultura en distintos contextos de expresión. Si nos remitiéramos, por ejemplo, a un estudio detallado del contexto francés, inglés, alemán y castellano, podríamos captar algunos paralelismos pero también sus bifurcaciones, superposiciones y con ello sus particulares delimitaciones; en conjunto nos da una idea de cómo se está viviendo la *experiencia cultural*.

Nosotros retomaremos básicamente el marco del contexto francés y el alemán, porque ambos pueden darnos una visión general del proceso de evolución del término *cultura*. Según varios autores, Francia puede ser considerada como la creadora y difusora del término “*culture*” (cultura) y el de “*civilisation*”(civilización) íntimamente vinculado a ella<sup>69</sup>. Por eso constituye en una referencia básica de encuadre. En el contexto alemán, el término *Kultur*, además, de haberse constituido en su *polaridad*, influyó durante un tiempo en la lengua francesa, en el inglés y el castellano. Y tuvo importantes repercusiones en el planteamiento filosófico y antropológico.

A esto se suma que, el proceso de evolución del término *cultura* en el marco francés es equivalente al de la lengua inglesa, donde coinciden algunas de sus expresiones, y asumiendo igualmente el sentido de culto<sup>70</sup>. Existen también puntos de convergencia con la lengua castellana. En ésta la palabra *cultura* fue asumida en su acepción referida a <culto religioso> (1480) y después adquirió el sentido de *acción y actuación* humana, engendrando asimismo nuevos vocablos<sup>71</sup>.

Más adelante profundizaremos en la significación de la *cultura* en el contexto latinoamericano, que hoy se aproxima más a la noción original latina, aunque también en él se entremezcla la línea ilustrada francesa y la romántica alemana<sup>72</sup>. No nos es indiferente ésta temática. Ya

<sup>69</sup> Cf. BENETON, P. (1975). *Histoire de mots culture et civilisation*. París: Presses de la Fondation National des Sciences Politiques, 23-24; NOUVEAU PETIT LE ROBERT. *DICIONAIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE I*. (1993). s.v. *Culture*, Montreal: Dictionnaires Le- Robert- París, 524-525. (En adelante citado N.V.P.F.); HENRIOT, P. (1990) *Culture*. En: Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophiques París: PUF, 535-537.

<sup>70</sup> La palabra “*culture*” remite también a su origen latino; las expresiones inglesas que coinciden con las francesas son “*piece of tilled land*” y “*cultivation*” (XV); y asumen *cult* (culto) religioso. Predomina el vocablo “*cultivating of mind, manners*” (XVI) y “*intellectual training and refinement*” (XIX). Cf. THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY. (1932). art. *Culture*, v.III; THE OXFORD DICTIONARY OF ENGLISH ETYMOLOGY (1966). s.v. *Culture*, Great Britain: ed. C.T. Onions, 234-235; THE SHORTER OXFORD ENGLISH DICTIONARY ON HISTORICAL PRINCIPLES. (1973). s.v. *Culture*. v. 1, Prepared by William Little, H. W. Fowler and Jessie Courson. Great Britain: Oxford University Press, 470-471; WEBSTER’S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY (1986). s.v. *Culture*. Encyclopaedia Britannica, v. I, U.S.A.: Merriam-Webster, 552-553.

<sup>71</sup> Aparece explícitamente en Fray Luis de León (1583-1585), luego, varios autores la emplearon en sus demás acepciones Dámaso Alonso, Quevedo, Lope de Vega, etc.; otras referencias datan del siglo XVII cuando su sentido metafórico es empleado como un tipo de lenguaje, de los que hablan o escriben con estilo *cultivado* – cultos -; y sirvió de bandera a las polémicas estilísticas y literarias entre el gongorismo y sus adversarios. En el siglo XIX se asumió el sentido alemán de <*Kultur*>. Y con Ortega y Gasset (1933) bajo la tradición humanista e influencia alemana se asumió el sentido vitalista. Cf. COROMINAS, J. 1954: 980.

<sup>72</sup> Aquí la palabra clave que abre el acceso a los estudios culturales es: *inculturación*. Cf. SUESS, P. (1990) *Inculturación*, en: *Mysterium Liberationis*. ELLACURÍA, I. / SOBRINO, J. (eds.), v. III, 383-390; REMOLINA, G. *Problemática de la evangelización de la cultura*. Stromata: 41 (1985) 233-237; SCANONNE, J. C. *Pastoral de la cultura hoy en América Latina*. Stromata: 41 (1985) 363-368; MORENO REJÓN, F. *Antecedentes históricos de la teología política y de la liberación en América Latina*. Moralia: núms. 31-32 (1986) 509-521; GÓMEZ

que representa el caso concreto de una cultura que, en parte, se vió obligada a explicitarse y justificar su status como *sujeto cultural*, a partir de un paradigma de cultura, ajeno a ella y sumamente estrecho; ya que en principio negaba determinadas *formas* culturales porqué no se ceñían a sus cánones previamente establecidos. Si pensamos en otro tipo de culturas que apenas tuvieron contacto con aquellas dominantes, y en las que ni siquiera aparece el término *cultura*, parece ser muy difícil poder establecer no sólo su proceso evolutivo, sino incluso, encontrar reminiscencias de la dominancia de aquellas, que pudieran ser captadas en su cosmovisión, sus sabidurías y modos de conocimiento, sus formas de interpretar la experiencia religiosa, etc. Sin embargo, de ello no se sigue, como afirma la antropología, su negación como *sujetos de cultura*.

Aunque la voz *cultura*, hunde sus raíces en el término latino, se puede decir que tal acepción nació propiamente en Francia a fines del siglo XIII. Durante el período medieval se empleaba juntamente con sus términos próximos: [*coture, colture, cultivage, cultivement, cultivoison*] pero sobre todo <*coture*>, que fue el más usual, cuyo origen data del siglo XII y significaba el *cultivo de la tierra*; esto es, el conjunto de operaciones propias para sembrar en el suelo los vegetales útiles al hombre - agricultura - y se aplicó también al *cuidado* de los animales domésticos. De ello se desprenden las siguientes expresiones: “*cultura de un campo ó de un vergel*”, su explotación: “*trabajo de cultura*” (agrícola), “*poner una tierra en cultivo*”. Y se habló de “*países de pequeña, mediana y gran cultura, así como de cultura familiar*”. La persona que cultiva la tierra y la explota era conocida como el “*cultivateur*”-trice (1360)<sup>73</sup>.

Hasta aquí lo más usual fue hablar de un pedazo de “*tierra cultivada*” y del “*culto religioso*”. Pero éste último sentido cayó en desuso en el siglo XVI, mientras que, el primero evolucionó, de un *estado* de tierra cultivada a la *acción* propiamente de cultivar, así parece retornar al sentido latino original pero se proyecta en una nueva evolución metafórica.

Pero en 1549 J. Du Bellay se refiere a la acepción de la “*cultura de la lengua*” en su obra *Défense et illustration de la langue française*. Y. W. von Wartburg en el *Französisches Etymologisches Wörterbuch* sitúa la aparición del sentido figurado de cultura en 1550<sup>74</sup>, que evoluciona al término “*culture*”, para mentar el desarrollo de ciertas facultades del espíritu a través de los ejercicios intelectuales apropiados. De ahí por extensión, al conjunto de conocimientos adquiridos que permiten desarrollar el sentido crítico, el bien y el juicio; con una clara referencia al conocimiento, la educación, formación, instrucción. Precisamente, el “*saber*” y la “*erudición*” se convertirían en los referentes clave para interpretar la voz *cultura*, dando origen a un gran número de expresiones nuevas: “*Una vasta y sólida cultura*” (cultivado), “*cultura libresco*” (erudición), “*acceso a la cultura*”, “*un espíritu sin cultura* (de un dominio particular). Y también fue utilizada en referencia a las humanidades aquí podemos citar: “*cultura filosófica, literaria, científica, artística, cultura clásica*”.

Aunque a mediados del siglo XVII, se conocía el sentido figurado de cultura, y ya circulaba en el vocabulario corriente, sin embargo su uso novedoso fue ignorado por algunos lingüistas y lexicógrafos. Varios diccionarios más importantes de la época ni siquiera lo mencionan, y aún se remiten a la noción de cultura en sentido agrícola. Esto nos permite dudar si aún no se com-

---

MARTÍNEZ, J. L. (1995). *Pensamiento de la liberación*. Madrid: Ege ediciones, 232. SCHREITER, R. J. *Faith and Cultures: Challenges to World Church*. Theological Studies: n. 50 (1989) 744-760.

<sup>73</sup> Cf. BENETON, P. 1975: 23-24.

<sup>74</sup> Cf. BENETON, P. 1975: 24, donde también alude a varios diccionarios de la época y las constantes e irregularidades que presentan. Entre ellas que, fue en el año de 1510 el paso hacia el término <*culture*>, cf. NOUVEAU PETIT LE ROBERT. *DICIONNAIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE I*. (1993) s.v. *culture*. En: N.V.P.F., 525



prendía la cultura en otro sentido que no fuera el agrícola. Sólo hasta el siglo XVIII adquiere un reconocimiento oficial pleno el nuevo sentido.

No obstante, hemos de distinguir, según Tonnelat (1930), el uso específico que se dio a la *cultura* en cada uno de esos siglos<sup>75</sup>. En el caso del siglo XVII se utilizó el término *cultura* en sentido más abstracto, y siempre acompañado de un complemento gramatical que designaba la materia cultivada: “*cultura del trigo, la cultura de las letras, la cultura de las ciencias*”. En cambio, en el siglo XVIII, algunos escritores, concretamente Vauvenargues y Voltaire, fueron de los primeros que emplearon la noción de *cultura* de modo casi absoluto, y le dieron el sentido de [formación- educación- del espíritu], con ello, el sentido figurado adquiría plena autonomía. Entonces se convirtió en la portadora de una significación implícita y siempre fue empleada en singular, como reflejo del ideal unitario y su perspectiva universalista<sup>76</sup>. La *cultura* pertenecía al Hombre –con mayúscula- independiente de toda distinción nacional o social. Se articuló a la ideología de la Ilustración y con ello a las ideas de *movimiento, progreso, educación*. No obstante, aunque Condorcet creía en el progreso por medio de la cultura y la transmisión de facultades adquiridas, desplazó ese término y lo sustituyó por el de la *naturaleza*. Éste cambio después tuvo grandes repercusiones en el ámbito de la educación.

Con respecto al verbo *cultiver* (cultivar) fue utilizado en 1690 tanto para “*cultivar la tierra, plantas y árboles*” como para “*cultivar el espíritu, las artes y ciencias*”. Finalmente, apareció un nuevo sentido, que acentuó el *resultado* de la instrucción, entonces adquirió sentido la expresión de «un espíritu cultivado por la instrucción».

Pero a pesar del “progreso” del término *culture*, después pasó a ocupar un lugar más modesto, incluso, apenas se empleó. Dejó de ser un elemento clave en el léxico filosófico, que contaba ya con toda una gama de expresiones, tales como: *luces, instrucción, educación, enseñanza, erudición, bellas letras, etc.*, para evocar «el perfeccionamiento intelectual de los individuos o sus resultados».

En el siglo XIX, el uso de *culture* fue bastante discreto y esencialmente perpetuó y prolongó el sentido adquirido en el siglo anterior. Sufrió algunas innovaciones de carácter marginal, aunque sus definiciones, eran las mismas, cortas y muy parcas. La definición paradigmática de la cultura, según el *Dictionnaire Universel de la Langue Française* (1826): [*Culture «se dit des lettres, des sciences et des arts, des facultés de l'esprit. La culture des sciences, des arts»*<sup>77</sup>]. Únicamente el diccionario de L. Doblez (1860) se expresó originalmente al proponer por un lado del sentido tradicional: «*Application à perfectionner les arts, à développer les facultés de l'esprit*» y, por el otro, la acepción inaugurada por Vauvenargues: «*Résultat de cette application*»<sup>78</sup>. Hasta que en 1932, el *Dictionnaire de l'Académie française*, afirma la *dedicación o aplicación en el perfec-*

<sup>75</sup> Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 9, 37-38.

<sup>76</sup> La noción de “*civilisation*” nació en 1757, fue empleada por el Marques de Mirabeau, luego Dupont de Nemours, Linguet, etc. Significó el refinamiento de actitudes, desarrollo de la cortesía, pulimento o dulcificación de las costumbres. Rápidamente con Diderot, Montesquieu, D' Lambert y Holbach evolucionó para designar el movimiento colectivo y original que ‘hace salir a la humanidad de la *barbarie*’ - de la acción al resultado - del estado de la sociedad civilizada. Ya en (1798) el *Dictionnaire de l'Académie française* define que es la «acción de civilizar o estado del que es civilizado». Éste reflejó el afrancesamiento de la filosofía en conexión a la idea de perfección. Y dada la fuerte crítica a que fue sometida la práctica de la *colonización*, cobró auge la temática de la «*civilisation des savages*», para justificar y dar cabida a *todos* los hombres en el mismo movimiento de civilización de Occidente. Cf. BENETON, P. 1975: 3-36.

<sup>77</sup> Cit., en: BENETON, P. 1975: 53. Ahí se nos remite a un listado de los diccionarios franceses de la época.

<sup>78</sup> Cit., en: BENETON, P. 1975: 54.

cionamiento, vinculado a la cultura general o el conjunto de conocimientos. De ahí, concluye que la cultura puede entenderse como sinónimo de “civilización”<sup>79</sup>.

El contexto germánico es un poco más complejo en su desarrollo<sup>80</sup>. Sigue en las líneas fundamentales de la matriz francesa. Además, podemos descubrir varias significaciones nuevas acerca de la cultura: [*Kultur, hochere Kultur, Ausbildung, Bildung, Geist*, y también oposiciones -*Kultur vs. Zivilisation, Kultur vs. Bildung, Geistige Kultur vs. Materielle Kultur*] pero no todas ellas alcanzaron una aceptación general.

Según H. Schulz (1913) la palabra “*Kultur*” fue introducida al alemán a finales del siglo XVII, procedente del latín, para denotar la *cultura espiritual* (en la línea “*cultura animi*” de Cicerón), referida al desarrollo o evocación de las capacidades intelectuales y morales del hombre (*Ausbildung*)<sup>81</sup>. Ese paso suele atribuirse a J. C. Adelung quien en 1782, publicó anónimamente un ensayo sobre la *historia de la cultura de la especie humana*. Entonces comenzó a divulgarse ese término y fue empleado en el lenguaje coloquial<sup>82</sup>. Bajo la influencia del *afrancesamiento* del espíritu moderno fue reafirmado. Sin embargo, acentuó su comprensión en el sentido de *distinción* y *fineza* de modales, así como el *estado social*, que contó con el desarrollo de sus propios instrumentos y una organización política determinada, en oposición a la *barbarie* de las personas salvajes. Con referencia a esto último, Klopstock equiparó el término de *Kultur* al de *Entbarbarung* (*desbarbarizar* = sacar del estado de la barbarie). Sin embargo, cabe añadir que la palabra “*Kultur*” no apareció en el primer diccionario alemán (1774) sino únicamente hasta 1793 y fue escrita de forma distinta “*Cultur*”. Esto a pesar de que autores como Herder, Kant, Schiller, Goethe la habían empleado antes en las acepciones mencionadas. Nuevamente fue omitida en las ediciones de 1860 y 1873 del *Deutsches Wörterbuch* de Grimm. Para algunos esa omisión es deliberada ya que son incluidas otras palabras como “*Creatur*” ó “*cujonieren*” de origen extranjero; y además ésta había sido utilizada ampliamente por los clásicos alemanes en el siglo anterior<sup>83</sup>. Así se asentaron tres de sus acepciones más conocidas de la cultura: *cultura espiritual*, la cultura como *distinción y fineza de modales* y la cultura como *estado social*.

Ya entrado el siglo XVIII era ya frecuente el uso de “*Kultur*” y se amplió su significado al aplicarlo de los individuos a la persona o la humanidad. Ahí radica el antecedente del sentido moderno de totalidad y equivale al término francés de *civilisation*. Planteándose entonces la oposición entre *Kultur/ civilisation*. Fraguada bajo la influencia del pensamiento de Nietzsche, concretamente con su crítica a la *Kultur* y la filosofía alemana, en el pensamiento francés. Con el tiempo llegó a ser un arma contra el mismo pensamiento alemán y contribuyó, por ende, al florecimiento del pensamiento francés. Por tanto, en el trasfondo de esa oposición se encuentran representados dos mundos, dos espíritus y razas. Es decir, una concepción universalista contra una concepción nacionalista, no obstante, ambas reposan en ciertos principios comunes, que las

<sup>79</sup> Cf. BENETON, P. 1975: ídem.

<sup>80</sup> SLABY R., J. / GROSSMANN, R. / ILLING, C. (1994<sup>4</sup>). *Kultur*. En: Diccionario de las Lenguas Española y Alemana, t.II, Barcelona: Herder, 653-654. WAHRING, G. (1968). *Kultur. Wahring Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh: Bertelsmann Lexicon-Verlag, 2187; TAUCHNITZ, B. (1897<sup>3</sup>) *Kultur*. Nuevo Diccionario Alemán-Español y Español-Alemán, t. II. Leipzig: D. L. Tulhaussen Verlag, 404-405.

<sup>81</sup> Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 18.

<sup>82</sup> Cf. HUNTER, A. (1993). *Cultura*. En: Nuevo Diccionario de Moral Cristiana, Barcelona: Herder, 116-120.

<sup>83</sup> Asimismo G. Klemm ya había publicado el primer volumen de *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit* (1853) y *Allgemeine Culturwissenschaft* (1852). Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 10. He tenido la oportunidad de confrontar directamente el *Deutsches Wörterbuch* (1860) von J. und W. Grimm, Bands 2/ 11, Leipzig: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co.Kg./ Oktober München (1984), en donde efectivamente no aparece voz “cultura”, en ninguna de sus dos formas de escribirla.

circunstancias históricas inscriben en el período de la Ilustración pero que se distancian por sus perspectivas diferentes<sup>84</sup>.

Así mientras la “*Civilisation*” se liga a una idea de continuidad, la “*Kultur*” se adhiere a un proceso de cambio por substitución, e implementa una serie de signos y símbolos, con el interés de que todas sus prácticas permitan realizar el máximo de posibilidades de cambio. Por eso representa una fuerza o movimiento creador.

Adler mantiene que el concepto de *Kultur* refleja la autocomprensión del pueblo alemán, sus realizaciones y naturaleza<sup>85</sup>; se proyecta en la creencia de la superioridad de esta cultura, vinculada a la idea de predestinación metafísica - supone la misión espiritual de Alemania -; y la predestinación biológica - implica la cualidad superior de esta raza -. Ligada a una concepción *desigual* de la humanidad y, en consecuencia, da pie a una estratificación socio-cultural.

Podemos citar tres momentos importantes relacionados con la cultura alemana, previos al sentido moderno de cultura<sup>86</sup>:

- **El primer estadio**, se considera a finales del siglo XVIII, cuando la noción de cultura aparece en un conjunto escritos de carácter histórico universal. J. G. Herder (1744-1803) es uno de los representantes más conocidos de un movimiento que cobró fuerza en Alemania, otros de sus representantes son: K. F. von Irwing (1725-1801), J. C. Adelung (1732-1806), C. Meiners (1747-1810), D. J. Jenisch (1762-1804). En parte ésta perspectiva está aliada a la manera de pensar de las “filosofías de la historia” aunque no es exactamente como ellas. Sostiene una idea de progreso modulada por un interés intrínseco en las variadas formas que la cultura ha asumido. Este enfoque es comparativo, en ocasiones incluso etnográfico e inclinado hacia el relativismo. La cultura continúa significando progreso o grado en la cultivación, siguiendo el recorrido trazado por la Ilustración.
- **El segundo estadio**, es contemporáneo al anterior, sin embargo, se prolongará por más tiempo; cristalizó en la corriente filosófica formal del idealismo alemán, que va de Kant a Hegel. Entonces el interés por la cultura decrece. En se debe al florecimiento del nuevo concepto “*Geist*” (*Espíritu*); el mismo que dejó de tener influencia hacia mediados del XIX. Esta línea en general fue un filosofar sobre la historia, deductivo, un movimiento trascendental<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> Pero no es una oposición exclusivamente de carácter ideológico, sino un antagonismo político históricamente fechado y el desarrollo clásico de dos sistemas de pensamiento. Esclarecido y acentuado durante la guerra de 1914-1918. Finalmente, expresa también la lucha y desconfianza traducida en la oposición de intereses nacionales de ambos pueblos. Y gradualmente se oscureció su sentido y significación, inundando con su carga afectiva casi todos sus contenidos semánticos. Sólo después de la guerra quedan claramente demarcadas. Aunque Francia permanecerá alerta a toda publicación alemana y se multiplicarán las investigaciones franco-alemanas.

<sup>85</sup> Cf. BENETON, P. 1975: 94.

<sup>86</sup> Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 18-29. Resulta muy iluminadora y útil esta distinción cuando uno se ha de remitir a distintas obras del contexto alemán, porque entonces se puede captar con mayor precisión el sentido en que está siendo empleado el término de cultura por los diversos autores. Y para poder contrastar con los de otros contextos culturales. De otra forma es difícil poder seguir sus discursos sobre la cultura. Esta variante también se explica en razón de la trayectoria histórica alemana durante el siglo XVIII y XIX, polarizada en las grandes abstracciones y el desequilibrio entre su avance cultural y su atraso político. Asimismo, la escasa homogeneidad cultural interna, o una menor centralización en comparación con Francia e Inglaterra, le condujo a promover una nueva idea de cultura.

<sup>87</sup> Para una aproximación sistemática sumaria que estudia las filosofías de la historia a partir de un modelo sustantivo o especulativo y del crítico-analítico, cf. ATKINSON R., F. (1988). *The Philosophy of History*. In: *Encyclopaedie of Philosophy*. PARKINSON G., H. R. (ed.). Great Britain: Routledge, 807-830; FERRY, L.

- **El tercer estadio**, a partir de 1850, se caracteriza porque la cultura pasa a concebirse en su sentido moderno, tanto en los círculos individuales y técnicos, denotando algo ‘extraorgánico’ o ‘superorgánico’ que comparten todas las sociedades humanas a pesar de su cultura particular.

Wundt (1920) en su obra «*Volkerpsychologie*» subtitulada «*Kultur und Geschichte*», analizó el término cultura y concluyó con un concepto dual: *geistige Kultur* - cultura del espíritu - y *materielle Kultur* - cultura material -. También mencionó que el término “*culture*” - y esto se aplica igualmente al inglés - tiende a aislarse en sí mismo o segregarse apoyado en la noción de nacionalidad; mientras que el término de “*civilisation*” extiende o amplía su contenido a otras personas. De ahí, concluye que las culturas desarrolladas a partir de las civilizaciones, tienden a permanecer ‘dependientes’ de ellas<sup>88</sup>.

En el XIX, bajo la influencia de los románticos, evolucionó la noción de “*Kultur*”. Pasó a relacionarse con los aspectos intelectuales y las costumbres de la vida social y tendió a unirse al concepto de *nación*. Aparece entonces cargada de significados distintos, algunos agregados al sentido clásico, e influyendo en su homóloga francesa “*culture*”, que comenzó a ser utilizada en sentido de nacionalidad. Esto se explica por el prestigio y la alta difusión que alcanzó la filosofía alemana, y por la traducción y difusión de muchas de sus obras. Tampoco podemos olvidar que, durante la Alemania del último Bismarck (*Kulturkampf*), en nombre de la “*Kultur*” fue combatida y en muchos casos perdida la lucha del laicismo por los liberales.

A finales del siglo XIX los heraldos de la *Kultur* alemana se multiplicarán e invaden con sus ideas de jerarquías los ‘tipos de humanidad’, ‘cualidades superiores’ del pueblo alemán, la política y el arte. Entonces todo el esfuerzo de los historiadores, los investigadores, los literatos, los lingüistas, los artistas y los sabios se concentró en definir el carácter alemán por oposición al resto de la humanidad; acentuando progresivamente la especificidad de su misión y su valor original para resaltar su primacía incontestable. Fichte con *el Discurso a la nación alemana*, contribuye notablemente en esa línea. Sin embargo, también se afirma que la “*Kultur*” únicamente renovó la idea de *progreso* material e intelectual y moral, realizado por *toda* la humanidad. Y únicamente se asoció a una concepción de superioridad, cuando se intentó hacer florecer las características o rasgos de un pueblo, en búsqueda de una explicación de carácter natural.

En cualquier caso, el «pangermanismo» pasó a ser un elemento esencial del nacionalismo alemán, y se potenció con mayor fuerza después de 1914. La *Kultur* deviene todo un símbolo para los alemanes y un motivo de glorificación para otros países. Pero también, gradualmente, comenzó a despertarse una actitud despectiva hacia ella en toda Europa, hasta llegar a ser tomada en sentido burlesco e irónico.

Podemos afirmar que la “*Kultur*” alemana se enriqueció del concepto científico desarrollado por los estudios históricos, particularmente del área de la historia cultural. Así se relacionó con los rasgos característicos de una comunidad, y también se aproximó al término de civilización, aunque se demarca de su referencia a aspectos materiales. Esto explica que pudiera surgir la oposición - propia del ámbito alemán- entre < *Kultur vs. Zivilisation* > (1880). En general, dicho antagonismo se puede interpretar como: la “*Kultur*” que representa la vida del espíritu de un pueblo o alma de la comunidad, incluyendo su dimensión biológica y afectiva; contra la “*Zivili-*

(1992). *The System of Philosophies of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999; POLIN, R.

(1993). *Adieu à la philosophie de l'histoire*. In: *La création des cultures*. París: PUF, 1-28; A.A. V.V.

(1993). *Filosofía de la historia*. REYES MATE, M. (ed.). Madrid: Trotta, 308.

<sup>88</sup> Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 11.

sation” que equivale al racionalismo de su alma, sus expresiones técnicas y materiales, y al final adquiere un sentido peyorativo.

## 5. PARADIGMA CULTURAL DE LA «MODERNIDAD».

En ésta sección se presenta un trazado general sobre las líneas básicas y definitorias del discurso sobre la cultura circunscrito al período de la Modernidad, puesto que durante esta etapa es posible observar la confluencia de grandes transformaciones de índole económico, social y político. Paralelamente, los «descubrimientos» de todo tipo, generan el desbordamiento del horizonte y la emergencia de sujetos hasta ahora desconocidos. En consecuencia, brotan nuevas inquietudes que impulsan la constitución de áreas específicas del conocimiento e investigaciones diversas. Todo esto con claras repercusiones sobre el ideal cultural, continuamente modelado y configurado a partir de la aparición constante de nuevos elementos e interconexiones. La exigencia de modificaciones y cambios de enfoque se vuelve un imperativo.

Así, algunos autores emplearon el término de cultura para designar la unidad de un estilo artístico y otros en sentido muy próximo al de civilización - estado social o movimiento - o incluso como equivalentes; sin embargo, hubo quienes abiertamente separaron ambas acepciones, no siempre está claro a partir de qué criterio. Pero también hemos de contar con la vinculación y/o creación de nuevos términos, acentos o contraposiciones teóricas significativas<sup>89</sup>. Bajo determinados modelos de *evolución* cultural, la cultura se convirtió tanto en patrimonio de la humanidad como representativa de un tipo de sociedad y por ende, de la categoría social. Por último, este momento nos pone frente a dos de los giros relevantes de la cultura en la modernidad, y por qué no, ante la emergencia posible de un tercer giro.

Es importante poder captar a través de las transformaciones del término de cultura - y por tanto, el acceso a distintos significados - no sólo la experiencia que se está fraguando, sino la “*manera como los saberes del tiempo le están dando forma*”<sup>90</sup>; en ese sentido, también se busca reflejar hacia dónde apunta el tratamiento sobre la cultura, qué tipo de imagen prevaleció acerca de ella, cuáles fueron las ideas principales que subyacen a la misma y algunas de sus convergencias. Con ello podremos formarnos una idea del paradigma de la modernidad en sus elementos básicos.

También hay que observar con respecto al reciente discurso cultural, y esto hay que remarcarlo, que nos remite inevitablemente a ésta etapa crucial; al poner de relieve la oposición entre la cultura como una realidad *única* y la cultura como una realidad *plural*, es decir, el universa-

<sup>89</sup> Son famosas la contraposición «Naturaleza/ Cultura» (XVIII) y las de cultura erudita/ cultura popular y cultura/ civilización (XIX). Ambas nociones estrechamente vinculadas entre sí, se superponen, complementan y suele ser difícil distinguirlas. La noción de «cultura erudita» (1815) se articula a la Ilustración, comparte sus caracteres, pero acentúa su limitación a clases *privilegiadas o dirigentes*. Logró consolidarse a expensas de las culturas populares estáticas, la revolución romántica y la contraofensiva positivista. A finales de siglo, la crisis de valores culturales disolvió los patrimonios folclóricos, sus tensiones y divergencias harán sentir la necesidad de una «cultura diferente». Cf. GERBOD, P. (1982). *Europa cultural y religiosa de 1815 a nuestros días*, Barcelona: Labor, 5-32. La «cultura popular» fue desdénada por la erudita; a ella se recurrió para exaltar el *sentimiento nacional* inspirándose en el folklore regional. Sus características son el inmovilismo-conservadurismo y la pérdida de sus orígenes - por el aislamiento geográfico y sociológico-. Ésta permitió consolidar una mentalidad de «pueblo», en su mayoría rural y la pequeña burguesía. Recibe distintas denominaciones - cultura rural, tradicional, nacional, proletaria o subcultura específica- es estudiada a partir de diversas ópticas, autores, tipologías, etc.; JULIANO, MA. D. (1981). *Cultura popular*. En: Cuadernos de Antropología, n. 6. Barcelona: Anthropos: 1-13. Finalmente la contraposición: cultura/ civilización adquirió diversos matices, esconde nociones distintas de cultura, razón y naturaleza humana, sumada a la diversa interpretación - clásica, política, ideológica, etnográfica y significación lingüística.

<sup>90</sup> APARICIO, R. (1981). *Sociología de la cultura*. Madrid: Narcea, 13.

lismo vs. el pluralismo, entremezclado, por lo general, con la oposición entre cultura sustantiva o concreta y cultura formal o abstracta<sup>91</sup>. No cabe duda que renace el interés por el discurso cultural, cargado de una serie de contradicciones.

Partimos de la primera alusión a la «historia de la cultura»<sup>92</sup> donde podemos detectar una primera pista de su comprensión:

*“Representación de los valores espirituales en cuanto han adquirido un valor social e institucional, de aquello que en el siglo XVIII se llamaba “progreso”, cuya primera formulación se encuentra quizá en el tercer capítulo de Specimen controversiarum de Pufendorf, impreso en la Eris Scandica (Frankfurt 1686) donde se contraponen el estado natural al de la cultura”<sup>93</sup>.*

En este sentido, la «historia de la cultura» coincide con la de la «civilización», sin embargo, se reconoce mayor antigüedad a esta última - puede verificarse simplemente al rastrear su origen etimológico -, además, ha sido tratada de manera consistente por la vertiente histórico-filosófica - recuérdense los estudios sobre grandes civilizaciones -<sup>94</sup>.

Los inicios de la modernidad, entre los siglos XIV al XVII, se caracterizan por un amplio e impreciso desplazamiento. La temática principal gira en torno a una filosofía de la naturaleza y su objeto se centra en el mundo físico independiente del hombre y su acción creadora. Los grandes descubrimientos y los viajes de circunnavegación realizados durante el Renacimiento provocaron la emergencia de nuevas geografías e historias. Despertaron una serie de inquietudes con respecto a las formas de vida tan variadas del ser humano, costumbres, idiomas, técnicas y creencias que enriquecen el panorama intelectual y son plasmadas en una amplia literatura de aventuras.

Pero también se desencadenaron tensiones, y con ello, una reorganización geográfica, política, social, económica, así como la búsqueda de un nuevo discurso capaz de legitimar la propia condición europea y el estatuto del «otro», recientemente “descubierto”<sup>95</sup>. En el trasfondo, late una lucha espiritual que representada por la idea de homogeneidad. Concebida como horizonte decisorio del destino y la humanidad. Ligada al enigma de las transformaciones de los hombres, que la ciencia - desbordada y abierta hacia múltiples conocimientos y campos específicos de investigación, en cre-

<sup>91</sup> Para el estudio de estas oposiciones, cf. MARTÍNEZ M., T. (1996). *Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural*, en: L.P.A: 19-47.

<sup>92</sup> Cf. ELEY, G. *What is cultural History?* Neo an Interdisciplinary Journal of German Studies. New German Critique: n. 65/ Spring-Summer (1995) 19-36.

<sup>93</sup> ENCICLOPEDIA ITALIANA «TRECANNI» DI SCIENZE, LETTERE ED. ARTI. (1949). s.v. *Historia de la cultura*. Roma: 103-104.

<sup>94</sup> Para el desarrollo histórico del término «cultura», cf. ABBAGNANDO, N. (1997). s.v. *Cultura*. En: Diccionario Filosófico, México: FCE, 272-273; HUNTER, A. (1993). s.v. *Cultura*. En: Nuevo Diccionario de Moral Cristiana. ROTTER, H. / VIRTER, V. (eds.). Barcelona: Herder, 116; MAMO, D. (1986). D. S.: 450; BOWEN, J. (1997). *Historia de la educación Occidental. La civilización de Europa. Siglos VI-XVI*. T. II, Barcelona: Herder 26-36; LE GOFF, J. (1983). *Tiempo, Trabajo y Cultura en el Occidente Medieval*. Madrid: Taurus, 173-180; 189-208; LORITE MENA, J. (1995). *Las sociedades sin Estado. El pensamiento de los Otros*. Madrid: Edikal, 70; CHARTIER, R. (1992). *El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa, cap. 2; DUQUE, F. (1995). *El sitio de la Historia. Historia del pensamiento y la cultura*. Madrid: Akal, 85; FERRATER MORA, J. (1994). *Cultura*. En: Diccionario Enciclopédico de Filosofía, v.1, Barcelona: Ariel, 762-766.

<sup>95</sup> Algunas obras que ilustran este aspecto: *El discurso de la dignidad del hombre* (1496) de Pico de Mirandola, *Brevísima relación de la Historia de las Indias* (1522) de Bartolomé de las Casas, *De Indis* (1539) de Francisco de Vitoria, *Sobre la Dignidad y Progresos de la Ciencia* (1623) de F. Bacon, *Sobre la Naturaleza Humana* (1650) de Hobbes, etc.

ciente autonomía - no podía dejar de subrayar, además de operar una transformación en la constelación del universo<sup>96</sup>.

Hay que agregar el pujante racionalismo filosófico y la influencia decisiva del protestantismo, que rompió con el poder exclusivo del orden de la vida representado por la Iglesia al fundamentar: la controversia de las confesiones, una primera secularización de la ciencia y de los asuntos relativos a la educación. Entonces la cultura quedó conferida al Estado y vinculada a sus supuestos. Y la razón liberada y abandonada a sí misma. En consecuencia, no sólo se conmovió profundamente la *ratio teológica*, sino que el dominio práctico y técnico del mundo estuvo cada vez más supeditado a la voluntad del hombre y la conciencia de su señorío vinculado a la creciente racionalización como claves primordiales de la civilización moderna<sup>97</sup>. El panorama en conjunto evidenciaba una nueva exigencia, la necesidad de pensar el mundo de otra manera<sup>98</sup>. Por consiguiente, se generó una ruptura epistemológica extensiva al campo religioso, social y político, comenzando a germinar la idea de una *cultura secularizante*.

Por su parte el Humanismo renacentista<sup>99</sup>, centró su atención en la idea de cultura como «procedimiento/descubrimiento». Esta etapa - a diferencia del medievo - tiene conciencia del estado de cambio, comprendido como una nueva clave de interpretación del pensamiento, pero *medido* por el contenido de una cultura y la lectura de los clásicos. De ahí, su consideración como un período de ‘relativa’ novedad. Y propició el nacimiento de una conciencia reflexiva de la cultura en cuanto «buena cultura» opuesta con desprecio a la del medievo. Entre sus representantes más sobresalientes podemos citar a F. Bervaldo, E. de Rotterdam y T. Moro. Ellos partieron del discurso ciceroniano - “*ingenii cultura*” y “*anima honestis artibus excolenda*”-, y así contribuyeron a un retorno al significado ideal clásico de cultura, aunque resaltando su aspecto naturalista, traducido y concretado en la formación del hombre, enclavado en su mundo, con el fin de poder vivir mejor y del modo más perfecto esta vida.

Unido a esta última idea, P. de Mirandola y C. Bovillo, acentuaron el carácter activo de la *sabiduría humana* - en contraposición al contemplativo- por medio del cual el hombre - entendido como microcosmos- llega a su realización total y, por efecto, el macrocosmos alcanza su perfección. Esto permitió la integración del trabajo al aspecto ideal, dejando de ser considerado utilitario y servil.

F. Bacon exaltó el progreso técnico y el saber operativo, su intención era concederle al hombre un dominio sobre la *Natura*. Todavía en él, el término *cultura* requiere siempre de un genitivo, puede observarse en su expresión «*georgica animi*» - en lugar de *cultura animi*- en su ética “*el espíritu de los geórgicos*”. Al igual que J. Dee - humanista, científico y mago- quien se preocupó por introducir en la cultura el campo de las actividades *mecánicas*. Y G. B. Vico destacó “*verum ipsum factum*”, esto es, la historia ideal y eterna está vinculada a la teoría del curso y recorrido de la civilización.

Hacia mitad del siglo XVI en Francia se comienza a hablar de *cultura*, para denotar el desarrollo de determinadas facultades mediante el ejercicio apropiado (por ejemplo la memoria). Y

<sup>96</sup> Cf. LORITE MENA, J. 1995: 21ss.

<sup>97</sup> Para ampliar este punto, cf. WIESE, B. VON. (1979). *La cultura de la Ilustración*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 25-27; GIORELLO, G. / MIEGGE, M. / RUBBOLI, M. / TOURN, G. (1994). *Modernità Politicae Protestantismo*. Torino: Caludiana editrice, 223-236.

<sup>98</sup> Sólo por citar un ejemplo, el descubrimiento de América, ha sido interpretado por algunos como la «irrupción masiva de la alteridad»; éste condujo a interrogarse con detenimiento por la *naturaleza humana*, desde el marco teológico y jurídico predominante. Por eso, el problema de la ética frente a la diversidad cultural estaba ya en germen.

<sup>99</sup> Considérese en todas sus modalidades: «Humanitas civilitas» en el trescento; «Humanismo cívico» en el quattrocento; y la orientación que adquieren entonces las universidades con su expansión; y por lo tanto, su versión francesa, alemana, inglesa, así como el denominado «Humanismo cristiano», etc., cf. BOWEN, J. 1977: caps. VI-XII.

en el siglo XVII, la idea de la cultura como «saber científico» y «guía implícita de la revolución intelectual» es común, en figuras como G. Galilei, R. Descartes, I. Newton, sin embargo, sólo se explicitará plenamente hasta la etapa del enciclopedismo.

Podemos concluir, en el Renacimiento y el Humanismo, la cultura se encuentra modulada por una racionalidad dura y promovida en sentido técnico-científico, lo que en principio parecía poner en crisis el enfoque clásico contemplativo, y subraya su dimensión horizontal y secular- para poder vivir mejor esta vida -, de no ser que por el hecho, que se cimentó, con una mirada 'de vuelta' hacia la cultura en sentido clásico. Conserva su rasgo aristócrata, en cuanto sabiduría para unos cuantos 'separados del resto', que gozan de un status metafísico, moral o formación científica.

El movimiento de la Ilustración, cuyo proceso fue iniciado en el Renacimiento, atravesó una serie de transformaciones y cobra auge en el siglo XVIII para declinar en el XIX. Se caracterizó por hacer una filosofía del hombre y, por lo tanto, centrada exclusivamente en el problema del espíritu humano subjetivo, su función cognitiva y su actividad moral y práctica; aspectos que lo capacitan para modificar la naturaleza y crear historia. Destacó una «Cultura» con mayúscula y de origen europeo. Según B. von Wiese:

*“Por ilustración (...) entendemos la “moderna” fase de la cultura europea, en la que al orden autoritario de la Edad Media, establecido sobre la salvación, se contraponen la soberanía de la Razón abandonada a su propio juicio”<sup>100</sup>*

Además, la concibió como:

*“Una forma propia de la conciencia cultural que penetra los diferentes sectores de la vida humana y de ninguna manera permanece circunscrita al complejo de las conexiones del espíritu”<sup>101</sup>.*

Esa última afirmación se refiere a la Filosofía, Arte y Ciencias, y se pretende subrayar que la cultura, penetra y se interesa en la vida 'civilizada' de los hombres, dirigiéndose a las distintas formas sociales, tales como las corporaciones, la escuela, la familia, la Iglesia y el Estado.

El *optimismo* de la Ilustración, consistió en querer someter gradualmente toda la existencia humana al *perfeccionamiento de contenidos intelectuales nuevos* - ya sea de tipo moral, teológico, filosóficos racional, literarios, etc. - y *nuevos métodos*, apuntando hacia la fundamentación de un orden puramente racional y autónomo<sup>102</sup>. Por tanto, la «Razón» pasó a ser el principio rector único, determinante y medida - hasta de lo técnico -. Tenía que ser reconocida precisamente porque en ella se encontraban formuladas y sustentadas -metafísicamente- todas las formas de vida y, por consiguiente, frente a ella también habría de justificarse toda praxis. Se desprende pues una interpretación de la vida, comprendida en primer lugar como una expresión y aplicación práctica de relaciones metafísicas y su fundación en la *naturaleza racional*. Una visión del mundo - ilustrado- *uniforme*, que destaca el primado de la «Cultura»; y la «Civilización» en el sentido de un *“estar racionalmente instalados en este mundo”*.

Pero tal concepción, no pudo implementarse sin la disolución del dominio cristiano y la consiguiente emancipación de sectores particulares de la vida, entre ellos el Derecho, el Estado y la

<sup>100</sup> WIESE, B. VON. 1979: 21. (El subrayado es nuestro).

<sup>101</sup> WIESE, B. VON. 1979: 21-22. (El subrayado es nuestro). Esa conciencia cultural forjará una cultura política determinada, que cristaliza en el republicanismo democrático.

<sup>102</sup> Téngase en cuenta que ya durante los siglos XVI y XVII se había fraguado en su concepción metafísica «la identidad entre ser y pensar», y la subsecuente secularización de la filosofía contribuyó como medio privilegiado a impulsar los ideales de la *cultura ilustrada*.



Economía<sup>103</sup>. Esto suponía haber alcanzado una conciencia nueva, pragmática, interesada y conformada a la vida terrena del hombre que cristalizó en las doctrinas del derecho natural, de la soberanía del Estado y del Contrato Social, así como el mercantilismo.

El proceso de fondo puede describirse como la progresiva secularización de la imagen del mundo medieval hacia la visión ilustrada; y conlleva una serie de desplazamientos en ámbitos diversos y serias consecuencias: el primado de la cultura o su imperio - racional- suplanta al del reino de Dios; el orden *racional* y la inmanencia esclarecedora del mundo, que desplazó su explicación trascendente; la libertad engrandecida por la Razón sustituyó la dependencia subjetiva vinculada a la fe. La metafísica se mantuvo firme en su pretensión de alcanzar la verdad absoluta y aprehender en su conjunto la existencia humana dentro del mundo a través de los principios «últimos, universalmente buenos y duraderos», vinculando las ciencias naturales, la metódica adaptación de la cuantificación y de la generalización. Finalmente, la educación, quedó en manos ahora del Estado, que promovió para todo hombre el ideal del perfeccionamiento humano, bajo la autoridad científica. Por contraposición a la educación cristiana precedente, orientada hacia el ideal de salvación, bajo la tutela y autoridad de la Iglesia.

Conviene subrayar que, el concepto de «Razón» se vinculó con el de la «Naturaleza» configurando una identidad monista de carácter decisivo. Pero mientras la razón apuntó en dirección de la libertad, racional y subjetiva, la naturaleza, por su parte, se dirigió hacia el todo armónico, cósmico y objetivo. Kant y Rousseau fueron los primeros en destruir tales conexiones.

La filosofía de la historia en la Ilustración -secularizada- se orientó conforme al «Plan de la Razón» y la concepción del «precepto moral». Puesto que la «Razón» fue comprendida como el *ser eterno, logos e historia*, por consiguiente, contaba con la capacidad de hacer progresar infinitamente al género humano. Y su trayectoria concebida en sentido lineal, apuntaba hacia el futuro (*Zeitgeist*) – incluso la misma Revolución formó parte legítima de ese *progreso*, orientado hacia la educación, la felicidad, la libertad y la razón. Más tarde esta visión condujo a los problemas que fueron planteados por el deísmo y el panteísmo. En vinculación estrecha con este principio - «Razón-Naturaleza» - creciendo así en complejidad, se articula la categoría del «individualismo» en sus dos variantes: la negativa y la positiva.

El «individualismo negativo» comprendido como una relación puramente negativa, desprendida de toda jerarquía, acentuó la emancipación terrena y soberana de la Razón. Entonces la categorizó como *razón genérica* - o razón común humana -, intentando con ello eliminar toda diferencia histórica individual. Este planteamiento se corrobora en la idea, que subraya: el interés individual mediante la razón converge con el interés de la comunidad y, a la vez, se articula al marco de un *mundo metafísico de sistemas armónicos*, que aspira en primer término a la identidad, unidad y

<sup>103</sup> Así, «el Derecho natural» de la Iglesia – de larga tradición- fue secularizado durante la Ilustración. Y con ello la «Razón» pasa a ser la que fundamenta y aprehende el orden jurídico dado por la 'naturaleza', el estado normal del hombre, el principio suprahistórico, regla, norma y medida independientemente. El sistema de consolidación de los «Estados modernos» se operó mediante alianzas en función de sus intereses prácticos e intentando alcanzar las mejores posibilidades para el desarrollo de su poder autónomo – e imposición soberana de intereses- y de la vida. Mediante la *normativización* el Estado se convirtió en un mero instrumento (Estado policial-liberal) obligado a velar por el bien común, a proteger la libertad humana y los bienes recíprocos – razón del Estado -. Pero, luego, evolucionó hacia la libre decisión y el acuerdo recíproco hasta convertirse en postulado revolucionario y autoridad legítima. Como idea natural precedió a la historia y se enfrentó a ella, reconociéndose nuevamente justificado por el pacto histórico de la humanidad. En la «economía» se desarrolló el comercio mundial -entre Holanda e Inglaterra-, la propagación de la industria y perfeccionamiento de los medios técnicos; el Estado entonces buscó una política económica racional (mercantilismo), que asegurara el máximo bienestar económico, en orden a lograr un desarrollo máximo, al interior y al exterior de los países, cf. WIESE, B. VON. 1979: 29-40.

armonía. Por tanto, y de esa manera se está ya en condiciones de propagar ampliamente los ideales de la ilustración, tales como: la tolerancia, libertad de conciencia, nivelación de divergencias históricas, educación colectiva, etc., sin el menor asomo de peligro. Ya que incluso su concepción sociológica de la humanidad y su relación con la sociedad, no representa más que una imagen del mundo metafísico o su aplicación práctica. De ahí, la *complementación* entre la razón metafísica y la sociológica que confluyen para garantizar el progreso y la solidaridad. En el fondo subyace la idea de equilibrio previamente definido. Pero también señala Wiesen:

*“No es posible considerar a la ilustración sólo como la época de la razón absoluta que se enfrenta, dando leyes y reglas, a la vida cualitativamente indiferente. En la sentimentalidad el interés dirigido en primer término al corazón, el sentimiento y el mundo interior se oponen a semejante tendencia generalizadora”*<sup>104</sup>.

Ésta última, a pesar de sus métodos, a final se orienta hacia el ‘alma bella’. Lo cual nos permite hablar de la otra variante del individualismo, el «individualismo positivo», que se convierte en el antecedente inmediato justamente de la crítica que se levanta, y nace en su propio seno, contra el movimiento de la Ilustración.

Puede afirmarse, por tanto, que la «cultura de la ilustración» fue una cultura fundada en la Naturaleza-Razón y autonomía del hombre, cosmopolita e individualista; y que se levantó contra la cultura cristiana - sin poder negar su influencia -, promoviendo las ideas de cultura, libertad, moral y razón. Igualmente se concibe como un *saber racional*, un *conocimiento general y sumario* de todos los conocimientos del saber (enciclopedismo). Ese «saber-progreso-perfección» se vinculan y articulan a un marco pretendidamente universal –o a una noción sustantivada y unitaria de civilización-<sup>105</sup>. Por eso decimos que la cultura de la Ilustración, se caracteriza por los rasgos de ser *una, única y universal*. En ese contexto poseer ‘genio’ supone la perfección suprema del hombre normal, y subraya que es una coincidencia común a todos los hombres.

Durante esta etapa se comienza a ver la existencia de una organización estructural *ad intra* de toda cultura y los filósofos (Montesquieu, Saint-Simón, Ferguson, etc.) dirigen sus estudios a este punto. Contribuyendo así a sentar las bases de la sociología y antropología. Además, se *“enlazó por primera vez los resultados sistemáticos con las cuestiones sociológicas y psicológicas que se desprendían del estudio de los hombres y de la sociedad, y de la necesidad práctica de una actitud vital civilizadora”*<sup>106</sup>.

Hay que destacar en el mundo ilustrado, pese a los esfuerzos por lograr una identidad plena, aspecto que es reflejado en sus constantes alusiones a equiparaciones entre: pensamiento/ esencia, moralidad / felicidad, microcosmos /macrocosmos, naturaleza / arte, etc., sin embargo, las profundas antinomias corren a lo largo de su discurso, hasta el punto de hacerse insostenibles, causando mella incluso en las fórmulas propias de la Ilustración, tales como identidad entre <Naturaleza y Razón>, desafiada por el positivismo, la sentimentalidad y la filosofía crítica<sup>107</sup> y

<sup>104</sup> WIESE, B. VON. 1979: 42.

<sup>105</sup> Es decir, un proyecto único para toda la humanidad; denota un estado, grado o más avanzado. Pufendorf fue de los primeros en vincular la cultura a la ideología progresista de la Ilustración y después los enciclopedistas la relacionaron con el progreso histórico de la humanidad, del salvajismo a la perfección de la civilización, cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1984<sup>20</sup>). s.v. *Civilización*. Diccionario de la Lengua Española, t.I. España: Espasa Calpe, 322; NUEVA ENCICLOPEDIA LAROUSSE (1984<sup>3</sup>) s.v. *Civilización*, v. 4. Barcelona-Madrid: Planeta, 2015-2016. En el caso inglés, la civilización siempre estuvo asociada a la tarea de civilizar a otros. Todavía en 1933 se conserva esa denotación, cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 12; BENETON, P. 1975: 3-36.

<sup>106</sup> WIESE, B. VON. 1979: 53.

<sup>107</sup> El positivismo (D’ Alembert) acentuó que la razón sólo puede conocer limitadamente un objeto -como portadora de relaciones- ya que la naturaleza se abre más allá del pensamiento, apuntando con ello hacia el materialismo y a

el Arte<sup>108</sup>. Las cuales llegan a afirmarse como irreconciliables, agudizándose la tensión y oposición entre ellas. De manera que el siglo XIX, marca el fin de la cultura ilustrada y, con ello, el inicio de una nueva época, aunque todavía viva en su interior de esas antinomias.

La reacción crítica a la Ilustración, no se hace esperar, y emerge por la línea del historicismo y romanticismo alemán. Hemos dicho que su antecedente fue el individualismo positivo. Éste secularizó tradiciones místicas, anabaptistas y pietistas en la sentimentalidad<sup>109</sup>. Herder, condujo esa concepción al mundo histórico del que se alimentarán después el clasicismo y el romanticismo neo-humanista y de orientación aristocrática. De esa manera, se verifica el triunfo de la individualidad -vivencia- contra los esquemas generalizadores del racionalismo, especialmente en Alemania, que contaba con una forma de vida -burguesa- no consolidada y tampoco quería aceptar el orden universal encarnado en el Absolutismo, de orden metafísico y político. A fines del XVIII, este subjetivismo se convirtió en la energía política que buscó conformar el mundo, esta vez según las propias ideas de moralidad, naturaleza y razón - hasta ahora el formato más difundido de las ideas -, que había confundido los dos tipos de individualismo: de un lado el racional que considera al hombre en identidad con la humanidad, expresado principalmente como voluntad general; y de otro, el que acentuó su unicidad individual articulada a la bondad natural, rescatada para el pensamiento alemán - humanizante y liberal- en su proceso histórico<sup>110</sup>.

La nueva consigna de A. W. Schlegel era clara: “ *el mundo no es un sistema, sino historia*”. Lo importante era la vivencia de la realidad, comprendida como algo energético, en perpetuo movimiento, en el que se hallan implícitas las leyes inmanentes que el hombre sólo puede intuir. De ahí, F.C. von Savigny formuló las concepciones «histórica» y «ahistórica»:

*“Hay que pensar a todo hombre, a la vez como miembro de una familia, de un pueblo, de un Estado, y a cada época de un pueblo como la continuación y desarrollo de todos los tiempos pasados... Ninguna época, produce su mundo por sí y a su arbitrio, sino que lo hace siempre en comunidad indisoluble con todo el pasado”<sup>111</sup>.*

El nuevo discurso, puesto de relieve por la Escuela Histórica, se decanta por la línea de la «historificación de la realidad» articulada a la categoría central posibilitante: la noción de *pueblo*. Comprendido como «todo natural» y una realidad histórica, constituido por lazos de sangre y la descendencia común, a la par que se funda en circunstancias de hecho: afinidad física y es-

la fundamentación autónoma de la moralidad. El sentimentalismo (Rousseau), reflejó una esfera interna de la naturaleza y la existencia humana; es energía interna, pasiva y enfrentada a la historia, y sólo puede sentirse; ahí, la moralidad es fuga hacia el espacio idílico y ahistórico, y pasividad y quietud ante la maldad de la razón. La filosofía crítica (Kant) situó a la razón como presupuesto de las cosas y le fijó límites - pero trascendentales -. En el orden práctico se evidencia la incondicionalidad de la moral que ha de actuar en un mundo racionalmente condicionado; esa postura condujo a los problemas histórico-filosóficos y estéticos del clasicismo y el Idealismo alemán, que desarrollarán la ‘dialéctica’ para razonar la unidad hasta el fin. Cf. WIESE, B. VON. 1979: 61-70.

<sup>108</sup> A la estética se relegaron todos los problemas que la razón no alcanzaba a resolver; y constituyó la esfera latente de lo *irracional*. Shaftesbury indicó que la identidad entre naturaleza racional y arte racional, esconde siempre la tensión entre imitación y creación; esto hace que el artista no sea sólo ejecutor de las leyes de razón, sino que se revela con fuerza propia. Se concluye un sistema pre-establecido. Cf. WIESE, B. VON. 1979: 65-67.

<sup>109</sup> En ésta se encuentra la fuente del criterio racional relativizador tan conocido del liberalismo, que disuelve la verdad en situaciones y la vincula a la discusión e indagación personal. Cf. WIESE, B. VON. 1979: 42-44.

<sup>110</sup> Destacó en la literatura universal por la fusión ilustrada con las tradiciones religiosas, a través de figuras como Leibnitz, Lessing, Herder, Winckelmann, Goethe, Schiller y Humbolt, que desarrollaron las ideas de libertad, humanidad, cultura y belleza, mediante la poesía y filosofía; el drama idealista que busca educar y formar a través de lo estético.

<sup>111</sup> Cit., en: BACHOFEN J., J. (1978). *El derecho natural y el derecho histórico*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 18-19.

piritual, en las facultades y convicciones. Es dinámico y actuante, pero imprime su sello personal a las actividades y formas espirituales propias<sup>112</sup>. Alentado por el principio del *Volkgeist*, espíritu o conciencia, que varía de un pueblo a otro, se consolida por la coincidencia de voluntades, convicciones y costumbres heredadas que han sido plasmadas por varias generaciones, apoyadas en un pasado, en el asentamiento en un territorio, la «patria».

Pero este ‘espíritu’ cobra realidad mediante la realización de las grandes objetivaciones de la cultura que le prestan una existencia delimitada. Y así quedan vinculadas por las raíces de origen común. Entonces la religión, el arte, los usos populares, el idioma y el derecho se conciben como manifestaciones concretas y peculiares de ese espíritu. La creación del universo cultural, por tanto, es atribuida a la individualidad del pueblo.

La historia fue contemplada, no como un campo de la actividad humana, sino como algo que tiene el origen y justificación en su propia existencia. Se promovió el sentimiento complaciente en el devenir de las formas históricas, su curso pausado y el respeto religioso por lo que el tiempo ha de madurar. Además, forman parte de la historia las obras del espíritu -cultura- que constituyen el patrimonio común de un pueblo. Por eso, el mundo del espíritu nos revela que, en él topamos con ‘algo ya dado’ y no tienen sentido la imposición o inventiva, ni la voluntad humana o el discurso racional. Más bien tendremos que adquirir una actitud de abandono de nuestra individualidad, con el fin de situarnos como un momento más en el curso de la historia, donde el material aparentemente muerto, si sabemos interpretarlo *es fuerza viva y actividad del pueblo*.

Esta actitud crítica se vuelve hacia el Estado y el Derecho - terrenos en los que la Ilustración había actuado con predominio -; de manera que el Estado histórico se entenderá como algo cuya justificación se encuentra en haberse sido y llegado a ser en la historia y «*surge en un pueblo, por el pueblo y para el pueblo*», siendo el proceso que lo constituye de ‘fuerzas inmanentes’ y por tanto, como entidad espiritual, hunde sus raíces en la misma naturaleza humana – por eso no es algo pasajero como indicaría el Contrato Social, ni justificado en una construcción jurídica-. En ese sentido es “*unidad fraterna de los que le componen en un momento determinado, con los ya muertos y los todavía por nacer*”<sup>113</sup>. Por su parte la vida política, adquiere como norma suprema y guía de vida, «la tradición», entendida como inserción en el curso de la historia, superior a la voluntad y el juicio del propio individuo, una concepción conservadora típica de la vivencia historicista (tradicionalismo). Bachofen puntualiza que cada generación se sentiría en conexión -a manera de una eslabón- con el pasado y el futuro, así se cristalizaba la vida del Estado.

En el caso del Derecho, se concibe que nace y crece lentamente, casi de manera ‘invisible’, es de origen superior, concretamente del ‘*espíritu del pueblo*’. Se considera, por lo tanto, una ciencia histórica, asume el método positivista - con el cual llega a identificarse, en su contenido y validez -, y en tanto dado *con* y *por* la vida del pueblo. A mediados del XIX se desató la polémica entre el «Derecho Natural racionalista» - sostenido por los juristas filósofos de la Ilustración- y la concepción del «Derecho Histórico»- con F. J. Stahl y J. J. Bachofen<sup>114</sup>. En el fondo, es un enfrentamiento entre el método *filosófico* y la asunción del método *empírico* al interior del Derecho, y se hizo extensivo a dos ideas antagónicas del hombre y el mundo de la cultura. La de una noción de realidad sustantiva y estática, que podía ser aprendida por categorías lógico-formales; frente a la vivencia de la realidad como algo energético y en movimiento perpetuo, que contiene implícitamente las leyes inmanentes que el hombre puede intuir – no deducir -.

<sup>112</sup> Cf. BACHOFEN J., J. 1978: 20-21.

<sup>113</sup> Cf. BACHOFEN J., J. 1978: 25-26.

<sup>114</sup> Para el tránsito del ‘positivismo jurídico’ al ‘positivismo de la ley’, cf. BACHOFEN J., J. 1978: 37-72.

El contraste entre la tradición ilustrada francesa y la romántico-historicista alemana, siguiendo a Bachofen, de manera simplificada, estaría dada por la oposición entre una visión racional, esquemática, fría, considerada como la única fuente de todo conocimiento, autoridad y creación. Frente a una visión histórica, en la cual la razón es sólo un instrumento de conocimiento atribuido al esfuerzo de la humanidad durante siglos. La primera se siente defensora de la independencia y dignidad del espíritu humano, maestra de verdadera filosofía y la segunda únicamente no aparta su vista de 'lo dado', con el fin de tratar de comprender<sup>115</sup>.

Otro problema destacado es el concerniente a la temática de «la diversidad humana y la pluralidad cultural» con serias repercusiones, según se adopte la formulación ilustrada o la del historicismo. Si partimos de dos autores clásicos: Montesquieu y Herder, representantes de una y otra tradición respectivamente, curiosamente ambos mantienen gran conciencia sobre esa temática, sin embargo, sus conclusiones son divergentes.

Así Montesquieu subraya que la pluralidad de costumbres y variabilidad de las sociedades va ligada a la creencia en la unidad de la naturaleza y de la razón, por encima de la diversidad. Con ello se quedó a las puertas de un mero reconocimiento de la pluralidad de lo humano. Y Herder potenció justamente la multiplicidad de caminos diferentes que puede seguir cada pueblo, de acuerdo a la voluntad de cada sociedad, que se articula a los valores que desea vivir y sus tradiciones locales, la identidad nacional justifica el refuerzo de prejuicios propios; sin que haya razones para acatar los criterios uniformadores de la Ilustración. Pero sólo cuando es evidente la influencia de las invasiones francesas – la revolucionaria y napoleónica – la autoafirmación espiritual y cultural queda justificada como autoafirmación nacionalista<sup>116</sup>.

Podemos afirmar que, con la contribución del Idealismo<sup>117</sup>, la Escuela Histórica y el romanticismo alemán, se conforma una conciencia histórica -contra la visión ilustrada- que promoverá la emergencia de la pluralidad de historias y culturas. Sin embargo, es a raíz de la aparición de las ciencias socio-antropológicas cuando realmente toma cuerpo y se opera el tercer gran giro cultural.

La primera mitad del siglo XIX esta marcada por la presencia fuerte de las ideologías del tradicionalismo, el nacionalismo y el liberalismo<sup>118</sup> combinadas con las nociones de cultura y civilización, en unas relaciones que devienen íntimas y confusas. Así la noción de <civilisation> quedó vinculada a la idea de *identidad nacional* y una forma de vida *superior* y sirvió para justificar causas diversas. Su ideología dominante se orientó por tres líneas fundamentales: la civilización dominante, la civilización encarnada y la civilización prosélita. Algunos autores la vincularon a la humanidad, otros al pensamiento católico bajo el impulso de la fe y la religión, y los no creyentes, científicos y positivistas, la asociaron a la ciencia y la Ilustración -Renan y

<sup>115</sup> Cf. BACHOFEN J., J. 1978: 37-38.

<sup>116</sup> Otros puntos de contraste entre ambos autores, respectivamente: el rechazo o sublimación de tradiciones, la apuesta por los derechos individuales contra los colectivos, una orientación predominante hacia el futuro o hacia el pasado, la tensión entre uniformización y respeto por la diversidad. Cf. LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.) (1995). *Fronteras culturales*. En: AA. VV. *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza, 30-44. (En adelante citado: C.E.C.); LAMO DE ESPINOSA, E. / GARRIDO, J. M. C. (1994). *La ilustración y el pensamiento conservador: dos tradiciones de la sociología del conocimiento*. Madrid: Alianza, 147-173.

<sup>117</sup> A.A. V.V. (1995). *LIV Liberalismo, Romanticismo y Nacionalismo*, en: *Política, Cultura y Sociología. Historia Analítica de las Humanidades*, v. 1, Barcelona: ediciones Internacionales Universitarias (FIES), 637ss. (En adelante citado P.C.S.).

<sup>118</sup> Cf. POLÍTICA, CULTURA Y SOCIOLOGÍA. *HISTORIA ANALÍTICA DE LAS HUMANIDADES*. (1995). *LIV Liberalismo, Romanticismo y Nacionalismo*, en: P.C.S.: 643-652; BENETON, P. 1975: 44-60.

Taine -. A finales del XIX la generación de Barret y Bourget influida por Nietzsche, comenzó también a promover un sentido nacional de la cultura francesa.

Entonces la “Civilización” pasó a identificarse con la imagen de Francia o de Alemania, que se debatieron la herencia de la civilización griega y romana – como punto de perfección y madurez- y por tanto, se convirtieron en el modelo específico a seguir. Tras la Segunda Guerra quedan claramente diferenciados un concepto de civilización francesa y el alemán.

Beneton concluye con acierto que: la «culture y civilisation» pertenecen a un mismo universo cultural y poseen una amplia audiencia. El primer término es discreto y el segundo glorioso, ambos cargados de las ideas fundamentales de su tiempo. Reflejan una particular concepción de las relaciones entre el *nosotros* y los *otros* de los medios ilustrados en el siglo XIX. Ésta puede descomponerse en cuatro proposiciones: (1) La humanidad es una, prima sobre lo nacional y social que se reconocen insertados en ella. Por tanto, la cultura y la civilización conciernen al *Hombre universal*. (2) Entre los otros y nosotros, las diferencias no son más que de grado, pero todos participan en el mismo movimiento del <Progreso>. (3) Los otros, devienen dependiendo de nosotros - Occidente y una minoría- por que ha encarnado los modelos del hombre cultivado burgués y representan los valores más elevados –universales -. (4) Entre nosotros y los otros, la cultura y civilización se levantan las barreras: los hombres y/o pueblos cultivados, superiores y los no-cultivados, que por ello no pueden ser portadores de valor alguno. La visión de los *otros* denota una postura universalista, optimista, al igual que de fuerte etnocentrismo<sup>119</sup>.

Después del romanticismo, la historia dejó de ser contada como una sucesión de culturas y productos de la razón. Así pasó a contarse por las etnias - de linaje o sangre -. Se forjó la noción de «raza», mediante la aportación de varios campos del saber - filosofía, teología, anatomía, fisiología, historia, filología- y la de escritores, poetas, viajeros, en combinación con el colonialismo, el desarrollo de la ciencia y la industria, el crecimiento de las ciudades, la inmigración y la mezcla de poblaciones, el creciente individualismo y los nacionalismos; entre sus precursores se encuentran Gobineau, Toqueville y Weber.

Algunos autores llegaron a sostener como «proyecto de reforma social» la necesidad de *purificar* la raza, ante la «degeneración sufrida por las mezclas y que la fuerza residía en la capacidad de absorber a otros». P. A. Taguieff mantuvo un racismo espiritualista universalista); J. Ferry, L. Blum. G. Tarde, desearon principalmente impulsar el progreso de la humanidad mediante la *misión imperialista civilizatoria* de las denominadas <razas superiores> - Francia, Inglaterra, Alemania e Italia- que como <razas superiores> debían poner a disposición de las *inferiores* su ciencia, industria para elevar su nivel cultural. Pero en la actualidad C. Lévy-Strauss mantiene que cada civilización moldea su propia raza, ésta por tanto, es hija de una cultura y sociedad<sup>120</sup>.

Puede sintetizarse que la categoría de «raza» llegó a constituirse en un *proyecto*, un *principio de explicación* de la vida social y la historia. Y como resultado de su confusión con el discurso histórico y biologicista, generó el racismo, la xenofobia, y el acérrimo antisemitismo. Finalmente, se siguieron una serie de crisis económicas, conflictos europeos, tensiones diplomáticas, revoluciones y golpes de Estado cuyos ecos se dejan sentir en lo profundo de las mentalidades e imprimen un viraje a la *evolución* cultural de nuestro siglo.

<sup>119</sup> Cf. BENETON, P. 1975: 60-69.

<sup>120</sup> Cf. WIEVIORKA, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós Ibérica, 26-89, 91-99; SAID W., E. *Cultura, identidad e historia*. Letra, ene-feb. (1997) 4-13; este artículo estudia la hegemonía europea a partir de las categorías de <cultura> e <imperio>, el expansionismo europeo y la misión civilizatoria; en el las artes son consideradas como un medio privilegiado de colonización mental.

## 6. LA EMERGENCIA DE «NUEVOS PARADIGMAS CULTURALES».

Hasta aquí hemos visto cómo se va forjando una noción de cultura, el ambiente ideológico circundante y sus principales líneas de tratamiento. También quedan asentadas las bases para el nacimiento de las ciencias socio-antropológicas y la filosofía de la cultura alemana. Contrariamente a lo que hemos conocido, nos interesa mostrar a continuación lo que puede denominarse un cruce de paradigmas. Éste más que reflejarnos estudios o perspectivas totalmente confrontadas entre sí, apunta que existen varios puntos de convergencia, entre las nascentes disciplinas y la filosofía.

En cuanto al origen del término *cultura* en sentido etnográfico moderno fue utilizado primeramente por los historiadores alemanes; en concreto por G. Klemm en el primer volumen de su obra *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit* (1843); en éste la noción de “*Kultur*” se aplicó a la vida social humana y de los pueblos, inscrita en la perspectiva evolucionista de los tiempos. Refleja su preocupación científica al recopilar una amplia documentación etnográfica. Se sumarán a esta línea de desarrollo J. Burckhardt - historiador de la cultura -, Tönnies y Spengler<sup>121</sup>.

Sin embargo, esa línea no logró cuajar, hasta que fue reforzada por los estudios correspondientes de las nacientes «ciencias socio-antropológicas» y, con ello, su nueva perspectiva.

### 6.1. LA PERSPECTIVA DE LAS «CIENCIAS SOCIO-ANTROPOLÓGICAS».

Aquí nos enfrentamos ante la relativa novedad del término cultura, en sentido moderno y también la ausencia de claridad. Lo cual confirma la movilidad y fluctuación de su contenido semántico, y nos muestra también que se presta a múltiples equívocos, dando lugar a interminables debates de carácter terminológico.

El inglés Sir E. B. Tylor (1871) - partiendo de la noción alemana de “*Kultur*” que gozaba ya de un reconocimiento, inspirado en G. Klemm<sup>122</sup>- adquirió conciencia explícita de la novedad de esa noción de cultura y fue el primero en ofrecer una interpretación en sentido étnico-antropológico, objetiva de la cultura:

“*Cultura (o Civilización), tomada en su amplio sentido etnográfico, ese todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad*”<sup>123</sup>.

Algunas observaciones específicas con respecto a esta definición, es que integra tanto la esfera intelectual, el conjunto de comportamientos que constituyen las costumbres de un pueblo, así como el conjunto de información no hereditaria. En ese sentido, podríamos decir, que incluye los elementos *no materiales* de la cultura - creencias, normas y valores - sugiere los *materiales* - tecnología y artefactos resultantes - y alude a cualidades adquiridas, como parte del crecimiento en una cultura. Por lo que, prácticamente desde ella, *todo* lo que el hombre ha producido para adaptarse a su entorno físico y en sus relaciones con los demás, es cultura. Supone como elementos básicos el espacio, tiempo, etc. Sin embargo, aún no distingue entre *organización social e instituciones sociales*.

<sup>121</sup> Cf. MAURER, R. (1973). *Kultur*. Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, Hrsg. von KRINGS, H./ BAUMGARTNER, H. M. / WILD, CH. München: Kösel Verlag, 823-832 y nuestra anterior sección no. 4.

<sup>122</sup> El mismo Tylor alude a las dos obras fundamentales de G. Klemm en sus *Researches* (1865) y emplea al menos dos veces el término “*culture*”. No obstante, continuará empleando usualmente el término de “*civilization*”. Cf. KROEBER A., L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 9-11; y 24-28 que es un estudio sobre G. Klemm.

<sup>123</sup> SINGER, M. (1974). *Cultura*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid: Aguilar, 298.

A pesar de haber sido muy criticada, hoy es empleada comúnmente y permanece como un punto de referencia para un gran número de reelaboraciones posteriores<sup>124</sup>. Por eso se observa que la mayoría de las teorías antropológicas subsiguientes han sido construidas, ya sea asumiéndola o demarcándose de ella; inclusive las distintas líneas de investigación, en concreto: la experimental -trabajo de campo- principalmente con Evans-Pritchard; la experimental-teórica con Malinowski, Radcliffe-Brown, etc. y la teórica-experimental con M. Mauss, C. Lévi-Strauss, etc.

La antropología aparece como campo profesional en la segunda mitad del XIX<sup>125</sup>. Sus estudios fueron promovidos y apoyados principalmente por países que poseían imperios coloniales -Francia y Gran Bretaña -, con el fin de obtener un mejor conocimiento de sus colonias. En el caso de Alemania o Italia, que habían obtenido una unidad política reciente o que aún luchaban por ella, encontraron que los estudios del folklore podían reafirmar sus lazos de pertenencia a la comunidad, señalar vínculos y los elementos culturales comunes. España se encontraba en una situación de desintegración y ya había perdido parte de su Imperio colonial. Por esa razón no tenía motivos para impulsar los estudios antropológicos, y le parecía innecesario fomentar los de tipo folklórico, pues contaba con una unidad de cuatrocientos años de antigüedad. Sin embargo, poseía áreas cuya integración en las naciones históricas era más conflictiva: Cataluña, Euskadi y Andalucía que sí encaminaron sus estudios sobre las tradiciones y el folklore propio, con el fin de rescatar las «esencias» de la nacionalidad para utilizarlas como arma política contra el centralismo estatal<sup>126</sup>.

En el ambiente intelectual dominan las especulaciones evolucionistas y en asuntos mundiales la hegemonía europea – pero existen también logros notables de las ciencias naturales -. Esto influyó de tal manera que las escuelas antropológicas en sus inicios fueron clasificadas con respecto a su posición mantenida sobre el evolucionismo, generando dos orientaciones: el evolucionismo unilineal y el difusionismo.

También es cierto que ésta antropología rescató varias de sus referencias bajo el título de civilización, aunque reconociendo un pequeño margen de distinción con respecto a la cultura. Pero a medida que las investigaciones, principalmente en los Estados Unidos, ganaban en elaboración y especificidad y alcanzan una rápida difusión, se va imponiendo un «concepto científico de cultura» y abandonado el término de civilización, porque se considera está cargado de juicios de valor sobre el sentido de la historia y denota una concepción de superioridad por parte de algunas sociedades<sup>127</sup>. Así entre 1888 y 1900 fue asumido tal concepto, como podemos verificar a través de las obras y varios artículos de diferentes autores y, posteriormente, se extendió a las ciencias humanas y a la lengua cultivada<sup>128</sup>. Pero en Gran Bretaña hubo una particular resisten-

<sup>124</sup> El sentido antropológico o científico moderno de la cultura no pasó a formar parte de ningún diccionario general o enciclopédico, inglés o norteamericano, sino hasta más de cincuenta años después. Puede verse que en la edición original del *Oxford Dictionary* (1893) aún no hay ninguna referencia al término. Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 33.

<sup>125</sup> Los antropólogos se dedicaron al estudio de la cultura y formularon diversas teorías acerca de ella. Afirmaron una concepción reificada o esencialista, bajo expresiones como ‘alma popular’ o ‘creación colectiva del hecho folclórico’. Los estudios evolucionistas reivindicaron como objeto de estudio *todas* las culturas, enfatizando el aspecto genérico de cultura, bajo una perspectiva holística, así como las relaciones e interdependencias entre sus elementos e incluyeron estudios de sociedades complejas y acerca de la cultura popular. A diferencia de los estudios folclóricos, procedentes del romanticismo, que implicaban visiones distintas de mundo, con sus propias técnicas de trabajo de campo y su organización distinta de los resultados. Cf. JULIANO, MA. D. 1986: 4-5.

<sup>126</sup> Cf. JULIANO, MA. D. 1986: 12.

<sup>127</sup> Cf. LOWIE R., H. *El mesianismo primitivo y un problema etnológico*. Rev. Diógenes: n. 19/ 09 (1957) 87-100.

<sup>128</sup> Cf. KROEBER, A.L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 292. Es significativo que en 1920 el adjetivo *cultural* ya es frecuente, aunque todavía supone reflexión y elaboración, pues conserva la carga de su sentido original.



cia a asumirlo, y no es reconocido sino hasta mediados de siglo. A pesar de que Sir J. Frazer admitió abiertamente su deuda con Tylor –en su primera Investigación presentada a la Real Sociedad de Antropología-, no obstante, sustituyó «cultura» por «costumbre».

En el caso de Francia, se nos revela una trayectoria de doble influencia: la alemana y la inglesa – a la que ya hemos aludido anteriormente –, aunque finalmente se ajustó a esta última. Alemania, en cambio, se decantó por otra línea, que es la de la filosofía de la cultura. A todo esto hay que agregar que, los grandes Diccionarios comienzan reconocer la acepción moderna de cultura entre 1929 y 1933, incluso la nueva significación que adquiere dentro de la etnología.

Ahora bien, lo novedoso de esta perspectiva, denominada por lo general como científica - y que será perfilada, propiamente, a partir del desarrollo de las ciencias socio-antropológicas-, es que rompe doblemente con el uso tradicional de cultura. De manera específica al indicar *una relación con la sociedad* - situación social o estado de la sociedad - en la que se ha dado *un nivel de desarrollo* – es decir, de un sentido normativo a un sentido descriptivo -. Y por el hecho de ser *aplicada a una colectividad o sociedad* - paso de lo individual a lo colectivo. Si bien se aceptó en general esa interpretación de cultura, también hay que decir, que el uso posterior difiere del sentido original. Ya que acentuó la pluralidad de culturas locales como conjuntos organizados en funcionamiento, dejando de lado, el interés por la evolución de costumbres e instituciones.

De manera que a lo largo del siglo XX se suceden un sinnúmero de definiciones, una diversidad de perspectivas teóricas y metodológicas, escuelas y corrientes. En conjunto proporcionan los elementos para formular distintos paradigmas o modelos teóricos de pensar la cultura, atendiendo a la posición de cada autor, aquello que pretende exaltar de la cultura y el manejo que hace de los sectores dominantes<sup>129</sup>. Entre el año de 1900 y 1950, puede decirse que dominaron el pensamiento antropológico dos vertientes: la teoría del *modelo-proceso*, debida a F. Boas que subraya el concepto de «modelo cultural», se considera que influyó más en su elaboración: la lingüística, la literatura y las artes -su exponente principal es Kroeber -; y la teoría estructural-funcional de Malinowski y Radcliffe-Brown que, subraya el concepto de «estructura social», cuya elaboración depende de las analogías biológicas y orgánicas. En ambos casos, se trata de teorías universalistas y holísticas, inclusive complementarias. Su diferencia radica en la conexión distinta que realizan entre la cultura y la estructura social, en sus respectivos esquemas explicativos.

Pero también hay que tener en cuenta el desarrollo distinto de estas ciencias socio-antropológicas en el ámbito inglés y el norteamericano. Así, en Inglaterra Malinowski y sus seguidores son considerados estudiosos de la cultura y antropología cultural, y Radcliffe-Brown y sus discípulos, estudiosos de la estructura social y de la antropología social. En Estados Unidos la oposición entre «cultura/ estructura social» quedó simbolizada por la rivalidad institucional entre antropólogos - Kroeber- y sociólogos - Talcott Parsons -. En cualquier caso, la <estructura social o las formas culturales> pasaron a ser el criterio decisivo de los esquemas teóricos generales para interpretar o explicar los hechos culturales. Hoy se admite el papel central de la cultura y domina una concepción que la comprende como “*instrumento holístico y específico del homo sapiens en su adaptación al medio físico, social y simbólico*”<sup>130</sup>.

El término de «civilización», tan ponderado en los estudios histórico-filosóficos, también se modificó hacia una perspectiva científica (1959), tanto en el ámbito americano como el inglés, será comprendido como “*un movimiento o un umbral de la evolución social*”. La Enciclopedia

<sup>129</sup> Cf. El anexo I. Las perspectivas socio-antropológicas de la cultura.

<sup>130</sup> CALVO BUEZAS, T. (1988). T.C.S.: 237.

Británica alude entonces a “*la forma de la cultura que comprende el uso de la escritura, la presencia de ciudades y de una organización política extendida, el desarrollo de la división del trabajo, etc.*”<sup>131</sup>. G. Childe y R. Redfield han insistido en el rol de «las ciudades en proceso de civilización»; con esto ese término, renovado en su etimología, actualmente se asocia al fenómeno de la urbanización. En relación a ésta última temática la Enciclopedia de Ciencias Sociales (1958) consagra un artículo a la “*Revolución urbana*”<sup>132</sup>.

La trayectoria sumariamente descrita es suficiente para darnos una visión panorámica del desarrollo socio-antropológico de la cultura. Enseguida nos permitirá destacar algunos puntos, relacionados con su contexto de aparición, que conducen a ciertas inconsistencias y contradicciones relacionadas con su autodefinición y explicitación como ciencia y metodología<sup>133</sup>, pero también en referencia a su pretendida ‘novedad’ como concepto científico. Por eso podemos afirmar, que no existe una distancia tan considerable entre las disciplinas socio-antropológicas y la filosofía, contrariamente a la idea que por lo general se nos ha transmitido.

## 6.2. LA PERSPECTIVA DE «LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA ALEMANA».

El uso de la palabra cultura en sentido moderno se situaba en Alemania con G. Klemm (1843). Nos toca desarrollar a grandes rasgos, la perspectiva de la filosofía de la cultura alemana, que en conjunto es menos conocida; al menos por lo que se refiere a su tratamiento sistemático, incluso varias de sus obras no están traducidas al castellano; y aquellas que se difunden con el título filosofía de la cultura suelen recoger la obra de una selección de autores destacados y/o concepciones de cultura principalmente de la antigüedad, pero no dicen gran cosa con respecto a sus orígenes como disciplina que datan de la modernidad. Bien es verdad que también hay recopilaciones que recogen una serie de temáticas dedicadas a esbozar la comprensión de una filosofía de la cultura - de carácter muy general - así como temáticas estrechamente vinculadas a ella<sup>134</sup>.

Podemos partir de que siempre ha existido interés por la cultura, es decir por el origen, la forma de ser y el destino del hombre en la sociedad. Ahí estaban implícitos los elementos para la configuración de una filosofía de la cultura. Y contamos también con documentos antiguos, las reflexiones de Tucídides, Herodoto, y especialmente de Hesíodo quien orienta su pensamiento sobre la decadencia de la cultura en sus diversas formas de apariencia histórica - que denomina como la edad de oro paradisíaca, la edad de plata y las diversas edades de hierro -. También se encuentran ciertas teorías de la antigüedad tardía acerca del “círculo” de las creaciones del mundo y de las culturas, que influyeron notablemente a través de las obras - desconocidas en su tiempo - de I. Chaldun (1332-1406) y Gianbattista Vico entre otros - su tratamiento se extiende a la obra de O. Spengler -. Un tercer tipo de pensamiento postula un desarrollo vertical progresivo hacia una cultura superior - sea de este mundo o diferente - que se prolonga en las grandes religiones antiguas y es articulado por los primeros pensadores cristianos. Fundamentalmente en estos tres tipos de pensamiento, se han introducido las modernas fi-

<sup>131</sup> Cit., en: BENETON, P. 1975: 122.

<sup>132</sup> Cit., en: BENETON, P. 1975: idem.

<sup>133</sup> Cf. PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995). *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid:Trotta, 136.

<sup>134</sup> Cf. SOBREVILLA, D. (ed.). (1998). *Filosofía de la cultura*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 15. Madrid: Trotta, 278. (En adelante citado F.C.); PÉREZ TAPIAS, J. A. 1995: 310; KONERSMANN, R. (Hrsg.). (1996). *Kulturphilosophie*. Germany: Reclam Verlag Leipzig, 376; SCHWEITZER, A. (1990). *Kultur und Ethik Kulturphilosophie*. München: Beck'sche Reihe, 372; y las notas: 55, 56 y 94 de ésta sección.

los filosofías de la cultura que determinan nuestro pensamiento contemporáneo sobre ella<sup>135</sup>. En cuanto a los orígenes de esta disciplina R. Mondolfo (Bologña, 1956) señala que se encuentra precedentes ilustres en la antigüedad y cita una serie de autores algunos presocráticos, junto con Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, etc.

De ahí, que la filosofía de la cultura no ha partido de cero. Puede asumirse que, ha surgido germinalmente con la misma filosofía. Sin embargo, con el correr del tiempo se demarca y constituye un tratado distinto, en la medida que logra las condiciones para optar por un campo específico de investigación y adquiere la capacidad de hacer de él una lectura autónoma, más articulada y profunda. No obstante, esto no niega su estatuto como una «disciplina de frontera», situada precisamente en la intersección de las áreas correspondientes tanto a la reflexión filosófica como científica, con la problemática que esto supone<sup>136</sup>.

Pero si atendemos a la madurez sistemática de la configuración de la filosofía de la cultura, entonces, podemos afirmar que no es tan vieja. Ya que alrededor de los años veinte fue una filosofía de 'moda', si bien entendida principalmente como una filosofía de la totalidad y no exclusivamente como una disciplina filosófica. Sin embargo, el auge de la vida industrializada contribuyó a su comprensión propia como filosofía de la cultura. También ganó una posición en la *historia de la ciencia*<sup>137</sup>.

La causa del surgimiento de la filosofía de la cultura, según Montani, se explica por el hecho de que a mediados del XIX, las ciencias particulares realizaban un estudio exhaustivo con referencia a la temática de todo lo «existente encontrable», «observable» y «verificable». Entonces la filosofía no halló en ninguna parte de la realidad de los objetos, el menor resquicio libre para un planteamiento y una conformación de problemas desde una perspectiva específicamente filosófica. Por tanto, esta situación de confusión abrió camino a la analítica fenomenológica de los sujetos en su subjetividad y su mundo natural. Husserl contribuyó a ello creando el «camino de la liberación de la filosofía como *ciencia rigurosa*». Otro programa de la idea de filosofía, fue formulado por H. Rickert, éste en referencia a la temporalidad, y lo orientó hacia la cuestión de los valores y su sentido, esa temática no era abarcada por ninguna ciencia particular. Por lo cual, inició su profundización en la denominada <Weltanschauung> - cosmovisión -.

En 1900, L. Stein acuñó en Alemania el término de <filosofía de la cultura> en su obra *An der Wende des Jahrhunderts. Versuche einer Kultur*. (En el cambio de siglo. Ensayo de una cultura)<sup>138</sup>. Sin embargo, es bajo la influencia de R. Eucken cuando éste rápidamente se introdujo y alcanzó auge, a raíz de la tercera reimpresión de la obra *Der Grundbegriffe der Ge-*

<sup>135</sup> Cf. DIEMER, A. / FRENZEL, I. (1965). *Kulturphilosophie*. In: Das Fischer Lexikon Philosophie. Frankfurt/M. : Fisher Bücheri Gmhb, 122-129; HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. (1975). *Kultur, Kulturphilosophie*. Bd. 4, RITTER, J. / GRÜNDER, K. (Hrsg.). Basel / Stuttgart: Schwabe & Verlag, 1310-1324.

<sup>136</sup> Cf. MONTANI, M. 1996: 43.

<sup>137</sup> Puede verificarse la *novedad* de la filosofía de la cultura teniendo como indicadores su puesto y denominación en los suplementos de la *Revue Néoscholastique de Philosophie*. Él de 1934, realizó una exposición sistemática y crítica de la filosofía, presentando sus ramificaciones; y *no* apareció explícitamente la filosofía de la cultura, sin embargo, puede verse en germen a través de la denominación: «Filosofía aplicada» citada bajo el título «Filosofía de la Historia y la Civilización». Pero en 1936, aparece ya designada como «Filosofía de la cultura (técnica y civilización)», éste paréntesis refleja la necesidad de especificar su objeto material. Finalmente, en 1971 se realizó un listado donde se cita la denominación «Filosofía de la cultura y de la Técnica»; con ello se impidió que su significado quedase restringido al concepto humanístico tradicional de la cultura, abriéndose a su sentido moderno antropológico. Cf. MONTANI, M. 1996: 47-48.

<sup>138</sup> Cf. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschafts Theorie 2*. (1984). *Kultur*, in: MITTLSTRAB, J. (Hrsg.). Mannheim-Vien- Zurich-: Wissenschaftsverlag Bibliographisches, 513. Se afirma que la obra fue publicada en Freiburg 1899, mientras que en el HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE, 1975: 1311, da la fecha de 1900.

*genwart* (Los conceptos fundamentales contemporáneos) y con *Geistige Strömungen der Gegenwart* (Los movimientos espirituales contemporáneos) (1904). Entonces es significativo, que el adjetivo “*kulturphilosophisch*” (filosófico-cultural) ya se había convertido en algo habitual.

De ahí, comenzaron a publicarse una serie de obras relacionadas con diversos aspectos de la temática cultural<sup>139</sup>, que poco a poco iban perfilando ésta nueva disciplina y asentando sus fundamentos. Con el advenimiento de la Primera Guerra se reforzó el interés por ella<sup>140</sup>. De manera que para 1934 la filosofía de la cultura alemana había alcanzado su madurez filosófica de manual. Ahora bien, no se concibe esa «filosofía de la cultura» sin una conexión con la *Kulturgeschichte* - la historia de la cultura -, la *Lebensphilosophie* - filosofía de la vida - y *Wertbezogen* - la filosofía de los valores -. También es posible afirmar que la «ciencia de la cultura» se independizó de ella, constituyendo en la actualidad una cátedra establecida en Alemania<sup>141</sup>.

La tendencia general de la filosofía de la cultura alemana, y esto nos interesa especialmente, puede ser caracterizada mediante:

“Una aversión por los sistemas metafísicos, concediendo un interés primario vuelto hacia la realidad propiamente humana, a los problemas concernientes al despliegue de la actividad del hombre en todos los campos (sociedad, lenguaje, costumbres, moral, religión, arte, filosofía, educación, economía, política, ciencia, técnica, etc.), esto es, a todo lo que encierra el mundo humano histórico de la cultura y de la civilización, lo que en sentido amplio, puede hacerse corresponder con lo que Hegel denomina <el espíritu objetivo> ”<sup>142</sup>.

Es decir, se propone la investigación sobre las culturas como fenómenos «histórico-sociales» y se constituye en una línea fundamental que prioriza la filosofía de la cultura alemana, para lo cual crea e introduce una serie de nociones específicas.

### 6.2.1. Tres vías para el estudio sistemático de la filosofía de la cultura.

**La primera vía:** parte de los «conceptos» bajo los cuales se ha comprendido la filosofía de la cultura, tales como<sup>143</sup>: la cultura entendida como actividad y desarrollo correspondiente o como un estado; la cultura como un rasgo característico de los grupos o la sociedad - sus conocimientos actuales-, o de un rasgo social: sistema - i.e., de institucionalización -. Normas de comportamiento; cultura como capacidad o facultad - virtud -, como exigencia ó muestra de conducta - norma - o realización - trabajo -. La cultura como nivel o fin de un “alto” desarrollo

<sup>139</sup> Destaca en 1910, el primer volumen de la revista “*Logos*” cuyo subtítulo fue “*Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* (Revista Internacional de Filosofía de la Cultura) que, H. Rickert inauguró con un informe programático “*Vom Begriff der Philosophie*” (Del concepto de la Filosofía); los editores participantes ya estaban habituados a hablar de cultura ética, religiosa y estética; entre ellos G. Simmel que escribió sobre cultura filosófica y bajo ese mismo título publicó en 1911 el primer ejemplar y otros de “*Essays über die Mode, die Persönlichkeit Gottes und die weibliche K.*” (Ensayos sobre la Moda, la Personalidad de Dios y la Cultura Femenina). Después de 1933-1944, sintomáticamente, esa revista se tituló “*Zeitschrift für Philosophie deutsche K.ph.* (La Revista para Filosofía Cultural Alemana). D. Rösgen denominó cultura a la *esencia de los actos del ser ahí* que se interiorizan (“*verinnerlicherder Daseinsakte*”); E. Grisebach situó el trabajo de filosofía de la cultura como la forma especial del modo de pensar (mentalidad) de aquella época (*Denkweise*).

<sup>140</sup> Destacan las obras de O. Spengler “*Schicksal der Kultur*” (Fatalidad de la Cultura) en su primer volumen de “*Untergang des Abendlandes*” (La Decadencia de Occidente) (1918), Th. Litt (1919) “*Individuum und Gesellschaft*” (Individuo y Sociedad) bajo el subtítulo “*Grundlegung einer K.ph.*” (Fundamentación de una Filosofía de la Cultura).

<sup>141</sup> Cf. DIEMER, A. / FRENZEL, I. 1965: 127.

<sup>142</sup> CONRAD MARTIUS-GAUNILONE (1962) s.v. *Cultura*. Enciclopedia Filosófica 2, Italia; G.C. Sansoni Editore, 210.

<sup>143</sup> Cf. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschafts Theorie 2. 1984: 511.

de la humanidad o su disposición de configuración y comprensión; cultura como dominio y sabiduría de comportamiento relacionados o como toda característica humana del comportamiento - en determinados límites extremos y términos -, también, en particular, cultura como educación/ formación o moralidad; cultura como técnica u organización de las relaciones comerciales.

**La segunda vía:** se centra en dos polos principales: el «idealista», para el que la cultura en última instancia es producto de la actividad intelectual del hombre, que determina el desarrollo histórico-social, representada por autores como Mathieu (1982) y Mühlmann (1969); y el «materialista», para el que la cultura es comprendida como un momento esencial y propio de la configuración del mundo a través de los hombres. Ese momento se determina mediante las exigencias materiales y los medios de la reproducción, realizada de forma cooperativa entre individuos y sociedades, representada por autores como Arnoldow (1975). En general, se puede decir que estas interpretaciones de la cultura reflejan: a) Despliegue/ desarrollo de la relación individual como medida de las relaciones sociales; b) Contradicciones de la socialización moderna; c) Historicidad y el relativismo de la cultura. Y parecen apuntar hacia un acuerdo en el que la *formación* y el *desarrollo superior* del hombre, representan el punto de referencia central de todos los *procesos* culturales<sup>144</sup>.

**La tercera vía:** distingue tres direcciones fundamentales dentro de la filosofía de la cultura: la crítica filosófica de la cultura, la formal filosófica de la cultura y la material filosófica de la cultura. Cada una caracterizada por distintas tradiciones de autores y obras clave.

- La dirección <*crítica filosófica de la cultura*>, esta línea tiene como temática central la crítica cultural dogmática y su motivo intelectual. Se propone mostrar *qué es* la cultura para distinguirla de lo que *no es*. Además, pretende ser por sí misma creadora de cultura. El “viejo” mundo se concientiza para poder ver el “nuevo” como el verdadero y perdido, más claro y significativo. La crítica cultural filosófica clásica cuenta con dos informes antitéticos: uno de carácter científico (E. Cassirer) y el otro en la línea de una filosofía de la vida (G. Simmel). Además de los autores representativos de la crítica cultural dogmática: J. Ortega y Gasset, A. Schweitzer, W. Rathenau, E. R. Curtius<sup>145</sup>.
- La dirección <*formal filosófica de la cultura*>, tiene como objeto de estudio <la ciencia de la cultura> y sus *formas* de pensamiento.

La «ciencia de la cultura» fue concebida como una ciencia *comparativa* de las (altas) culturas. Como contrapeso se tenía la ciencia comparativa de las culturas “primitivas” (etnología); y en un campo transitorio entre ambas la sociología, que a su vez depende en gran parte de su material inicial, las fuentes y estudios históricos. Este material en general se solía presentar en forma de grandes “síntesis” y pretendió una reivindicación histórico-filosófica, de modo que la historiografía o ciencia de la historia, fue considerada como ciencia de la cultura. En el caso de las palabras: “*Geschichte*” o “*geschichtlichen Erkennen*” aparecen como títulos de varios discursos, por ejemplo de la “*Geschichtsphilosophie*”, entonces designan la *Geschichte* – Historia -

<sup>144</sup> Cf. EUROPÄISCHE ENZYKLOPÄDIE ZU PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTEN (1990). *Kultur*, in: SANDKÜLER, H. J. (Hrsg.), in Zusammenarbeit mit dem Instituto Italiano Per Gli Studi Filosofici Napoli, Bd. 2, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 900-903.

<sup>145</sup> Algunos títulos representativos de sus obras son: “*Der Geist des Aquinaten un die K. Aufgaben der Jetztzeit (El Espíritu de Aquino y la tarea de la cultura en el tiempo actual)*” y “*Die Auzgaben unserer Zeit (Las finalidades de nuestro tiempo)*” de J. Ortega y Gasset (1923); “*Kulturphilosophie I: “Verfall und Wiederbau der K.” (Filosofía de la cultura I: Decaimiento y Restauración de la Civilización)*” de A. Schweitzer (1923); “*An Deutschlands Jugend*” (A la juventud alemana) de W. Rathenau (1918), “*Deutscher Geist in Gefahr*”(El espíritu alemán en peligro) de E. R. Curtius (1932).

del <proceder histórico de la cultura> pero implicado en el complejo de la ciencia y no el conocimiento histórico de especialidad científica en su sentido restringido.

Hacia los años veinte surgió la polémica entre las ciencias culturales y las ciencias espirituales. De ahí, la publicación de H. Rickert (1926<sup>7</sup>) titulada "*K.-Wissenschaft und Naturwissenschaft*" (Ciencia cultural y Ciencia natural), donde opuso en su esquema científico el conjunto de las *ciencias culturales* - entendidas como ciencias del espíritu - a las *ciencias naturales*. Y la de E. Rothacker en (1920) publicó "*Einleitung in die Geisteswissenschaften*" (Introducción a las ciencias del espíritu) (1920) y en (1926) "*Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*". (La lógica y sistemática de la ciencia del espíritu.)<sup>146</sup>.

Pero lo histórico y ejemplar no es la única forma de pensamiento de la ciencia cultural. Ya W. Dilthey distinguió dentro en la *ciencia cultural* entre: (a) Lo histórico, lo teórico-sistemático; (b) Los métodos críticos-prácticos; (c) La situación de las tareas. En consecuencia, la matriz fundamental bajo la cual se desarrollarán las *ciencias culturales* es fue el conjunto de valores y las valoraciones, aspecto del que se mantienen independientes las ciencias naturales. Pero estos valores para Rickert no son el resultado de una apreciación subjetiva - y por eso arbitraria - sino que él defiende una concepción objetiva y universal - siguiendo en ello la línea de Lotze -; y la necesidad de que los valores vitales "inferiores" se subordinen a los valores espirituales o "superiores".

Por eso, ésta concepción de los valores, sería lo que precisamente le permitirá después vincular las ciencias culturales y las naturales. Pues, en estas últimas, la verdad está presente como "deber ser verdadero" y, por consiguiente, como un valor universal. Asimismo Rickert realza la "cultura objetiva", concibiendo que la realidad, es siempre previa y está fuera del estadio científico - aún cuando ella no pudiera conocerse -. Y afirma que antes de que llegue la «ciencia del poder sobre la realidad» se prepara en esa dirección «un tipo de construcción conceptual involuntaria» - denominada preciencia -. Esta indeterminación de la realidad permite generalizar sobre ella y oponerse a una forma de comprensión generalizada. En el caso de lo científico: cada saber y el entorno que le pudiese interesar, constituye un «suceso insustituible». Y nuestro interés y conocimiento se dirige justo a la individualidad, consideración que nosotros hacemos de un objeto para distinguir de los demás, como producto de nuestra construcción de conceptos precientífica<sup>147</sup>. En ese sentido, se habla de una praxis diaria «perfiladora» de la verdad que encuentra su continuación en la praxis científica. Esto significa que ninguna ciencia enlaza con una intuición libre dada de la verdad, porque cada una ha ganado previamente su material al situarse delante de los productos de la preciencia y de ahí, la construcción involuntaria de conceptos en la praxis del vivir natural.

- La dirección *material-filosofía de la cultura*, ésta línea tiene "más" a la vista su temática concebida como «la totalidad de la cultura».

Ella abraza «todo lo que hay de creación humana en la tierra», esclarece la distinción entre "naturaleza y cultura", así como la de "cultura y técnica" e incluirá la temática del "mundo social histórico" - W. Dilthey -. Algunos de sus representantes son: A. Gehlen, T. S. Eliot, A. J. Toynbee, J. Huizinga.

<sup>146</sup> Cf. DIEMER, A./ FRENZEL, I. 1965: 127. Destacan aquí las obras de *Kritische Studien auf dem Gebiete der kulturwissenschaftlichen Logik* (Estudios críticos del área de la lógica de la ciencia de la cultura) de M. Weber (1906); "*Zur Logik der K. Wissenschaft*" (Sobre la lógica de la ciencia cultural) de Cassirer (1942). Cabe agregar que en la óptica anglosajona hay claras divergencias con respecto a esa comprensión de la *ciencia cultural*.

<sup>147</sup> Cf. HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. 1975: 1315.

Es clave en esta línea la concepción de “*Zivilisation*” que en alemán no sólo ha sido una palabra contraria a “*Kultur*”. Kant subrayó que consideraba que estaban ya cultivados - y por lo tanto civilizados- en el ámbito del arte y la ciencia. Pero, con respecto a la moralidad – ámbito perteneciente a la cultura- aún faltaba mucho, ya que la comprendía en sentido análogo, a las costumbres del amor, a la honra y decencia; y en esto radicaba la civilización<sup>148</sup>.

W. von Humbolt (1767-1835) empleó la oposición *Zivilisation* / *Kultur* (civilización vs. cultura ) en el sentido de lo “exterior” e “interior”, y serían comprendidos como unos estados de transición a la cima de la existencia personal. Ésta se alcanzaba con la producción individual mediante la formación. Aunque él descarta entender la palabra “*Kultur*” como “*Bildung*” (formación), puesto ella conserva un toque demasiado alto, como para que puedan ser consideradas las obras del “*homo faber*” pertenecientes a la cultura.

Pero otros autores emplearon la noción de “*Bildung*” (formación) para denotar un estado de perfeccionamiento intelectual y moral, pero sólo atribuido a personalidades dotadas; su antecedente se encuentra en Goethe y su equivalente es la *hochere Kultur* (alta o elevada cultura) de A. von Humbolt<sup>149</sup>.

O. Spengler (1880-1936), sostuvo firmemente la antítesis (*Zivilisation- K*); designó como “*Zivilisation*” el estadio último e inevitable de la disolución de la cultura<sup>150</sup>. Señaló que esta decadencia se había dado, análogamente, en el pasado durante cada fase histórica. Formuló la teoría de las «cuatro edades de la cultura»: Oriente, la Antigüedad, el mundo árabe y Occidente. Y consideró que la filosofía, concebida como “filosofía alemana” correspondía a una época de decadencia, estaba llamada a separar “lo que se hace de lo que se ha hecho, el devenir de lo devenido” y a orientarse al conocimiento de “lo viviente” -frente al frío análisis de la inteligencia-. La que fue *destinada a abarcar todas las formas y todos los movimientos del universo en su última y más íntima significación*.

No obstante, la oposición enunciada (*Zivilisation/ Kultur*) no llegó a aceptarse fuera del ámbito alemán. Y, en cambio, si se abrió el camino para realizar otra distinción entre: culturas superiores ó culturas inferiores primitivas. De manera que en las culturas superiores se muestra la multiplicidad del sistema cultural (economía, derecho, estado, religión, educación, arte, ciencia y literatura), que mediante sus obras y formas que representan un “estilo de vivir”, pero también una retroactividad entre esas obras y formas. Y parece que predominan los comportamientos de poder civilizatorio sobre el plano de la ‘mano’ de obra. Incluso la dimensión de la ‘espiritualidad’ separa una de la otra. En cambio las culturas primitivas o “inferiores”, se entienden a partir de un concepto de “cultura de la totalidad”. Son también un acto de creación en el que se da posibles formas de derecho, ciencia, religión y arte. Sólo que estas, la mayoría de las veces, están “insertadas” y entretrejidas, de modo que no es posible contemplarlas como un ámbito individual -local-.

También se destaca, en este contexto, el estudio de A. Toynbee (1889-1995) *Study of History* (1934) cuyo objeto de estudio se centró en los «campos inteligibles» de la comprensión histórica, que abarcan las «sociedades» en sus formas «primitivas» y «civilizadas»; y considera concreta-

<sup>148</sup> Cf. HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. 1975: 1318.

<sup>149</sup> Cf. GRANDE ENCICLOPÉDIA PORTUGUESA E BRASILEIRA. (1945). s.v. *Cultura*, v. 8, Lisboa-Río de Janeiro: Editorial Enciclopédia, 225.

<sup>150</sup> Cf. HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. 1975: 1318-1319. Recuérdese que O. Spengler fue influido por las corrientes irracionalistas, biologicistas, pragmatistas y naturalistas. Por eso, concibió las culturas distintas insertadas en la historia, pero bajo el modelo de organismos biológicos, sometidas todas de igual forma -reconocimiento de la identidad morfológica - al desgaste interno, la consumación y la decadencia.

mente 23 de ellas, a partir de la reapertura del proceso de asentamiento de los pueblos primitivos. Sus categorías base para la comprensión histórica han sido: [impulso/ detención, abierto/ cerrado], y sobre todo es a partir del [estímulo/ respuesta] como puede estudiarse en la desintegración de las mismas. Parte del paradigma de la sociedad helénico-romana, que formó un «Estado Universal» y una «Religión Universal», dominante *ad intra* y *ad extra* de la misma. Ahora bien, la desintegración no sólo reduce a polvo una sociedad, sino que también puede engendrar sociedades afiliadas, distintas de las aisladas. Bajo esta perspectiva, las religiones universales representan una *máxima* apertura humana y superan la limitaciones de las sociedades. Asimismo, permiten comprender la historia como una «empresa con propósito», siempre hacia adelante, siguiendo el trazado de un «plan divino». Inicialmente atribuyó ese papel exclusivamente al cristianismo, pero luego lo amplió al judaísmo, islamismo, budismo, hinduismo. De manera que en sus estudios posteriores, *Study of History* (1959), reformuló su visión histórica, retractándose de haber concedido apoyo excesivo a la civilización helénica como clave de comprensión de las demás civilizaciones y la idea de «religión universal» surgida del «choque» (o encuentro) entre civilizaciones; revisó el número de civilizaciones y subrayó la *relatividad* de su estudio.

T. Mann en su obra *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) (Consideraciones de un político) ataca a los escribanos que denomina *Zivilisationsliteraten* (Literatos de la civilización), que durante 1914-1918 sostuvieron la racionalidad, la humanidad y la democracia parlamentaria occidental de influencia claramente francesa. Retoma la antinomia *Kultur/ Zivilisation*, concibiendo la primera noción como verdadera espiritualidad y la segunda, a pesar de constituir su momento culminante, es rígida, artificiosa y está próxima a la decadencia. Implica el maquinismo. Y junto con W. Rathenau y H. Keyserling levantó sus protestas contra el intelectualismo y maquinismo<sup>151</sup>.

A. Weber en su obra *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935) sostiene una triple diferencia: proceso social, proceso de civilización y proceso cultural. Aplica a los dos primeros las nociones de evolución y progreso. Puesto que el proceso cultural es considerado el cuadro intelectual o espiritual (*geistlich*) a partir del cual se desarrollan los otros dos y por el cual cobran significado. Y al que se le puede aplicar la categoría de progreso lineal. También describe un esquema cíclico sinuoso, en el que se alternan períodos de expansión y declive. En conjunto, la combinación de estos procesos en el espacio y el tiempo da cuenta de las *variaciones* de toda sociedad.

Finalmente algunos consideran que la oposición *Zivilisation / Kultur* básicamente reproduce la oposición entre naturaleza/ espíritu ó materia/espíritu llevado al campo creciente del reconocimiento de la cultura, que es propio del ámbito germánico. Donde la *Zivilisation* que representa el *intelectualismo disecado* y la *mecanización*, *acentuando las diferencias y particularidades* de un grupo. Por lo que encierra una actitud antiuniversalista y antihumanista<sup>152</sup>.

#### 6.2.2. Delimitación exterior de la cultura.

La expresión *delimitación exterior* de la cultura, se refiere al ámbito de la naturaleza. Puede ser utilizada en su sentido agrónomo, así como en el figurado - de las cosas espirituales -. Se presta a una serie de contraposiciones: “naturaleza virgen” vs. “paisaje cultural”, “el niño ingenuo de naturaleza” frente al “hombre de la cultura”, “los pueblos autóctonos” frente a los “pueblos de cultu-

<sup>151</sup> Pero W. Rathenau, aspiró a una nueva sociedad organizada según el Espíritu, que excluyera el capitalismo egoísta y el proletariado dictatorial; y propuso una vuelta al verdadero germanismo. H. Keyserling, en cambio, postuló un «nuevo humanismo» inspirado en valores orientales y vinculando su desinteresada espiritualidad con la actividad creadora de Occidente.

<sup>152</sup> Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 18-29.



ra”. Y, finalmente, “las ciencias naturales” frente a “las ciencias culturales”. Por lo cual siempre es clarificador conocer, qué es lo que en esta antítesis se contraponen como *no cultural*. Así, se nos obliga a tener que delimitar y justificar qué es lo cultural. Un punto conflictivo, en el que reinan diversas opiniones, muchas de ellas dilucidadas según previas reflexiones de tipo metafísico.

De manera que hoy, los términos “Naturaleza” y “Cultura” podrían servir para hacer la distinción entre: dos aspectos de la realidad: la no humana y la humana; y en el ser humano: el natural y el cultural -comúnmente denominado «espiritual»-. En cualquiera de los casos, pueden interpretarse ontológicamente o metodológicamente, o simultáneamente de los dos modos. La interpretación ontológica, supone que la naturaleza y la cultura son distintas; en cambio, la interpretación metodológica afirma que se puede formar una especie de «continuo», aunque admite la necesidad de emplear métodos distintos para cada fase del «continuo». Si empleáramos ambas interpretaciones, diríamos que hay una diferencia real entre naturaleza y cultura, reflejada en los métodos usados para estudiar cada una.

En general la cultura ha sido asociada al ser humano<sup>153</sup>. Y la distinción entre naturaleza y cultura, fue equiparada a la de «naturaleza» y «espíritu», particularmente, en el ámbito alemán, en el que, además, se puede verificar un desarrollo paralelo de la filosofía de la cultura y la filosofía del espíritu<sup>154</sup>. Las mismas ciencias de la cultura (*Kulturwissenschaften*) han sido consideradas en algún momento como ciencias del espíritu (*Gesiteswissenschaften*).

Según Rickert, la filosofía de la cultura afirma un «carácter diferencial» de la cultura frente a la naturaleza; en tanto que no es mera presencia, sino un objeto o proceso al cual se le ha incorporado un valor; es decir,, que tiende a un valor y se subordina a él. De modo que los objetos de la cultura, son *objetos que han sido transformados por el espíritu*, aunque no necesitan estar representados a través de una entidad natural - mitos, leyendas- Y la cultura también es el *resultado de la transformación*.

### 6.2.3. Estructuración interna de la cultura.

La *estructuración interna* de la cultura será diferente en función de las condiciones determinadas por las distintas filosofías y teorías culturales. Diemer presenta una de ellas bastante consistente<sup>155</sup>:

- 1) La esfera social – sustrato demográfico de una cultura en sus múltiples formas de asociación.
- 2) La historia - forma organizada de una tradicional autocomprensión de una cultura -.
- 3) El lenguaje - forma desarrollada de comunicación en la cultural -.

<sup>153</sup> Aunque en la actualidad cobran relevancia los estudios sobre <la cultura en el mundo animal>; esto supone analizar temáticas como la difusión de un nuevo comportamiento, el aprendizaje, la observación, la ideación *diarinesi*, el factor de transmisión cultural, la evolución biológica y la evolución cultural. A este respecto, cf. MOSTERÍN, J. (1993). *Filosofía de la cultura*, Madrid: Alianza, 15-71; PARÍS, C. (1994). *Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica*, en: (1998). *Filosofía de la cultura*. SOBREVILLA, D. (ed.), 243-261; y la otra postura, arraigada en la tradición clásica humanista, la cultura es propiedad exclusiva, definitoria y constituyente del hombre. Esto excluye hablar de *cultura primate*, *cultura de chimpancés*, a lo sumo admitiría una la noción de *precultura*. Y al *homo habilis* la corresponde la pertenencia de una primera forma de cultura o *proto-cultura*, cf. PÉREZ TAPIAS, J. A. 1995: 153-157.

<sup>154</sup> Geertz subraya que es poco clara la contraposición entre naturaleza y cultura: “trazar una línea entre lo que es natural, universal y constante en el hombre y lo que es convencional, local o variable. En realidad (...) es falsear la situación humana o por lo menos representarla seriamente mal”, cf. GEERTZ, C. (1996<sup>6</sup>). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 45. Afirma que sostener una idea de la naturaleza humana *variada* esencial y formalmente correría el peligro de perder de vista por completo al hombre.

<sup>155</sup> Cf. DIEMER, A./ FRENZEL, I. 1965: 125-126.

- 4) La religión y las formas culturales.
- 5) El arte.
- 6) El derecho - estado y política- y las formas de organización de la esfera social y de los procesos culturales.
- 7) Educación y formación - formas de regeneración y formas de creación del nivel cultural.
- 8) Ciencia y filosofía - aparato de organización de objetivos culturales -.
- 9) Medicina.
- 10) Técnica.
- 11) La economía - instrumento para la previsión y el cuidado de la existencia -.

Pero esa estructuración también puede ser más simple como la de Burckhardt que contrapone en su doctrina de las tres potencias: estado, religión y cultura; o la de A. Weber que distingue y contrapone «la estructura de la sociedad», «el cosmos de la civilización» y la “*Kultur*”; Th. Veblen que reduce toda la cultura a instituciones sociales; y, finalmente, Kroner que distingue varias etapas en la cultura: la vital - económica y técnica-, la racional - científica y política -, la intuitiva - arte y religión - y la reflexiva - historia y filosofía -, etc.

Hasta aquí hay que poner de relevancia que son tres los problemas fundamentales de la filosofía de la cultura: el que se refiere a la producción y transformación de los bienes culturales, la estructura de tales bienes culturales que se han «independizado» del ser humano que los ha producido -constituyen «la provisión de espiritualidad objetiva»- y «la relación entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo».

En resumen la filosofía de la cultura nos presenta una clasificación que nos permite contemplar mejor y ordenar en sentido amplio las teorías culturales. Así pueden distinguirse:

- Las teorías que consideran a la cultura como ser unitario con forma y regulación propia – metafísicas de la cultura -.
- Las teorías que intentan reducirla a sus elementos y reconstruirla nuevamente a partir de ellos - teorías de los elementos culturales -.
- Las teorías que consideran la dependencia entre el hombre como creador y realizador de cultura - antropologías culturales -.

Aunque éstas distinciones sólo pueden establecerse desde un punto de vista tipológico y en la práctica se entremezclan unas y otras.

Por último, cabe observar que el estudio sistemático de la filosofía de la cultura de origen alemán parece que no ha despertado mucho interés quizá por nacer con la intención de circunscribirse al ámbito alemán<sup>156</sup>. Entendemos, no obstante, que es fundamental para reconocer la misma trayectoria de las ciencias socio-antropológicas, y para situarnos en la perspectiva actual de los análisis culturales más destacados en la modernidad, preámbulo asentado hacia los de la posmodernidad.

---

<sup>156</sup> Para un balance, por un lado sobre los estudios culturales y la historia cultural, en el ámbito alemán, desafiado en la última década por el giro lingüístico sobre las humanidades, y de otro lado la crítica cultural y literaria, bajo un marco de referencia interdisciplinario -y las dificultades que este supone-, así como el factor de la sobreposición de múltiples culturas, la contraposición y la mutua influencia. Cf. CZAPLICKA, J. / HUYSEN, A. / RABINBACH A. (1995). *Introduction: Cultural History and Cultural Studies: Reflections on a Symposium*. NEO an interdisciplinary Journal of German Studies. New German Critique: n. 65/ spring-summer (1995) 3-17.

### 6.3. «CRUCE» DE PARADIGMAS».

Por lo que hemos visto hasta ahora, respecto a la comprensión del término *cultura* y la concreción de los diversos aspectos que se han dado cita en los dos paradigmas señalados, parece que la opción más adecuada sea la de un *cruce* de paradigmas. Sin embargo, nos conviene rescatar aquellas puntualizaciones que nos conducen y ponen de relieve nuestra propuesta:

- a) Las ciencias socio-antropológicas y la filosofía de la cultura no son tan distantes ni ajenas entre sí. Hemos podido corroborarlo al atender a su «contexto de aparición»: sus orígenes a fines del siglo XIX; su asunción del sentido moderno de cultura utilizado previamente por los historicistas alemanes pero reforzado y profundizado por las ciencias socio-antropológicas; su distanciamiento de una concepción metafísica cultural; la idea de historia y sociedades que las recorre; la influencia inicial de las tesis evolucionistas, en las que también confluyeron ideas de la Ilustración, las filosofías de la historia, los estudios de las ciencias naturales y el positivismo. Y porque comparten autores comunes: Dilthey, Weber, Marx, etc., que les confieren una plataforma. Por eso, podemos afirmar que sus trayectorias desde el principio están muy interrelacionadas, y hasta cierto punto, son paralelas.
- b) Además, hay que notar que las teorías antropológicas desde el principio denotan un *cruce* de conceptos provenientes de varias disciplinas e incluso de distintos contextos culturales<sup>157</sup>. La filosofía sistemática de la cultura, tampoco ha prescindido de las ciencias socio-antropológicas – sin dejar de reconocer bajo ese título el peso que han tenido las concepciones de la cultura de corte metafísico-. Además, ésta en su propia delimitación de la cultura agrupa elementos que se relacionan y/ o proceden de aquellas teorías.
- c) La antropología nació a partir de los estudios «comparativos de las culturas primitivas», que intentaron una reconstrucción histórica de las culturas de acuerdo a su distribución geográfica de similitudes. Dada ésta naturaleza, necesariamente significó juzgar la vida de los pueblos y obviamente según el modo de vida del observador – etnocentrismo -. Aunque ya antes *una* filosofía lo pretendió, al proclamar ‘por decreto’ su universalidad. Sin embargo, las ciencias socio-antropológicas, en los últimos veinte años han rectificado, asumiendo la imposibilidad de la neutralidad. Esto no parece ser todavía algo asumido por la filosofía.
- d) Es también significativo que el nacimiento de las ciencias socio-antropológicas fue en el territorio de las potencias coloniales, vinculadas al colonialismo y al expansionismo cultural occidental. Por eso con dificultad y lentitud se desprendieron del esquema: [salvajismo-barbarie-civilización], renovando versiones más sofisticadas y consistentes, que les permitieran justificar su dominación.
- e) La pretendida *novedad* de la perspectiva científica de la cultura tampoco es un punto ausente de conflicto. Los antropólogos y sociólogos suelen admitirla. No obstante, también se ha expuesto que el sentido moderno de la cultura está presente incipientemente desde los griegos (M. Harris), o bien que no apareció antes del siglo XVII ( A. Dempf, I. Niedermann, A.L. Kroeber, y C. Kluckhohn ). Finalmente, también se mantiene que procedió de la idea metafísica de la cultura en la filosofía alemana (G. Bueno)<sup>158</sup>. Por tanto, habría que dilucidar si el

<sup>157</sup> Simplemente consideremos las fuentes: la obra del Radcliffe-Brown -inglés- proviene de Morgan y la escuela sociológica francesa, y los antropólogos culturales norteamericanos a su vez proceden de Tylor y por Boas del difusionismo alemán. Cf. SINGER, M. (1974). E.I.C.S.: 298.

<sup>158</sup> Cf. BUENO, G. 1996: 47-88; PÉREZ TAPIAS, J. A. 1995: 133-136. CHIAVACCI, F. (1977<sup>2</sup>). *Cultura*. En: Dizzionario Teologico Interdisciplinare, v. I, Torino: Marietti, 667; MONTANI, M. 1996: 31. LAMO DE ESPINOSA, E. (1996). *Sociedades de cultura, sociedades de Ciencia*. Oviedo: Ediciones Nobel. 262.

sentido moderno de la cultura representa o no un corte radical de la respectiva noción clásica o de admitir su mutua vinculación, entonces, cuál sería su aportación original e implicaciones. Así, nuevamente nos remitimos al ámbito de las *interrelaciones*.

- f) La rápida aceptación y difusión del término «cultura» en la antropología norteamericana desplazó el de «civilización», mucho antes que en otros lugares<sup>159</sup>. Esto se debió a que representó una oportunidad de desviar un discurso y demarcarse de la tradición expansionista europea, favoreciendo el cultivo de una actitud anti-evolucionista o un relativismo cultural acérrimo hasta principios de 1950. Al poco tiempo, ser norteamericano, pasó a significar asumir la responsabilidad de conservar su cultura y también de exportarla al extranjero, frente una Europa que reconstruir y un Tercer Mundo que ganar para el capitalismo democrático –léase Occidental. Por esto, cualquier simple cambio de términos ha de despertar nuestras sospechas.
- g) El relativismo o particularismo histórico de Boas se levantó contra las tesis evolucionistas afirmando que las costumbres, valores y creencias, tenían que ser comprendidas según su «propio contexto». Y que no había unas culturas mejores que otras, porque cada historia cultural era en gran parte resultado de contactos accidentales y préstamos entre los diversos grupos; que a su vez, se remodelaban según las pautas dominantes del entorno y estimulan nuevos desarrollos. Entonces, la historia dejó de ser el referente exclusivo para comprender la *totalidad* de la cultura, quedando abierta a otras perspectivas, dando cuenta indirectamente de su complejidad. Sin embargo, no desapareció cierta consonancia con el historicismo y romanticismo alemán<sup>160</sup>. Y ésta nueva orientación, crítica, al nacer como una oposición, tampoco puede ser considerada con un carácter totalmente *independiente*.

Lo anterior nos lleva a considerar que es más adecuado entender el nacimiento de estas disciplinas en términos de un *tejido* diverso de relaciones entre tradiciones, y no como dominios aislados, ni siquiera de la filosofía. Ya que existen bastantes puntos comunes y significativos en sus procesos de construcción teórica, lamentablemente unas y otras parecen olvidarlo.

La misma rencilla entre las ciencias socio-antropológicas y la filosofía puede ser explicada en su doble sentido. El primero de ellos, desde las disciplinas socio-antropológicas, que ya en sus inicios tienden a distanciarse y realizar un corte de toda filosofía. Seguramente, porque nacen como investigación empírica y marcadas por el positivismo. De ahí, su actitud ambigua, escéptica y desconfiada hacia la filosofía y su énfasis en el método científico y objetivo, para formular una «teoría general de la cultura». Y el segundo sentido, se explica desde *una* filosofía que formuló e hipotetizó un constructo metafísico de la cultura, eliminando por principio toda originalidad y particularidad. Había llegado a «identificar de tal modo la realidad que piensa como la única forma pensable acerca de ella», cerrándose así a la realidad. Por eso, pudo sentirse *amenazada* en su campo y pretendió mantener su *antiguo predominio*, argumentando relativismo de parte de las

---

NIEDERMANN, J. (1941). *Kultur, Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*. Firenze: Bibliopolis, 249.

<sup>159</sup> En el caso de Inglaterra hubo resistencia a admitir el nuevo vocablo, esto en parte guardaba relación con su manera de comprender la estructuración de las ciencias socio-antropológicas. Francia en cambio fue atraída por la *Kultur* alemana y después se distanció de ella. Tras la Primera y Segunda Guerra, por el desprestigio que ganó Alemania, el mundo se volcó hacia las propuestas del ámbito anglosajón y más tarde del francés.

<sup>160</sup> Para mayores datos F. Boas (1858-1942) era de origen alemán, se había formado en Alemania como geógrafo -bajo F. Ratzel- y psicofísico, después se estableció en Estados Unidos y se orientó hacia la antropología. Formó a una serie de estudiosos A. Gondenweiser, M. Herskovits, A. Kroeber, R. Lowie, P. Radin, E. Sapir, M. Mead y R. Benedict. Cf. ROSSI, I. / O' HIGGINS, E. (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama, 13-15, 87-110.

ciencias socio-antropológicas. En ese contexto, pensamos que el nacimiento de la filosofía de la cultura, representa una especie de correctivo de aquella postura filosófica y, también, un camino alternativo frente a la *cientifización* posterior emprendida por la filosofía.

Una aportación indudable, aunque todavía no plenamente alcanzada, es el intento de las ciencias socio-antropológicas de trabajar de manera interdisciplinar. Esto les permite alcanzar una comprensión mucho más amplia y consistente, dentro de unos límites específicos. Aunque a veces también operen de forma reductiva. A este respecto, la filosofía tiene mucho que aprender. Pues mientras que aquellas, casi desde su nacimiento habían entablado relaciones con la psicología, geografía, lingüística, arte, etc., la filosofía apenas comenzó en 1945. Es justo que reconozcamos que su tarea apunta hacia otros objetivos, pero también que olvida a veces el entorno, una serie de aspectos que influyen y algunos de calibre muy elemental, dejando entrever precisamente esa ausencia o vacío de diálogo. Habermas afirma que la «productividad» de las ciencias del espíritu de la posguerra se debió en gran medida por la «comunicación internacional» y los «impulsos recibidos» de Norteamérica<sup>161</sup>. Y representa una muestra de lo importante que puede ser la «comunicación interdisciplinar» y con otros «contextos culturales», a pesar de que en éste caso no son realmente contextos culturales tan distantes entre sí. Sin embargo, supone igualmente un esfuerzo común y la apertura e interés.

Tampoco es menos significativo, el hecho de que muchos de los estudiantes destacados de origen alemán, entre ellos varios científicos, filósofos, psicólogos, historiadores del arte, científicos sociales y teólogos, emigraron a Norteamérica después de la Segunda Guerra – aunque algunos de ellos fueron expulsados desde 1933-. Después alcanzaron gran renombre mundial, sin embargo, ya habían ganado previamente prestigio y autoridad en las ciencias alemanas del espíritu - cuyos precursores fueron Hegel, Savigny, Ranke, Schlegel, los hermanos Grimm, de donde había surgido la escuela histórica-<sup>162</sup>. Por eso, es ineludible, para comprender el desarrollo de la conciencia histórico-antropológica del siglo XIX y poder elaborar un diagnóstico actual de la cultura, remitirnos no sólo a la cultura de la Ilustración, sino a otra concepción de cultura menos citada y que ha dejado su huella. Ésta se caracterizó por la sustantividad o concreción, vitalidad y subjetividad por la línea de Schiller hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Marx, Nietzsche, Simmel y Scheler, entre otros. De ahí, que el paso por la filosofía sea también imprescindible.

Dado que, además, el contexto actual internacional nos sitúa de una manera distinta, y ya no podemos desconocer, ignorar o marginar aspectos básicos y muy trabajados, o inclusive avances de otras disciplinas ajenas a la nuestra. Por eso, la filosofía o más bien, *una* determinada filosofía, ha de interrogarse no sólo con respecto de su función actual, sino de una necesaria reconfiguración, porque la realidad ha cambiado mucho desde sus épocas de esplendor. Y ha de abrirse mínimamente a *otras* investigaciones y sabidurías, no sólo con vistas a la riqueza que seguramente le proporcionarán, sino incluso porque así podrían disminuir sus ‘decretos’ de la universalidad, o cuando menos ser más precavida en sus aseveraciones acerca de ella.

Afortunadamente ya comenzamos a ser testigos de la «combinación de tradiciones» que hasta ahora se mantenían separadas o se nos habían presentado como contrapuestas. En la propia filosofía caen las barreras entre filosofía continental y filosofía analítica (Husserl y Frege), fenomenología hermeneútica y análisis lingüístico (Heidegger y Wittgenstein), entre la tradición hegeliano marxista y la filosofía occidental. Se promueven también proyectos de investigación e intercambio intensivo entre tradiciones alemanas y anglosajonas. Y la misma teoría crítica expe-

<sup>161</sup> Cf. HABERMAS, J. (1996). *Sobre el desarrollo de las ciencias de las ciencias sociales y de las ciencias del espíritu en la República Federal de Alemania*, en: *Textos y Contextos*. Barcelona: Ariel, 230. Para un desarrollo sobre la sociología ver en esa misma obra: *La sociología en la República de Weimar*, 203-222.

<sup>162</sup> Cf. HABERMAS, J. 1996: 223-224.

rimenta un giro hermenéutico y recibe los impulsos del pragmatismo y funcionalismo. Asimismo, las ciencias socio-antropológicas, están siendo transformadas con elementos procedentes de Husserl, Parsons y Gehlen. Inclusive se están promoviendo interesantes contactos entre áreas como historia de la literatura y historia literaria de la teoría de la recepción, entre la teología política de Metz y de Moltmann, por citar algunos casos<sup>163</sup>. Sin embargo, la matriz cultura de referencia básica es Occidental.

Finalmente, ya que ninguna de las disciplinas mencionadas - al menos hasta ahora - ha encontrado o logrado formular una concepción adecuada y plenamente satisfactoria de cultura es hora de emprender nuevos derroteros. Es cierto, que cada una nos aportó claves para interpretar la realidad compleja de la cultura. Además, constatamos el *cruce* categorial y de fronteras que las atraviesa, así como su uso ideológico. Igualmente hemos de reconocer que también detrás de los conceptos de cultura clásica o humanista y cultura científica, hay toda una carga semántica y lingüística, ideológica y de valores que se relacionan con momentos históricos y opciones muy concretas, que han causado roces y rupturas<sup>164</sup>. Pero una constante es que las culturas de una u otra forma, continúan siendo *objeto* de especulación y estudio. De ahí que, para emprender realmente nuevos caminos en consonancia al contexto mundial emergente o, si se quiere, la ‘nueva’ configuración de nuestras sociedades caracterizadas por un «formato multicultural» esto en principio supone:

**Primero:** la filosofía, debería contar con las aportaciones de las ciencias socio-antropológicas “para la necesaria contrastación mediata con la realidad de las reconstrucciones teórico-filosóficas-antropológicas”<sup>165</sup>. Y, de igual manera, las ciencias socio-antropológicas, a pesar de su interés por lo singular, esporádico y no cuantificable, puesto que también pretenden alcanzar una perspectiva global u holista, no podrían ser ajenas a la filosofía; precisamente por su intento de establecer una profundización crítica y sistemática del fenómeno cultural en cuanto tal, sus propiedades, valores, los objetivos que la cultura reviste en sí misma y para el individuo, así como para las sociedades. De forma que las ciencias socio-antropológicas pudieran llegar a contar con un concepto crítico hermenéutico de la cultura. Se trata de un problema ‘puente’ entre ambas disciplinas. La relación, como indica Pérez Tapias, ha de ser mediante “*caminos de ida y vuelta*”, en los que cada una proceda desde el nivel que le es propio y distintivo pero, bajo el común denominador de ser enfoques dialécticos, es decir, “*de mediación entre explicación y comprensión*”.

Montani afirma la existencia de una *relación dialéctica* entre filosofía y cultura. Nos dice que la filosofía ha de recurrir a las ciencias empíricas pero, no puede renunciar a su papel de reflexión radical, en y a través de ellas, por lo cual nunca podría desarrollarse fuera o en ruptura con sus contenidos materiales<sup>166</sup>. Pero, además, requerirá de otras ciencias y disciplinas como la biología, la economía, la psicología, la filosofía de la historia, la historia de la filosofía, la arqueología, etc., para hacer un discernimiento que tenga en cuenta la *realidad*.

En ese sentido creemos que Crollius<sup>167</sup> acierta en su afirmación de que un concepto filosófico de cultura debería satisfacer, en principio, los siguientes requisitos:

<sup>163</sup> Cf. HABERMAS, J. 1996: 228-229; HOYNINGEN-HUENE, P. (1998). *Las interrelaciones entre la filosofía, la historia y la sociología de la ciencia en la teoría del desarrollo científico de Thomas Kuhn*, en: *Alta tensión: Filosofía, sociología e historia de la ciencia*. SOLÍS, C. (comp.), Barcelona: Paidós Ibérica, 95-110.

<sup>164</sup> Pensemos que, en algún momento, la cultura fue limitada a la esfera del arte y literatura de un pueblo determinado. Lo cual, sin embargo, nos llevó a poder apreciar sus actividades simbólicas - y por eso se pudo desprender esa dimensión -. Pero en contrapartida, esto también nos condujo a una visión sesgada de la realidad o etnocéntrica.

<sup>165</sup> Cf. PÉREZ TAPIAS, J. A. 1995: 129-142.

<sup>166</sup> Cf. MONTANI, M. 1996: 28 ss.

<sup>167</sup> Cf. R. CROLLIUS, A. *Inculturation an the Meaning of culture*, 57. *Gregorianum*: 61/ (1980) 253-274.

- ❑ **Hacer inteligible la conexión entre realidad humana y realidad cultural**, más que reafirmar al ser humano como “ser cultural”, puesto que son de hecho sinónimos, habría que llegar a «demostrarlo».
- ❑ **Hacer comprensible los variados aspectos o niveles que comprende la realidad cultural**. Esto supone aclarar si estos dos niveles -el práctico y el simbólico- presentes en toda definición de cultura, son una distinción de creación humana, pero en la que al mismo tiempo e indisolublemente se funden, o si continúan siendo una yuxtaposición de realidades muy diversas, pero unificadas en una hipótesis de trabajo muy útil a las ciencias.
- ❑ **Explicar la relación entre cultura y culturas**, de modo que se justifique la legitimidad y la necesidad de las diversas culturas y al mismo tiempo su legítimo pluralismo cultural; así las relaciones interculturales no quedan sólo justificadas por la legítima tolerancia, sino que se defienden y promueven por la exigencia indispensable y la valiosa confrontación.

**Segundo:** las diversas disciplinas en conjunto - filosofía, psicología, sociología, etc.- tienen hoy un reto, han de ser capaces de abrir un espacio donde puedan convocarse al diálogo, con «voz propia», a todas esas culturas de las que tanto se ha teorizado. Seguramente de asumir seriamente ésta consideración, en muchos momentos nos veremos obligados, si no a transformar radicalmente nuestros esquemas de comprensión y la propia vida, cuando menos a repensarlos. De ahí, nuestro interés por ofrecer la perspectiva de una nueva orientación en el filosofar, que ha cobrado conciencia de que *no basta*, ni se trata de plantear, una nueva filosofía de la cultura. Más bien, se trata de conformar un *nuevo estilo* y un *método de aproximación a otras culturas*, considerándolas *sujetos* activos y de cuya aportación ya no podemos prescindir. Desplazando así la idea dominante y tan arraigada de considerarlas como simple *objeto de estudio*. Pues además, parece que hemos olvidado algo esencial, y es que sólo existen *culturas* concretas, que no se encuentran en los libros, monumentos, sino en la manera como vive la gente *aquí y ahora*.

## CAPÍTULO 2 El Dinamismo de la Cultura

En una propuesta sobre la cultura es necesario contar con el instrumental adecuado que alcance a reflejarnos su «dimensión dinámica». En esa línea se orienta éste capítulo, intentando explicitar algunos de sus aspectos más importantes e implicaciones.

Puede afirmarse que la temática del «dinamismo cultural» estaba presente desde el principio, aunque de manera latente, en los estudios e investigaciones de carácter histórico-cultural. A raíz de las ideas del evolucionismo y los nacientes estudios comparativos de las culturas<sup>1</sup> auspiciados por etnografía, comenzó a cobrar importancia, pero todavía de manera indirecta. Así se cristalizó la noción *evolución cultural*.

La «evolución cultural»<sup>2</sup> puede ser entendida de varias formas. Principalmente se considera que es el desarrollo de una cultura, de las formas más simples a las más complejas, en un continuo «proceso» y desde una «perspectiva unilinear». Abarcando la evolución humana en su totalidad. O bien, a partir de una «perspectiva multilinear», en este caso se trata de cada cultura o sociedad – incluso de alguna parte suya – en sentido individual.

En el siglo XIX, Tylor y Morgan mantuvieron una visión unilinear de la evolución. Por ella el hombre social había progresado mediante estadios. A ellos debemos la noción de «estados culturales en la evolución de la humanidad». Aunque la concepción subyacente de cultura todavía aludía a su sentido general, y únicamente, podían ser integradas la aquellas culturas individuales, que se ajustaran a dicho modo *ilustrativo*, sin embargo, tampoco fueron aceptadas todas sus tesis.

Más tarde, a mediados del siglo XIX los conceptos de *progreso* y *evolución cultural* influyeron significativamente. Tuvieron gran aceptación en las teorías organicista o de la evolución biológica - Darwin, Spencer, etc.-. Entonces las ciencias socio-antropológicas, tomaron éstas ideas, específicamente aquellas que versan sobre los orígenes y el desarrollo del comportamiento, y las aplicaron en sentido análogo a la idea de sociedad y, posteriormente, a la misma economía; donde fue considerado un factor clave «la selección natural» y «la lucha por la supervivencia», cuya suposición básica era que algunos individuos habían sido dotados, por encima de otros, de características particulares para sobrevivir. Como resultado de esto, algunos vieron en la ‘competición’ algo necesario para alcanzar la propiedad y conservar el status social, y el beneficio de eliminar a los enfermos, des-adaptados junto a la preservación de la ‘solidez’ racial y el vigor cultural.

En el siglo XX se aceptó la perspectiva multilinear evolucionista en los Estados Unidos y de ahí, pasó a Europa. Esto se dio bajo el signo de un fuerte rechazo a la idea de evolución cultural y sus generalizaciones. Asimismo los estadios culturales fueron criticados como algo ilusorio. Boas subrayó que todas las culturas tenían que ser consideradas como únicas en el espacio y el tiempo. Y se retiró con sus discípulos para realizar estudios de campo recolectando todo tipo de artefactos como evidencia empírica de los procesos culturales de la vida. Esa *historia cultural* dominó en Norteamé-

---

<sup>1</sup> Por lo general conocidos como *cross-cultural studies*, que tienen por objetivo establecer u ofrecer una comparación entre dos o más culturas diferentes o áreas culturales, cf. WEBSTER'S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY. (1990<sup>15</sup>) s.v. *Cross-cultural*. In: Enciclopedia Britannica, v.1, U.S.A.: Merriam-Websters, 541. (En adelante citado W.N.I.D.).

<sup>2</sup> Para la temática del evolucionismo: cf. WEBSTER'S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY. (1990<sup>15</sup>) s.v. *cultural evolution*. In: W.N.I.D., 782-783. MC DONALD, C. (1998). *Evolutionary perspectives on ethics*. In: Encyclopaedia of Applied Ethics, v.2, U. K.: University of Central Lancashire, Academic Press, 189-196.



rica durante la primera mitad nuestro siglo y se extendió ampliamente a la antropología, al grado que los altos niveles de abstracción y la construcción de sistemas cayeron en desuso.

Pero a mediados de nuestro siglo se dio un modesto renacer de algunas de las ideas evolucionistas principalmente entre los antropólogos norteamericanos - neo-evolucionistas -. Sin embargo, la nueva visión adquirida por la filosofía, la historia y la ciencia infundida por los nuevos conocimientos y de ahí, sus nuevas actitudes y métodos para ver la materia, la vida y la sociedad impidieron su mayor difusión. Aunque en esa nueva línea está ausente la noción de «singular proceso de evolución» o patrón. Y tampoco hay el intento de definir el progreso o evolución en términos del *laissez-faire*, la sobrevivencia de la doctrina más adecuada o una mano invisible del destino, etc. Y lo que mantienen es que «los procesos son mixtos». Es decir, se dan en varias sociedades y en varios tiempos, aún la planeación y el accidente han sido ingredientes de variadas proporciones. Así como rechazan la evolución de estadios universales completos.

En consecuencia, la evolución es el resultado de un conjunto de variaciones de *invención o descubrimiento, accidente histórico, préstamo cultural o difusión* – es decir, el resultado de varias combinaciones de cambios de cualquier tipo-. Por eso, porque cuenta con un número de caminos adelantados de diferentes estilos y alcances, es una evolución multilinear. Algunos todavía distinguirían entre evolución *general* y evolución *específica*. En el sentido de concebir la posible existencia de un proceso específico de evolución para personas específicas. Si bien, la humanidad en general evoluciona o progresa, mediante personas específicas que provocan las *rupturas de pensamiento*, haciendo a toda la especie humana más adaptable *para...* y *dominante* sobre un entorno; con ello también logra construir una organización social más compleja. Sólo desde ésta perspectiva puede ser contemplada la totalidad de la evolución de la civilización como producto de un proceso unitario.

Por tanto, hablar de evolución nos lleva al tema del *cambio* en sus diversas manifestaciones y áreas del conocimiento e investigación<sup>3</sup>; y de ahí correlativamente a la *dinámica* cultural. Ésta significa aludir al poder o capacidad que posee toda cultura, de autotransformación e interacción con otras culturas. Pero cada una arranca de sus propias dinámicas y va «recreándose» y «modificándose» en función de sus propios marcos de regeneración y reproducción. Por eso poseen procesos que les permiten «mantener-se» diferentes y singulares, aunque al mismo tiempo, pueden establecer relaciones y vínculos con otras culturas. Esa doble dimensión, interna y externa se da en relación a su contexto y al espacio en que se desenvuelve cada cultura<sup>4</sup>. Y su correspondiente modelo de relaciones que suponen cierto grado de negociación, transacción, tensiones o conflicto.

## 1. UNA CONCEPCIÓN «DÉBIL» DE LA CULTURA

Si en la sección anterior nos proponíamos presentar una visión de la cultura a través de distintas vías claves, para comprender su configuración elemental, en esta sección, avanzamos un paso más. Se trata de plantear una comprensión *dinámica* de la cultura. Este tipo de plan-

<sup>3</sup> Con grandes repercusiones en los estudios sobre la cultura, actualmente se analiza la historia simbólica de las culturas a partir de su cambio de cosmovisión, cf. ORTÍZ- OSÉS, A. (1998). *Surgimiento y evolución de las culturas*, en: SOBREVILLA, D. F.C.: 1998: 75-100; la preocupación por la identidad y continuidad en el cambio y sus repercusiones a un nivel histórico, cf. OAKESHOTT, M. (1983). *On history and other Essays*. G. Britain: The Camelot Press Ltd, Southampton, 97-118; el estudio del cambio de ideología política en distintas civilizaciones, relacionado con el nacionalismo, etnicidad, actualmente con la globalización, cf. DE LA PEÑA, G. (1998). *Articulación y desarticulación de las culturas*, en: SOBREVILLA, D. F.C.: 1998: 101-129; CENCILLO, L. / GARCÍA, J. L. 1976: 638-649 (cambio cultural).

<sup>4</sup> JORDAN, J. A. (1996). *Propuestas de educación intercultural*. Barcelona: CEAC, 19ss.

teamiento, se distingue por ser más operativo y descriptivo, también por ser más difuso y menos preciso en su formulación, ya que es difícil de teorizar y pronosticar todo lo referente a cambios y modificaciones. En parte, debido a que los estudios relativos a esta temática, en general, están circunscritos a investigaciones empíricas de grupos culturales muy concretos. Los que una vez más reflejan la diversidad en sus respectivas situaciones de contacto, canalización y estandarización de las interacciones, dominios de actividad; poder así como la dificultad para distinguir entre interdependencia ecológica y tradición cultural, etc. Todo ello unido a la falta de instrumentos adecuados, los prejuicios del investigador, unas políticas de investigación muy restrictivas con respecto a ciertas temáticas - manejo de información y su acceso -, plantea serias dificultades para poder generalizar y pretender definir reglas generales, si es que pudiera haberlas<sup>5</sup>. No obstante, nos ha parecido pertinente incluir una lectura de este tipo, por considerarla en principio, más en consonancia con la *realidad dinámica de la existencia humana*, y porque nos pone de manifiesto la necesidad de apertura y aceptación del cambio, como previo requisito para entrar en contacto con otras culturas, frente a los interrogantes que nos despiertan. Aspecto éste también difícil de reflejar en una investigación, entre otras razones por nuestra *actitud* etnocéntrica que continuamente nos sale al paso, y valora *lo nuestro* como la medida de lo específicamente humano, desconociendo así la diversidad y, en el fondo, la constitución misma de la especie humana.

La misma experiencia de los distintos grupos humanos, no refleja el estatismo que nos ofrecen algunas teorizaciones, sino más bien, un desarrollo diferencial y dinámico en interconexión con una serie de factores, que van marcando sus diferencias con respecto a otros grupos; sus modos y límites de relación, generan procesos de intercambio e interacción - de colaboración y entendimiento, competitividad, agresión o alianza -, como marco donde tejen y construyen su propia historia. De esta manera, rescatamos una suposición básica, el carácter dinámico e histórico de toda cultura, subrayando especialmente la «interacción e influencia constante» o, si se quiere, el contacto interétnico e interdependiente entre las diversas culturas, comprendido como forma habitual de coexistencia. Esto con el paso del tiempo puede llegar a traducirse en una perspectiva de mutuo aprecio. Y nos remite igualmente a dimensiones sociales inherentes a la condición humana tales como su capacidad de aprendizaje, mutabilidad de conducta y desplazamiento.

Por tanto, el dinamismo en sentido amplio, puede interpretarse como *creación, innovación y permanencia, oscilación y viajes entre el pasado y el futuro, reconstrucción de la imaginación, transformación, montaje de fragmentos, superación o cambio*. Posiblemente si nos esforzamos en aprehenderlo, se difuminará. También puede aludir a una *configuración interna*, un *choque* provocado frente a elementos externos, y la condición *normal* de la realidad, a pesar de nuestras resistencias. Hasta cierto punto, queda siempre abierto al interrogante, a un campo de posibilidades y combinaciones diversas, algunas ni siquiera imaginadas; no obstante, continuamente emergen, aunque no siempre alcanzamos a identificarlas.

---

<sup>5</sup> En la actualidad, la teorización sobre procesos y fenómenos “no apunta tanto a la diferenciación sino a la interpenetración de lo global y lo local, a la complejidad paradójica o ambivalente y a las estrategias de los agentes. No es la reconstrucción de reglas, funciones u oposiciones dentro de un determinado campo, estructura u orden de la vida lo que se va imponiendo(...) sino la densidad de poder-saber que atraviesa ese campo y (reflexivamente) su estudio, así como la conformación de identidades implicadas”. GARCÍA SEGLAS, F. (1996). *La teoría social en la posmodernidad: ciencia y feminismo*. En: *Complejidad y teoría social*. AGOTE-POVEDA PÉREZ, A. / SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. (eds.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas: CIS, 103-104. Porque además la propia ciencia es concebida como «acumulación de un capital simbólico-científico» que opera como legitimador social, de quién puede o no para hablar y decidir.

## 2. PARADIGMA CONFIGURACIONAL DEL «DINAMISMO CULTURAL».

La temática del cambio y sus límites, resulta en sí misma vaga e indeterminada, a pesar de ser familiar. La dificultad para diferenciarlo, aún en el caso de que fuera acumulativamente significativo, estriba en que apunta hacia varias direcciones, en ocasiones, ni siquiera perceptibles por aquellos que lo vivieron o lo viven. Por esta razón hemos aludido a un sentido *débil* de la cultura. En ningún momento se pretende denotar minimización alguna. Al contrario, consideramos que es un elemento clave para forjarnos una visión de la dinámica intercultural, a partir del contexto emergente de las sociedades de *formato* multicultural - tan viejas o nuevas según se quiera ver - y contribuye a establecer la plataforma requerida para abordar nuevos ámbitos en la investigación. Por consiguiente, el paradigma configuracional del «dinamismo cultural» tiene por objetivo mostrarnos cómo se dan los cambios y sus límites, intentado describir la variedad de trayectorias, asumiendo una perspectiva social e histórico-cultural.

Únicamente a modo de indicadores, podríamos mencionar al menos cuatro modelos básicos sobre el cambio o dinámica cultural: los estudios sobre la morfología de las culturas, de corte histórico-filosófico, las teorías del cambio socio-cultural, de corte sociológico-antropológico, la analítica sobre la lógica de las distintas tradiciones de corte filosófico y la una matriz cultural, de corte interdisciplinar.

### 2.1. LA MORFOLOGÍA DE LAS CULTURAS.

El problema del cambio y dinamismo se encuentra presente desde los albores de la filosofía - Heráclito y Parménides, Platón y Aristóteles - si bien es cierto como un problema<sup>6</sup>. De ahí, la persistencia de una visión esencialista, estática y ahistórica<sup>7</sup>.

Más tarde, bajo el planteamiento especulativo de la filosofía y los estudios empíricos de la etnología - auspiciados por escuela histórica - se forjó la noción de *cultura histórica* - caracterizada por una concepción del mundo y el espíritu del tiempo -, que permitía vincularla a la noción abstracta de cultura. Entonces se renovó la doctrina de los círculos culturales, que comprobaba empíricamente la existencia de *grupos* de elementos *culturales*, rechazándose toda labor extrahistórica. Lo cual daría paso a la afirmación de la existencia de diversas concepciones de mundo, cada una realizada en un grupo social, una época y proyectada en fenómenos sus-

<sup>6</sup> Sobre paradigmas básicos para la comprensión del cambio: el principio del movimiento (Heráclito) y el de la inmovilidad (Parménides), cf. SPINELLI, M. *Filósofos Présocráticos. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: edipicurs, 167-242; 273-34. ( Caps. IV-V ).

<sup>7</sup> Cf. VILANOVA, E. (1993). «Prólogo», en: PANIKKAR, R. (1993). *La nueva inocencia*. Estella (Navarra) ed. Verbo Divino, 9-24. Aquí se nos indica que algunas categorías, muy difundidas por la teología y filosofía - escolásticas - nos transmitieron un pensar que acentúa «el estado de estructura mental pura, donde la coherencia lógica prevalece sobre el sentido». En consecuencia, a fuerza del desarrollo de una *lógica impecable* se construyó el sistema, que proporciona una enorme sensación de *paz y seguridad*; un sentimiento de *verdad*, mantenido únicamente en función de su alta y perfeccionada cohesión, no obstante, y precisamente por eso nos 'obliga' a concluir su verdad. Por tanto, los problemas de la teología y la filosofía se limitaron a establecer la relación entre todo nuevo elemento conceptual - colocarlo en su 'justo lugar' - con la estructura lógica preestablecida. Esto es, ha satisfecho la inteligencia y manifiesta haber llegado a la verdad de una cosa, al integrarla al sistema. Desde un planteamiento de carácter ortodoxo redundaba en mayor seguridad. Se sigue que, los 'guardianes' han de denunciar los peligros que la amenazan. En íntima relación se forjó la mentalidad - predominante del medioevo - que realiza las verdades eternas e inmutables, y se eliminó el nivel de complejidad, toda libertad de interpretación, la irrupción de la tensión y la alteridad, y toda novedad. Su resultado ha sido la configuración de una visión estática de la realidad, ajena a todo proceso e historia. Aunque el paradigma aristotélico-tomista dominó durante mucho tiempo el panorama intelectual, con la separación y desarrollo de las ciencias, se emprendieron nuevos caminos, concibiendo nuevas formas de acceder y contemplar la realidad; esto supuso la incorporación de nuevas visiones.

ceptibles de investigación. Esta perspectiva se aplicó, tanto a las *culturas simples* - estudiadas por la etnología- como las más diversificadas - estudiadas por la ciencia histórica-. Paralelamente, una vez que Occidente reconoció la existencia de culturas distintas por todas partes, la investigación arqueológica evidenció que estas culturas se resistían a ser encuadradas en marcos unitarios y lineales - como los propuestos por las filosofías de la historia -.

Así, la vertiente de corte materialista de la filosofía de la cultura alemana, a través de las interpretaciones de la *filosofía de la vida*, en sentido amplio, consideró las culturas como *Organismos* vivos e independientes en su nacimiento, desarrollo y desaparición (Spengler). Esa filosofía de la vida, que originalmente se había referido a la 'vida del espíritu', con el tiempo se fue materializando y biologizando; así nació la rama del conocimiento denominada por Frobenius *Morfología de la cultura*.

Esa disciplina se encargó de realizar un examen de las culturas y los contactos establecidos entre ellas. Reconoce que cada cultura actúa libremente siguiendo el impulso peculiar de ciertas tendencias, y por lo tanto, refleja formas *sui generis* - dadas de una vez -, aunque también formas *típicas y regulares* de conducta que definen una dirección histórico-social<sup>8</sup>.

La percepción de los contactos entre culturas, se ha enfocado desde dos líneas: una que se caracteriza por ser una observación espontánea del hecho histórico real, atendiendo a los usos y costumbres, las acciones entre los pueblos, sus contrastes, etc.; y la otra, que se caracteriza por ser una observación parcial - en cuanto a la posibilidad de comprobar sus resultados - y estudia el fenómeno de las influencias advertidas en las artes, costumbres, etc., con o sin apreciación del hecho histórico que las originó. Sin embargo, el aspecto relacionado con la *regularidad* de las formas de los contactos entre las culturas ha sido poco estudiado. Destacan los ensayos de Spengler, Troeltsch, Cassirer, Worringer y Dilthey<sup>9</sup>.

De manera que, ésta disciplina incorporó un pensar total-analítico, que supone una nueva visión panorámica de la propia unidad, asumiendo como punto fundamental de estudio los *contactos* entre las culturas históricas; y señaló así el camino por donde superar la enorme dispersión del espíritu occidental, en su desintegración y atomización. Entonces fue acuñada la expresión *pensar en culturas*, con una connotación defensiva nacida de la crisis en la lucha por la conservación de la propia cultura<sup>10</sup>.

En los inicios de esta disciplina dominó la idea de unidades culturales *cerradas*, con características propias y circunscritas. Pero después se pasó a afirmar, que cada una se situaba de modo muy distinto en el espacio; y, en la actualidad, la sociología del tiempo evidencia los ritmos de vida variados según los diversos grupos sociales/ culturas o subculturas. Por esto, ha cristalizado una concepción de desarrollo de las culturas que supone distintas fases y momentos. En consecuencia, una «pluralidad de historias» en principio, igualmente dignas de atención.

<sup>8</sup> Cf. MOMIGLIANO, A. *Cien años después de Ranke*. Revista Diógenes Trimestral: n. 7/ 09 (1954) 67-74. Para la consideración de algunas ideas *conductoras* de la historia - desde ideas como la libertad, el honor, la justicia, el matrimonio, la guerra, el comercio, etc., -: ANDERLE, O. *La subversión de la Historia*. Revista Diógenes: n. 9/ 03 (1955) 61.

<sup>9</sup> Dilthey introdujo la concepción histórica en conexión con las concepciones de mundo (*Weltanschauungslehre*), cuya variedad impulsó estudios, psicológicos e investigaciones empíricas de las realidades socio-culturales, en relación con sus fundamentos. Y la vinculó a la noción de *espíritu del tiempo* (*Geist der Zeit*), del romanticismo alemán, cf. ROMERO, J. L. (1944). *Bases para una morfología de los contactos de cultura*. Bs. As. : Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1-18.

<sup>10</sup> Cf. DIEMER, A. / FRENZEL, I. 1965: 122-129.

Spranger en *Probleme der Kulturmorphologie* (Problemas de la Morfología Cultural) propone y caracteriza cuatro formas típicas regulares de contacto cultural: inmigración, colonización, recepción y nacimiento. Por su parte J. L. Romero, afirma que la *regularidad* de las formas de los contactos culturales, no es un resultado azaroso, y tiene que ver con *formas fijas de conducta social* –ya dadas- y las *motivaciones psicológicas* que las apoyan. Así afirma que, en principio, *cada cultura histórica actúa libremente*, siguiendo un impulso integrado por diversas tendencias. Aunque siempre existe un repertorio de posibilidades dentro de las que se mueve cada cultura cuando ha de relacionarse con las otras.

Él subraya que sólo a través de esas *formas de conducta y motivaciones psicológicas* podemos agruparlas y en función de ellas hacer comprensibles ciertos fenómenos o una posible dirección de su conducta histórico-social; nos una esquematización de ellas<sup>11</sup>:

Nos advierte que aún cuando los grupos de fenómenos son cuatro, sin embargo, no todos realizan o llevan a cabo formas unitarias de conducta, sino más bien diversas; así, unos grupos buscan satisfacer sus impulsos y operan sobre la realidad inmediata, otros, persiguen el cumplimiento de ideales y operarían en ámbitos más espirituales.

Finalmente, hemos de recordar, que con el nacimiento de toda civilización – ya sea amerindia, europea, asiática o africana - surgen modos de vida divergentes entre los grupos humanos. También sabemos que, por lo general, se consolidaron unos centros principales y otros periféricos. Pero si es difícil establecer cómo se dieron los cambios en el interior de cada sociedad, la dificultad se ve incrementada, en todos los niveles, cuando se consideran - estos cambios- surgidos entre civilizaciones separadas por una gran distancia<sup>12</sup>. Así como para intentar establecer si los contactos fueron normales y persistentes, el tipo de transferencia de técnicas e ideas y sus efectos. Hay que observar que, en la actualidad el auge de la informática y los medios masivos de comunicación media están favoreciendo que aparezcan ya nuevos modos de contacto entre las culturas y subculturas.

#### Grupos y Formas de Realización

1. Fenómenos de *descubrimiento*.
2. Fenómenos de *imposición cultural*.
  - a. Fenómenos de *colonización*.
  - b. Fenómenos de *catequesis*.
3. Fenómenos de *prestigio cultural*.
  - a. Fenómenos de *inmigración*.
  - b. Fenómenos de *recepción*.
  - c. Fenómenos de *renacimiento*.
4. Fenómenos de *interacción cultural*.
  - a. La ecúmene *real*.
  - b. La ecúmene *ideal*.

## 2.2. TEORÍAS DEL CAMBIO SOCIO-CULTURAL.

El término de cambio social, puede decirse que aparece con la Revolución Industrial en Inglaterra, con el Iluminismo y la Revolución en Francia, y se utiliza para dar cuenta de una *gran transformación* – i. e., el paso de la sociedad pre-moderna a la moderna -. En principio parece que

<sup>11</sup> Cf. ROMERO, J. L. 1944: 29-31. Para el desarrollo detallado de cada grupo y forma: pp. 31-85.

<sup>12</sup> Cf. MC NEILL, W. H. (1993) *Los contactos entre las civilizaciones y el cambio social*, en: (1997). *V. Conversaciones Internacionales de Historia*. VÁZQUEZ DE PRADA, V./ OLÁBARRI, I / CAPISTEGUI, F. J. (eds.). Universidad de Navarra, Pamplona: Eunsa, 227-246. (En adelante citado: C.I.H.). Es un estudio acerca de la convergencia entre las civilizaciones – amerindias, euroasiáticas, africanas- que analiza y contrasta sus préstamos y transferencias técnicas e ideológicas, etc.; éstas dieron origen al nacimiento de nuevos centros culturales; y subraya que siempre el encuentro con los extranjeros fue determinante, en tanto que mostraron algo nuevo y por el esfuerzo apertura supuesto para adaptar esas adquisiciones a las circunstancias locales. Pero el triunfo se dio cuando se pudo crear algo *superior* a lo recibido y se supo cambiar de conducta en el momento adecuado y efectivo. Esto es, cuando se tuvo la oportunidad de aumentar el control sobre los flujos de materia y energía que sostiene a todos. Esa dinámica, en parte, se repite hoy; sin embargo, estamos cerrados.

intenta retener *la continua dinámica de las unidades sociales*; posteriormente se aplicará a la historia, sustituyendo las ideas de ‘constantes naturales’ y ‘constituciones contractuales’ de orden natural y racional. A principios de nuestro siglo significa dar cuenta de cómo la sociedad construye un nuevo orden social – Eisenstadt –, sujeto a cierto finalismo. Después se hablará de un orden social producido por ‘efectos perversos’ o desórdenes.

La noción de cambio social difundida hoy sobre todo a partir de la cultura anglosajona, ha diferenciado su objeto de estudio de otras temáticas específicas<sup>13</sup>. Si bien existen varias teorías sobre el cambio, y podría elaborarse inclusive una tipología, ninguna puede ser generalizada. En contraste con las anteriores, las teorías clásicas modernas resultan ser cada vez más abstractas y sofisticadas<sup>14</sup>. Esto significa que el cambio social es concebido de muchos y diversos modos, muchas veces en conflicto y, por tanto, incomparables entre sí. Aunque si podemos afirmar, es que este concepto - cambio social- se ha vuelto sinónimo de *dinámica social* - contrapuesto a inmovilidad -. Dicho término pretende acentuar los *procesos*, tales como la modernización, progreso, evolución, difusión de innovaciones, y en general, las transformaciones de las estructuras sociales y culturales. Ciertamente hay un predominio de la versión funcionalista, en sus distintas variantes: estructuralista, cultural y sistemática. Los tópicos estudiados son: quién o qué cosa produce un cambio social y puede introducirse un paradigma holístico, accionista o la combinación de ambos; recientemente cobra auge la «teoría relacional». A esto hay que añadir aquellos puntos ampliamente debatidos: la explicación y la comprensión, determinismo e indeterminismo.

R. Nisbet concibe el cambio social como *una sucesión de diferencias en el tiempo en una identidad persistente*. Y específicamente en el cambio social, las referencias al tiempo se relacionan con las categorías de: relación, norma, función, status o estructura social; implicando la *necesaria* existencia de un área - o espacio - determinado. Él afirma que, gran parte de los cambios citados en la literatura de ciencias sociales, especialmente, de aquellos que están relacionados con el carácter evolutivo - i.e., los estudios y la observación de las estructuras de parentesco de las distintas sociedades primitivas, ya sea de Australia, Tasmania, Africa Occidental, China, Norteamérica, antes del advenimiento de los europeos -, aún cuando puedan ser categorizados así, no son más que *simples variaciones de tipo lógico* o «diferencias de tipo». Y en ellas no está clara su vinculación con el tiempo. Además, concibe que se ponen en juego demasiadas incógnitas y órdenes temporales discontinuos, esto ocasiona que no pueda hablarse de cambio para la serie, *en ningún sentido empírico*.

Pero la razón fundamental, aludida por éste autor, radica en que *no es respetada la unidad del espacio*, aún suponiendo que no hubiera sido violada la del tiempo, lo cual según su parecer es dudoso. En síntesis, lo que se ha hecho en la sociología evolutiva es seleccionar y clasificar, según algún criterio, y finalmente *calificar*. Pero el problema del desarrollo es *¿dónde?, ¿cuándo?* y *¿de qué identidad persistente sustantiva se trata?* Y subraya, que el cambio no es equivalente a simple *interacción, movimiento, movilidad y variedad*. Estos factores forman parte *inseparable* de la vida social, en el seno de todo grupo y cultura. En ese sentido, son constantes y universales a ellas. Pero no suponen necesariamente un cambio, el que por cierto tampoco es constante y universal. La *interacción* - de intensidad diversa - está presente tanto en el estatismo y la persistencia social, así como en el cambio social. Por eso al interrogarnos sobre los motivos del cambio, tendríamos que abordar en primer término *la naturaleza de la persistencia social* y

<sup>13</sup> DONATI, P. (1997). *Cambio social y pensamiento sociológico*, en: C.I.H.: 52.

<sup>14</sup> Para una presentación sumaria y descriptiva de varias tipologías, cf. DONATI, P. 1997: 53; TOLOSANA, C. (1997). *Contribución de la antropología cultural al cambio social*, en: C.I.H.: 113.

en segundo término, *las variables* - y no tanto las constantes -, cuando se trata de volver a lo que provoca el cambio observado en la estructura, rasgo o idea<sup>15</sup>.

Hay que destacar que el encuadre - asumido por los investigadores- de toda teoría social, debería plasmar las *diversas maneras* de interrelación a un nivel *micro, meso y macroestructural*, es decir, en todas sus escalas, jerarquías, etc.

Cánovas siguiendo a Mauss-Gurvitch nos presenta unas «coordenadas sociales» aplicables a cualquier acontecimiento considerado como *fenómeno social total*, cuya única función - nos dice - es la de servir como referencias de situación; con ello no se busca suprimir la esfera propiamente empírica - creación colectiva, diversos grados de libertad y espontaneidad, ni las formas de organización-, y pueden considerarse como exigencias de primer orden, si lo que se busca es construir un sistema abierto, sujeto a observación y experimentación. Esta propuesta nos conduce a considerar una sociedad en sentido global, conocer los elementos sociales que la componen y también los constitutivos propios - local -. Asimismo nos permite descubrir la *interacción* entre ambas dimensiones, esto es, entre estructuras sociales y las categorías de la «cultura profunda» - cosmovisión<sup>16</sup> -. Por lo tanto, la construcción sociocultural puede contemplarse a partir de dos planos que reproducimos:

□ EN EL PLANO HORIZONTAL DE LO SOCIAL:

- Escala microsociológica: las manifestaciones primarias de la sociabilidad – masa, comunidad, comunión.
- Escala mesosociológica: grupos.
- Escala macrosociológica: clases sociales, sociedades globales.

□ EN EL PLANO DE LO VERTICAL DE LO SOCIAL:

- La cosmovisión o cosmología profunda.

□ EL RESULTADO DE LA INTERSECCIÓN ENTRE AMBOS PLANOS:

- La morfología y la ecología.
- Las organizaciones sociales y sus aparatos organizativos.
- Los modelos sociales.
- Las conductas y actitudes colectivas
- Las tramas de los roles sociales
- Los símbolos sociales
- Las conductas colectivas innovadoras y creadoras
- Las ideas y los valores colectivos
- Los estados mentales y los actos psíquicos colectivos

<sup>15</sup> Para ampliar esa noción, cf. NISBET, R. (1988). *Cambio social*. En: A.A. V.V. *Cambio social*. Madrid: Alianza, 12-51. Donde sostiene que, el mayor obstáculo a nuestra comprensión científica del cambio radica en que nos negamos a reconocer el *verdadero poder del conservadurismo* en la vida social, es decir, el poder de la costumbre, de la tradición, del hábito y de la simple inercia; y en - (1995). *Conservadurismo*. Madrid: Alianza, 169. Aquí subraya que «no todo es cambio» aún cuando pudiera estar dándose, en cierta medida en alguna civilización o en nuestro siglo. De esto no se deduce que *todas las partes* se encuentren en proceso constante de cambio. Lo que se produce, propiamente, son las «interacciones», entendidas como elementos constituyentes de todo grupo social, organización o cultura de una época determinada; que toman la forma de tensión, disfunción o conflicto declarado. Pero incluso éstas *son conciliables con un alto grado de estatismo y conservadurismo*. Por tanto, lo decisivo es la naturaleza *acomodable* de la conducta humana, que implica tres tipos de *procesos* y nos reflejan la interacción: interacción de individuos en un grupo, la interacción de los grupos en la sociedad, y la interacción de normas, status y roles – esto último inseparable de la organización social en cualquiera de sus formas. De ahí, la importancia de profundizar en temas como: continuidad/discontinuidad, cambio/acontecimiento, cambio/crisis, cambio/conflicto, cambio/héroes culturales, cambio/ direccionalidad.

<sup>16</sup> Cf. CÁNOVAS NIETO, C. 1991: 139-160; y para profundizar – (1995). *Gurvitch Georges: de la filosofía a la sociología del conocimiento*. Alicante: Institut de Cultura Juan Gil-Albert, 103-142.

Lo anterior supondría incursionar también en la estructura de lo social, de su significado y uso, así como el método concreto de abordarlo.

El estudio de Cánovas parte de una concepción de una noción de cultura considerada como bien – cultural -. Mantiene como categorías clave de análisis: *funciones y expresiones culturales, actividad cultural, patrimonio de la cultura, comunicación*, a la luz de las propuestas establecidas por la UNESCO y el Consejo de Europa. Finalmente sugiere tres perspectivas para aproximarse a la cultura: la sectorial - donde se rescata la temática de la industria cultural: ciencia, ocio, mass media -, la dinámica - donde indica cinco procesos articulados entre sí: la creación de obras culturales, la crítica, conservación, la educación, el consumo cultural o modos de vida y la transversal – que subraya la organización de la cultura en relación a su cosmología profunda-.

Hasta aquí, me parece que podemos darnos una idea de lo que supone la *dinámica cultural* a un nivel categorial, procesual, alcanzando una perspectiva global y hasta cierto punto visible. Sin embargo, se echa en falta el proceso particular, si cabe llamarlo así: inter-intrapersonal.

Podemos asumir, en principio, que los cambios o modificaciones culturales, dependerán en parte de la conformación o estructuración propia de una cultura - ya hemos visto que puede entenderse de formas muy diversas incluso si atendemos a sus elementos integradores -. Igualmente tiene que ver también, por supuesto, con sus actores, creencias, decisiones y estrategias que nos muestran cómo viven e interpretan el cambio, los significados implicados, símbolos, *ethos* y *patos*, etc., enmarcados en un proceso histórico – que consolida y orienta, su realidad subjetiva, finalidad y ética -.

Pero a un nivel más elemental, algo tan simple como una cierta dosis de curiosidad vinculada con el juego - como sostiene Mc Neill -, ha llevado a individuos y grupos a probar algo nuevo; la pereza también impulsa a buscar formas más fáciles de realizar tareas cotidianas y el mismo error (!) – tal sería el caso de no poder reproducir un modelo original -. Puede considerarse que de esta manera se dio posiblemente la invención y difusión del comportamiento<sup>17</sup>.

Finalmente, son determinantes cuáles son las otras culturas con las cuales se entra en contacto, además de cómo se regularon dichos contactos y las formas de comunicación suscitadas, los préstamos, las transferencias ya sea de técnicas, ideas o el mismo comercio, etc.. Para el caso de las culturas que se encuentran geográficamente más distantes, es fundamental poder conocer el momento histórico concreto, cómo y porqué establecieron tales relaciones, qué se valoró entonces, qué supuso realizar ciertos préstamos o incorporar soluciones de otras culturas al nivel *interno* del propio estilo de la cultura local y si con ello se afirmó o fortaleció, detectar si ese recurso era o no un camino habitual; inclusive interrogarnos si en conjunto ese cambio representó un avance para ella o una nueva dependencia, y a nivel global qué dinámica se consolidó entre las civilizaciones y los pueblos periféricos<sup>18</sup>.

Está claro que la dinámica cultural puede trabajarse de varias maneras. Pero también, se vuelve más complejo cuando asumimos de entrada la posibilidad de «una auténtica relación intercultural». Podemos percibir y sentir al nivel personal, choques y cambios de mentalidad, costumbres, modos de percibir la realidad y actuar, hasta sentir una desajuste general o crisis; si se quiere, el peso afectivo y efectivo -operativo- de la *distancia* cultural, que solemos minimi-

<sup>17</sup> Cf. MC NEILL, W. H. 1993: 227.

<sup>18</sup> Ya hemos aludido a la tesis de Barth por la línea de los *factores críticos en la conservación de la diversidad cultural*, donde descarta que ésta dependa de una ausencia de movilidad, contacto o información, pero incorpora la implicación de los procesos de *inclusión y exclusión*. Por tanto, las diferencias persisten a pesar del contacto interétnico y la interdependencia, cf. BARTH, F. 1976: 9-10. Pero incluso pone en duda que algunos grupos humanos pudieran conservar su cultura por medios belicosos.



zar, porque al parecer el mundo tan extendido de las comunicaciones, ‘aparentemente’ y en cuestión de minutos, pueden transmitirnos mensajes, transportar personas y mercancías de los lugares más distantes del planeta. Lo cual nos crea la suposición de su conocimiento y de antemano una imagen, sin duda aún por cuestionar.

### 2.3. LA LÓGICA DE LA TRADICIÓN.

Aquí proponemos, sintéticamente, el estudio de Wiedenhofer sobre la *lógica* de la tradición<sup>19</sup>, con el fin de apreciar mejor su naturaleza, valor y desafíos. Se entiende que ésta constituye un fenómeno modelado en función de cada cultura específica. Y que ninguna cultura puede prescindir o estar de algún modo, articulada a ella. Desde el ámbito de la academia se percibe la necesidad de una teorización comprensiva sobre dicha lógica desde un contexto multidisciplinar. El punto de partida es una tarea analítica, centrada en la *lógica sincrónica de la tradición* y un enfoque comprensivo; aunque únicamente se explicitarán sus estructuras formales básicas, queda sin considerarse su dimensión diacrónica.

#### a) La estructura sistemática-procesual: sistema y proceso.

Se parte del hecho que tanto las tradiciones culturales como las religiosas, en sentido general comparten la misma estructura básica de la cultura y sociedad. De ahí, que posean un carácter sistemático – que provee de un significado- y la vez procesual-histórico – en cuanto nacen, duran, experimentan cambios o transformaciones, hasta su posible desaparición -. Esto las configura como entidades estructuralmente complejas con fronteras más o menos delimitadas. Y nos exige estudiarlas considerando una doble perspectiva, la estructuralista y la histórica, si admitimos que la sociedad se construye sobre un *modelo de interrelación*.

#### b) La estructura identitaria: substancia y función.

La *identidad* de una tradición<sup>20</sup> no se presenta con la misma ‘intensidad’ en cada contexto histórico. Es remodelada a través de las crisis internas, los estadios particulares de su desarrollo, los encuentros con otras tradiciones y de los tratamientos externos recibidos, hasta que llega a convertirse en una cuestión fundamental para todos sus miembros; mientras que en otros contextos la identidad junto con algunos de sus rasgos principales permanecer únicamente en forma latente. Pero nunca podrán ser un elemento ausente pues marcan una tradición y delimitan sus contornos. Además, como ninguna tradición puede estar completamente aislada, por lo tanto, la identidad nunca se mantendrá invariable.

El tema de la identidad puede ser tratado desde diversos niveles: primero, se trataría de ver qué constituye a una tradición como tal. Es decir, su contenido y su forma de acción, su función o la semántica del manejo de acciones; segundo, se trataría de percibir aquello que la distingue de las otras; tercero, se debería analizar qué es lo que identifica a una tradición particular como única o singular. Sin considerar estos puntos, ninguna tradición podrá ser adecuadamente distinguida. Puede auxiliarnos en esta labor las definiciones de tipo *inclusivista* – desde una perspectiva participante- y las de tipo *exclusivista* – o enfoques externos -.

---

<sup>19</sup> WIEDENHOFER, S. (1998). *The logic of Tradition*, in: *Zur Logik religiöser Traditionen*. Schoppelreich, B./ Wiedenhofer (Hrsg). Frankfurt a.M.: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, g, 11-84.

<sup>20</sup> De aquí en adelante nos referiremos simultáneamente a su sentido cultural y/o religioso, en caso de ser necesario matizando o distinguiendo algún aspecto.

c) La estructura cualitativa: subjetividad y objetividad.

Toda tradición al participar de la realidad social comparte una dialéctica básica e interrelacionada entre la subjetividad y la objetividad y puede ser descrita como un producto de la *actividad humana* – externalización- en la sociedad; una realidad *pre-dada objetiva* –objetivación- o un producto de la *formación humana* – internalización-<sup>21</sup>. Si ignoramos alguno de ellos esto nos conduce a una distorsión de nuestro análisis social. Además, nos reflejan cómo la tradición al *formar parte* de un mundo social, necesariamente comparte sus cualidades básicas y se convierte en un elemento necesario del entorno humano, al que se articula mediante la institucionalización y la historicidad; en ese sentido podemos cualificarlo como ‘tradicional’.

d) La estructura ética: teoría y práctica.

Toda tradición posee una teoría y una práctica. Y en tanto comprende la práctica humana en su pleno sentido –inclusive la práctica de la teorización- afirmamos que la tradición pertenece a la dimensión ética; aunque no puede ser reducida a ella. Esto implica un conjunto de importantes consecuencias. Pues significa, que las tradiciones no son simples productos de un *comportamiento* o materia de acción social, sino más incluyen una «acción racional» e «intencional». Con lo cual se niega el determinismo y quedan siempre abiertas a nuevas formulaciones. El siguiente cuadro nos permite visualizar de manera esquemática nuestra descripción<sup>22</sup>:

TRADICIÓN			
	ACCIÓN PRÁCTICA	COMPORTAMIENTO	
Decisión ética	Acciones transmitidas intencionalmente	Acciones habituales	
Práctica	Práctica de actos tradicionales, trabajo, producción.	Costumbre, hábito, rutina.	
	Enseñanza	Demostración	
Teoría	Tradiciones de Reflexión, Crítica, Ciencia	Procedimientos científicos y técnicos habituales.	Comportamiento instintivo

Por eso el manejo de las tradiciones es parte de un *continuum* entre los polos opuestos de la acción y el comportamiento. Y hay una *variedad intencional* en la transmisión de acciones, más que en las acciones habitualizadas. Por otra parte, la transmisión de actos también corresponde a un *continuum* entre los polos opuestos de la responsabilidad ética y del comportamiento instintivo. Finalmente, hay que advertir que los actos tradicionales existen en una *variedad de formas* que giran alrededor de los polos de la práctica y la teoría.

e) La estructura epistemológica: categorialidad y trascendentalidad.

Las tradiciones, como una parte observable de la historia y del mundo social, pueden ser investigadas por las ciencias y explicitadas en términos categoriales. Pero nunca pueden prescindir del ‘resto’. Es decir, hay algo más que existe en ellas y no alcanza a ser completamente explicitado ni comprendido por nuestras categorías científicas, dado que no forma parte de nuestro mundo observable. Podemos descubrir esta dimensión o función trascendental de la tradición, sólo de asumir un «análisis trascendental» de las condiciones previas que posibilitan toda teoría

<sup>21</sup> Para una mayor profundización de estos aspectos, cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 36-37.

<sup>22</sup> Éste esquema ha sido tomado – parcialmente - de WIEDENHOFER, S. 1998: 41.

y práctica. En este sentido no podemos hablar, comprender, comunicarnos, actuar éticamente, creer, experimentar, etc., sin una tradición; y que cada tipo de tradición – i.e., científica, social, religiosa- nos permite acceder a la comprensión bajo un determinado enfoque, que ha constituido su objetividad y subjetividad de una manera particular.

La filosofía trascendental mantiene, que la unidad del sujeto y la totalidad del mundo son condiciones básicas de la posibilidad del conocimiento, la experiencia y la comprensión. Y contra todo positivismo, ha mostrado que aprender, experimentar y comprender no es evidente por sí mismo. Esto significa, que no hay conocimiento ni experiencia, que no sea resultado de una actividad estructurante o constructiva de la mente humana. Por tanto, sin la resultante del horizonte de conciencia, no podríamos tener acceso a ningún objeto en el mundo. Esta función trascendental de la tradición, su *trascendentalidad* es la otra cara de su dimensión epistemológica<sup>23</sup>.

Planteado de manera inversa, si la experiencia del conocimiento dependiera exclusivamente de un «horizonte de conciencia» completamente cerrado; no podríamos distinguir adecuadamente entre el prejuicio y la ilusión; y sería imposible obtener nuevas experiencias o el encuentro con nuevos objetos. No obstante, también constatamos con frecuencia que nuestras expectativas se frustran o descubrimos lo inesperado, lo extraño, lo desconocido y tal tipo de ‘objetos’ poderosos, que incluso pueden hacernos llegar a perder nuestra capacidad de comprenderlos, exasperarnos y nos dejan materialmente sin palabras. Aunque también podríamos tener experiencias que nos abren a un nuevo mundo maravilloso.

De ahí, que la trascendentalidad sea la capacidad para tener una experiencia o mantener el alcance de nuestro conocimiento, perderlo o recobrarlo. Y constituye una condición de posibilidad, que nunca permanece en sí misma sin cambios. Por eso las tradiciones también pueden ser comprendidas como el *resultado* de una relación dialéctica entre el horizonte de la conciencia – cósmico, histórico, psíquico - y las cosas del mundo, entre los *mitos* y el contacto con la *realidad*. Lo cual nos permite comprender su identidad y sus cambios, y con el auxilio de la aportación epistemológica poder establecer una tipología suya adecuada.

f) La estructura semiótica: absolutividad y relatividad.

Toda tradición desde un punto de vista semiótico, forma un sistema de signos y significados. Y se considera una estructura –cultural, religiosa, etc.- mediante la cual una sociedad o comunidad dada *organiza* el mundo de acuerdo a su percepción e interpretación y lo transforma, semióticamente. Pero esta estructura *no* está constituida por una relación unilateral entre el significante y el significado, sino por las *oposiciones funcionales y semánticas*, que también pueden simbolizarla. Esto implica que los signos<sup>24</sup> constituyen el resultado de la interpretación cultural de varias generaciones, y proveen el medio para descifrar el nuevo mundo que es supuesto por cada nueva generación.

Las tradiciones poseen una estructura dialéctica, que refleja el carácter distintivo entre los signos y símbolos. La función de esa estructura es crucial – particularmente en las tradiciones religiosas -; ya que son mediadoras entre la realidad tal como es y lo que debería ser, entre lo relativo y lo absoluto, la interioridad y la ilusión, lo sagrado y lo profano, el mundo y Dios.

Se parte de la idea de que debería existir cierta ‘unidad’ entre el signo externo - símbolo, imagen, testimonio- y su significado interno o sentido con respecto a su referente –de otra manera el proceso de significación y comunicación quedaría interrumpida -. Esto provoca que el

<sup>23</sup> Cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 44-45.

<sup>24</sup> Cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 47-48.

signo no posea una arbitrariedad ilimitada, y que ha de ser utilizado relacionando el carácter histórico-social del lenguaje y aquellos que le sean más adecuados. Significa que el signo y el significado están determinados históricamente y socialmente. No obstante, siempre habrá una diferencia entre el significante y lo significado – ya que el proceso de significación no funcionaría si ambos fueran idénticos -. Y sólo como resultado de esta diferencia pueden concebirse amplios rangos de significado posible dentro del lenguaje y el desarrollo histórico.

g) La estructura medial y estética: forma y contenido.

No podría ser posible la comunicación y por tanto, ninguna tradición, sin los *medios* y las *técnicas*. Por eso, en cierto sentido, constituyen la comunicación, la información y la tradición al determinar sus contenidos. Inversamente contenidos específicos producen y requieren formas particulares de comunicación y transmisión.

El *medium* y la *forma* de comunicación de la tradición son conceptos complejos; estos abarcan una vasta área de significatos, que van desde las acciones humanas hasta los instrumentos técnicos; y desde las condiciones materiales y estructurales hasta la creación deliberada de instrumentos para alcanzar fines particulares. Por eso existe una gran variedad de aproximaciones a ellos, a partir de la filosofía, el criticismo literario, la sociología, la teoría de la comunicación y la teoría de la información<sup>25</sup>.

h) La estructura ecológica: tradición y entorno.

Es importante poder explicar los cambios culturales y/o de cualquier tradición en términos de *adaptación* al cambio social o al *entorno* cultural. Esto ya lo realizan varias disciplinas – i.e., la sociología, la antropología y la historia de las ideas -. Y supone explicitar la comprensión de la relación entre «la tradición y el entorno», situar el lugar de la tradición, su identidad y diferencias con respecto a la cultura<sup>26</sup>. Así puede afirmarse que en virtud de «la unidad de la existencia humana» las tradiciones forman parte de la evolución biológica y cultural; plantea una *interrelación* entre los desafíos biológicos y los culturales, y para la construcción de una serie de respuestas tan complejas como sea posible.

En sentido amplio, la tradición y cultura son idénticas. Hay circunstancias donde es más útil emplearlas en ese sentido. Pero, precisamos que la tradición no es coextensiva a la cultura o la sociedad, aún cuando presuponga ambas. Ya que materialmente, no todo contenido cultural y social es tradicional – es decir, algo que ha pasado o ha sido entregado para las futuras generaciones -. Normalmente el material cultural tradicional y social es importante únicamente para *mantener un orden social*. Y en función de los actos de tradición, no todas las acciones culturales son actos de transmisión – es decir, aquellos que reciben o transmiten bienes culturales o sociales-. Pero hay contextos específicos, momentos, instancias, instituciones en las cuales ésta recepción y transmisión de valores culturales, normas sociales y creencias religiosas, se dan. Uno o el más importante de ellos es el *contexto primario* – familiar- y secundariamente el de la *socialización*. Aquí es precisamente donde, se evidencia más fuertemente ese juego entre la *tra-*

---

<sup>25</sup> Es importante observar que: (1) Cada medio de comunicación posee su velocidad característica que se convierte en un tipo de información y significado; y nunca podrán eliminar la plataforma necesaria para la comunicación humana interpersonal; (2) El cambio material de las condiciones de la comunicación ha transformado la estructura mediática y la conciencia humana, su estructura de comunicación y tradición, que se ha vuelto desritualizada, despersonalizada y deslocalizada; (3) Los *medios* adquieren una función *quasi-trascendental*, porque determinan, la manera de autocomprendernos y el comprender el mundo. Esto se refleja en las estructuras básicas de las sociedades y culturas, especialmente, en aquellas donde las formas de comunicación y tradición son prescritas.

<sup>26</sup> Para las distinciones entre el entorno biológico y el entorno cultural, cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 58-59.

*dición* humana y el propio entorno natural cultural. En esa línea, algunos autores – Berger, Luckmann - mantienen que la formación del <sí mismo> puede ser expresada análogamente a la formación de la tradición humana, es decir, interrelacionándola con su entorno natural y socio-cultural. Ya que la tradición representa la dimensión diacrónica del orden social que los seres humanos producen en el curso necesario de su externalización; y el entorno natural o biológico, no es sólo una presuposición necesaria para la producción del mentado orden y la misma tradición, sino que la determina su forma. No obstante, las tradiciones también pueden estudiarse como partes integrantes de una cultura, y ser distinguidas entre sí, con el propósito de ver cómo trabajan, cambian y se comportan en los diferentes contextos culturales o entornos, que nunca son químicamente puros. Esto significa que todo medio cultural, de alguna manera, nos remite, a una conexión con el entorno natural.

i) Estructura axiológica: historicidad y verdad.

Con el deslumbrante siglo XVIII y la concienciación histórica del XIX<sup>27</sup>, pero con mayor radicalidad el historicismo, evidenció la «relativización de la verdad de todas las tradiciones históricas», aunque ese proceso quedó limitado a la esfera de los intelectuales. Pero en los años sesenta se difundió a la mayoría de la población; de ahí que, toda tradición fue contemplada críticamente, con mayor distanciamiento, bajo la sospecha de ambivalencia y ambigüedad. Hasta pasar a formar parte, en mayor o menor grado, de la conciencia social. En el contexto actual<sup>28</sup> la relación de la persona con sus tradiciones culturales y/o religiosas se vuelve cada vez más precario.

No debemos olvidar que las tradiciones no son pueden ser comprendidas adecuadamente a menos que se ponga al descubierto su estructura axiológica. Ellas contienen *fragmentos* de verdad y validez. Nos transmiten verdades, conocimiento, valores y estructuras de orientación. Sin ellas no podríamos vivir. Pero simultáneamente, son muy ambivalentes, al grado de poder convertirse en algo amenazante, ya que continúan también propagando prejuicios, falsedades y mentiras. Nuestra vivencia humana nos exige poder separarnos de tales tradiciones destructivas y peligrosas. Más allá de esto, en el contexto de la racionalidad de la sociedad tecnológica moderna y el contexto de la moderna pluralización e individualización, las tradiciones son tratadas de manera radical y transformadas. Hoy existen muchas formas diferentes de reconstruir y activar la estructura axiológica de la tradición. Podemos citar algunos autores representativos de esa línea de trabajo, que van desde las posturas de MacIntyre, Popper, Habermas, Tracy y Schaeffler<sup>29</sup>.

j) La estructura social de la tradición: sujetos de la tradición.

La estructura social es muy compleja. De ella desprendemos básicamente que: «no hay comunidad fuera de la tradición y toda comunidad entraña una tradición con su duración», «tampoco hay una tradición sin comunidad»; esto se aplica de manera analógica a la relación entre institución y tradición. De asumir una correspondencia entre el *sistema simbólico* y el *sistema social*, la decreciente intensidad entre las relaciones sociales nos conduce a una disminución de compromi-

<sup>27</sup> Cf. Nuestro capítulo 1, sección 5: *Paradigma cultural de la modernidad*.

<sup>28</sup> Un contexto que a partir de los años sesenta está marcado por el creciente proceso de individuación y pluralización de las sociedades modernas occidentales exaltando el relativismo, trasvasado por las discusiones sobre la modernidad y postmodernidad con su respectiva construcción y deconstrucción de ideas, valores y tradiciones. En donde las distintas tradiciones culturales y/o religiosas compiten por hacerse un lugar en el mercado de ideas y filosofías esotéricas; incluso son expuestas en toda su variedad y pluralidad por los *mass media* y los *media electrónicos*, que han hecho que sea casi imposible recibir o transmitir tradiciones sin ser cómplice en las acciones de elección, comparación, argumentación, apologética y curiosidad.

<sup>29</sup> Para situar algunos aspectos principales de esas tradiciones, cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 63-68.

sos para con los símbolos comunes y las tradiciones. Sucede lo mismo en el caso de la *memoria cultural*, en tanto que es colectiva y requiere de un entretrejo de relaciones sociales cercanas.

La *recepción y transmisión* de las tradiciones se realiza ampliamente mediante procesos comunitarios e institucionalizados. Aunque hay diferencias significativas entre ambos medios. A esto se suma su relación con la dinámica de sus miembros y sus contribuciones a las respectivas tradiciones. Esto significa que hay que distinguir entre su acción colectiva y su acción individual, desarrolladas respectivamente en la esfera de la realidad pública y la de la realidad privada. En ambos casos, esa acción se constituye dialécticamente mediante las acciones realizadas socialmente y las tipificaciones de la conducta objetivada socialmente y de ahí, su repetición por cualquiera actor social - roles sociales y tradicionales -. Lo que permite la existencia de acciones sociales tácitas que puedan ser realizadas por la mayoría de los individuos cotidianamente, altamente autoreflexivas o acciones simbólicas, que representan o legitiman el proceso de tradición en sí mismo.

k) La estructura política y económica: dominación y liberación.

Siempre se da una interdependencia entre la acción social y la tradicional. Pero sería reductivo considerar que aquello que mantienen está ya establecido o limitado al poder dominante de las estructuras dentro de una sociedad. Y por otro lado, la lucha por la justicia y liberación parece implicar una crítica y separación del *poder de la tradición* y la *tradición del poder y la dominación*. Aproximarnos a esas esferas supone delimitar los distintos contornos del poder en la estructura de la tradición. Donde distinguimos al menos cinco niveles distintos del poder: el poder de un mundo predado, el poder del peso de las poderosas formas del pasado, el poder de la conexión con la legitimación del orden social, político y económico, el poder de la tradición opresiva de la dominación y el poder de la tradición liberadora de la opresión<sup>30</sup>.

l) La estructura psicosomática: corporeidad, subconciencia y conciencia.

La tradición en su estructura psicosomática refleja un continuum que se extiende del polo biológico al polo reflexivo, subjetivo y libre en el ser humano; y, entre ambos, se sitúa el área de la profunda inconsciencia.

La relación íntima entre la tradición y la costumbre, es complicada y va más allá de un contraste entre la tradición y la razón. Y al ya que no existir una razón humana en abstracto, hemos de asumir la corporeidad, conciencia e inconsciencia como aspectos relacionados en la «estructura psicosomática de la tradición». Una tradición hermenéutica (Gadamer) ha mostrado que la tradición se funda primariamente en la *conciencia histórica*; pero la tradición del empirismo radical (americano) subraya que nuestro contacto primario con las cosas está determinado por la *actividad inconsciente* del sí mismo en tanto organismo corpóreo<sup>31</sup>. Así podemos explicarnos el papel conjunto entre la «cosmovisión, la identidad e intersubjetividad» que son transmitidas mediante los rituales, historias, celebraciones y los lazos familiares. En ese sentido hablamos de la tradición como un ritual corporeizado, poseedora de una dimensión psíquica inconsciente y la consciente.

m) La estructura comunicativa: universalidad y particularidad.

Toda tradición se enraíza en lo particular y local, pero siempre tiende a la universalidad. Lo particular o local, provee de *seguridad* y *orden* a las necesidades de sus instituciones sociales particulares, a la realización de las biografías de sus miembros y a sus fases sucesivas de subje-

<sup>30</sup> Esta temática es ampliada en nuestro capítulo 4: «Paradigma liberador-intercultural».

<sup>31</sup> Cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 76-80.

tividad plausible. Constituye su «mecanismo legitimador de primer orden», que trabaja a diversos niveles: transmite la experiencia humana como un lenguaje objetivado; explicita los esquemas subyacentes a los proverbios, máximas morales, leyendas y cuentos folk transmitidos a las sucesivas generaciones; provee la legitimación a las diferentes sectores institucionales; e integra varios de los elementos del orden institucional en un amplio marco de referencia dentro del cual se concibe la experiencia humana.

La tendencia a la progresiva universalización, emerge del hecho que en toda tradición se da la competición entre diversos sub-universos de significados. Para poder legitimar e integrar ese universo simbólico – constituido por la cosmovisión, la metafísica y creencias-, manteniendo la universalidad, es imprescindible que se analicen sus contenidos y se explicita todo el orden de las cosas, que se transmitirán a las siguientes generaciones. Es decir, sistematizar, racionalizar y rehabilitar sus significados de legitimación y del fortalecimiento de su poder. Este procedimiento constituye el «mecanismo de legitimación de segundo orden» que existe en toda tradición; se encuentra integrado por el mito, la filosofía, la ciencia, la teología, la ideología. Hay que observar que tanto el *proceso de legitimación* y el *proceso del orden simbólico* estarán siendo continuamente reconfigurados por el pluralismo que se vive al interior y al exterior de la sociedad.

Las distintas estructuras sumariamente indicadas nos muestran que la estructura de toda tradición cultural es altamente compleja y diferenciada; de ahí, la necesidad de recurrir tanto a su *lógica histórica* como a su *estructura procesual* – lógica de la tradición -; aquí faltaría aún mostrar los mecanismos que regulan el proceso histórico de la formación de tradiciones. No obstante, para alcanzar una comprensión, una crítica, una comunicación, una transmisión y una creación de culturas, el problema se cifra principalmente en descubrir la *hermenéutica y pragmática de la tradición*, y no tanto su ‘lógica’<sup>32</sup>.

### 3. EL PLANTEAMIENTO DE UNA «MATRIZ CULTURAL».

La matriz cultural, es un instrumento diseñado a partir de una serie de *modelos* y *submodelos*, que combina una perspectiva filosófica, antropológica, psicológica, sociológica y lingüística, con el objeto de poder acceder de manera más concreta hacia varios de los aspectos y procesos, que se desencadenan en toda relación intercultural<sup>33</sup>. Pero esta concreción, no ha de entenderse como sinónimo de una percepción directa o inmediata, ya que la mayoría de las veces esos procesos se desarrollan a un nivel interno. En ese sentido, aquí estaríamos retomando ambas dimensiones, la relación *intercultural* y su correlativa relación *intracultural*. Por último, hay que observar que este terreno, se encuentra en vías de ser formulado, y no ha llegado a ser considerado por la filosofía en general, de no ser por algunas sucintas reflexiones más bien de carácter ocasional, sin la oportunidad de rescatar todas sus implicaciones y consecuencias. No obstante, cabe hacer honrosas excepciones como más adelante señalaremos.

De manera general, las cosmovisiones y paradigmas pueden concebirse como *organizaciones* de teorías, en función de la percepción de la realidad que tienen aquellos que las proponen y, simultáneamente, estas conceptualizaciones generan nuevas teorías. Las teorías, en cambio, serían organizaciones de modelos conceptuales, que intentarían representar simbólicamente, y para propósitos muy específicos, aspectos de un mundo cuya estructura no es accesible para no-

<sup>32</sup> Cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 84.

<sup>33</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1979: 433. Retomo algunos de los elementos propuestos por éste autor, aunque incorporando algunas otras aportaciones en función de poder visualizar sus repercusiones en el ámbito filosófico.

sotros. Esto supone distinguir entre <cómo es la realidad> y <cómo nos la representamos internamente>. Lo que nos ha de conducir a reconocer la limitación e inadecuación de nuestras representaciones, pero no tiene por qué ser sinónimo de minimización. Pues, constituye nuestra manera específica de acceder a la realidad y necesariamente requerimos de un punto de partida.

A un nivel formal, y con el fin de alcanzar una mayor claridad en la construcción de nuestra plataforma de investigación para acceder a las relaciones *inter e intra* - culturales, conviene presentar aquí, aquellas categorías básicas que retomaremos en lo sucesivo. Hemos hecho ya alguna puntualización. Por eso, a continuación nos concentraremos en la caracterización de los «modelos» y la «cosmovisión», es decir, de lo más específico a lo general. Y mantendremos como supuesto básico, que nunca hay una correspondencia total entre la conceptualización y la realidad. No obstante, es posible esbozar un paradigma válido acerca de la comprensión intercultural, sujeto a investigaciones posteriores que se realicen sobre esa temática. Asimismo nos permite comprender de una manera nueva las relaciones entre filosofía y cultura.

### 3.1. CARACTERIZACIÓN DE LOS MODELOS CONCEPTUALES.

Los modelos conceptuales nos llevan a detectar aspectos más específicos, y en nuestro caso, aquellos por donde gira y pueden articularse nuevas relaciones entre filosofía y cultura<sup>34</sup>. Es importante distinguir los siguientes aspectos:

**1. Los modelos conceptuales difieren en complejidad**, y pueden ser tranquilamente explicitados mediante la comparación. Por tanto, una palabra, una metáfora, una analogía y un cuadro nos revelan una dimensión de aquello a lo cual se aplica; aunque también puedan distorsionarlo o distraer la percepción. En general es común que los conceptos más simples sean enormemente desafiantes, cuando se intenta construir una visión.

Partimos de que «todo dato es dato interpretado». Por eso es importante conocer el mayor número de datos básicos y las interpretaciones de varios autores. Ya que normalmente los modelos conceptuales se diseñan según una parte específica de la realidad que se pretende interpretar. Esto supone de entrada, admitir la existencia de *variantes* dentro de la *propia* cultura, así como en las perspectivas de las demás culturas y de las diversas disciplinas. Negarlo puede ser equiparado a una forma de *etnocentrismo*, que se caracteriza por la resistencia al cambio, y se asienta en una interpretación - de datos y su comprensión - realizada previamente -. Esta es una actitud de la que todos participamos en cierta medida, sin embargo, podemos contrarrestarla según nuestro grado de concienciación acerca de ella. Y nos impide la búsqueda de *nuevos* modelos, más *adecuados* o *válidos*; tampoco está exenta de una dimensión crítica, en función del conjunto de datos que posee y la gran variedad de modelos culturales, subculturales y disciplinarios existentes. En tanto, que cada uno genera distintos interrogantes sobre la realidad que después sistematiza<sup>35</sup>.

No hay razones por las cuales no pueda operarse de manera semejante en la filosofía, y parece que continuamente ésta se extralimita en el poder y alcance que confiere a sus conclusiones.

<sup>34</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 31ss.

<sup>35</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 31-32. En ese sentido Kraft retoma la categoría de «contextualización» y la aplica a la teología; existen también el modelo contextualista-consecuencialista, de House (1990) y Smith (1990), subraya la necesidad del respeto mutuo, la no-coerción y manipulación, el soporte de valores democráticos e instituciones, y la convicción de que toda investigación implica decisiones morales y éticas que *son contextuales*. Esto afecta a los *otros sujetos*, con una amplia gama de consecuencias. Y se presuponen los valores del investigador y aquellos que son estudiados. Por eso el investigador ha de construir principalmente relaciones de respeto y confianza - por ser no-coercitivas, ni basadas en la decepción-, cf. VIDIC, A. J. / STANFORD M., L. (1994). *Qualitative Methods. The History in Sociology and Anthropology*, in: H.Q.R. 23-23.



El dinamismo, la adaptación, el riesgo de nuevas comprensiones pueden ser elementos olvidados por una filosofía. La que se concentra en una visión ingenua, fundamentalista, conservadora y al parecer cerrada a la innovación, como a veces refleja *una* historia de la filosofía, de la que somos deudores, no 'afectada' por ningún tipo de limitación.

**2. Los modelos conceptuales pueden ser estáticos o dinámicos.** En el primer caso simplemente muestran las relaciones entre los elementos particulares de procedencia y sus arreglos mutuos; y el segundo, se focaliza en los procesos que lo comprenden. Si bien, la estaticidad o dinamicidad, en general, depende más de la interpretación realizada acerca de los modelos, no es menos cierto, que podamos detectar tendencias que nos inclinen hacia una u otra. Entre las mismas lenguas, por ejemplo, las relacionadas con el griego, suelen centrarse en el estatismo (ser o entidad) y otros como el hebreo o navaho en el dinamismo (proceso y función).

**3. Los modelos, como tendencia característica, suelen recurrir a otros de naturaleza similar.** Por eso, con frecuencia aparecen interrelacionados, esto puede deberse a que el 'uso' de unos sugiere la posibilidad de otros para ser empleados en sentido análogo. Aunque es verdad que en ocasiones se pueden extralimitar en su alcance.

**4. Los modelos no pueden ser asumidos con una validez automática desde una perspectiva intercultural.** Esto se justifica por el hecho de haber sido desarrollados dentro de contextos culturales específicos para propósitos particulares. Por tanto, queda fuera de toda duda el valor original de cada modelo en su ordenamiento primigenio. Pero lo que se intenta subrayar es que el valor de los mismos modelos articulados a los ordenamientos *distantes*, exigiría que fueran *re-evaluados*, si quisiéramos poderlos considerar como ordenamientos contemporáneos para otras sociedades y/o culturas.

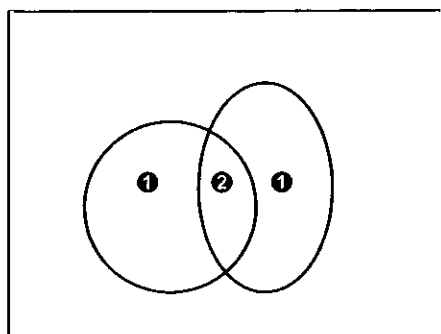
### 3.2. LOS <FACTORES DE COMPLEJIDAD CULTURAL>

Consideramos que un *factor de ordenamiento distante*, es aquel que opera como un indicador de la complejidad cultural - o factor de complejidad -. En principio pueden ser muy variados, aunque de manera general, funcionan como factores de ordenamiento básico: el contexto de la cultura, el tiempo y el espacio, todo tipo de relaciones, etc. Pero lo determinante es que se 'descubren' en toda su magnitud principalmente en la práctica, a través de la *interrelación* cultural.

Esta idea puede ser planteada mediante el esquema adjunto<sup>36</sup>. Éste nos refleja una serie de ámbitos y culturas que entran en interacción a partir de varios niveles distintos, que denominaremos: cultura ①, cultura ②, cultura ③.

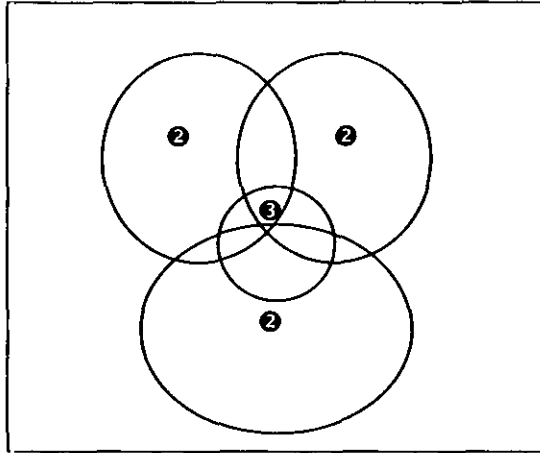
La cultura ① representa la cultura de *uno mismo*, es decir, la idiosincrasia, lo que cada uno ha concienciado y experimentado; la cultura ② es *nuestra cultura*: se compone de aspectos de la cultura ① que son compartidos por *nosotros*, se trata al menos de dos personas, pero no de un grupo muy numeroso; correspondería más bien a un subgrupo.

Pero existe un nivel de la cultura ③. Representamos el interjuego entre ellos a través del siguiente esquema. En él podemos observar que hay algunos aspectos compartidos por todas las culturas ① individuales; la cultura ② varía a medida que los grupos que la constituyen se modifi-



<sup>36</sup> El siguiente par de gráficas han sido reproducidas con ciertas modificaciones, cf. HUNTER, E. D./ WHITTEN, P. (1981). *Cultura*. En: Enciclopedia de Antropología. Barcelona: edic. Belaterra, 197-198.

can en relación a su personal efectivo –i.e., se puede ser antropólogo y maestro, jardinero y pintor -. En relación a la cultura<sup>37</sup>, está subyacente y suele ser compartida por todos independientemente de los subagrupamientos. Lo que puede ser representado de la siguiente manera:



El *factor de la complejidad cultural* puede ser expresado – al menos- a partir de siete dimensiones, alrededor de las cuales podemos darnos una idea de lo que implica y significa prácticamente la *distancia cultural* en la denominada comunicación intercultural<sup>37</sup>:

- a) *La cosmovisión*, maneras de percibir la realidad. Nadie ve el mundo exactamente cómo es. Mé- nos aún decodifica de igual forma los mensajes implícitos en la realidad. Más adelante profundizaremos en ella.
- b) *Los procesos cognitivos*, maneras de pensar. Los estudios revelan que esta habilidad esta claramente en función de las oportunidades sociales y educacionales, más que de un origen étnico. Toda persona normal, en todas las culturas, posee dicha habilidad. Sin embargo, piensan de forma diferente o tienden a llegar a conclusiones diferentes dado que trabajan mediante procesos diferentes de pensamiento<sup>38</sup>.
- c) *Las formas lingüísticas*, maneras de expresar las ideas. De todas las dimensiones es la más obvia, y tiende a reflejar lo que es importante en una cultura, nos ofrece información de la mentalidad de las personas y culturas.
- d) *Los patrones de comportamiento*, maneras de actuar. Estos en muchos casos revelan más de las personas que un lenguaje local; aquí también contamos con los códigos abiertos y los ocultos que dificultan la interpretación del comportamiento.
- e) *Las estructuras sociales*, maneras de interactuar. Los hombres y mujeres actúan conforme a códigos aceptados de conducta, y también poseen maneras de relacionarse según el lugar que ocupen en la estructura social. Las convenciones de la estructura social dictan qué canales de comunicación abrir y cuáles cerrar; quién habla a quién, de qué forma y con qué efectos, qué tipo de

<sup>37</sup> HESSELGRAVE, D. J. (1991<sup>2</sup>). *Communicating Christ Cross-Culturally*. Michigan: Zondervan Publishing House, 163-173. O su artículo titulado: *Dimensions of Cross-cultural Communication*. *Practical Anthropology*: 19 /Jan-Feb. (1972) 1-12.

<sup>38</sup> A este respecto en la mayoría de las culturas suele darse una tensión entre la lógica y retórica, se entremezclan tensiones políticas, y se refieren a la esfera lingüística original; pero todas las implicaciones de esa construcción lingüística apenas están siendo despejadas en la actualidad. Esto entrafía la asunción de la realidad social, primariamente mediada y definida por el lenguaje. Para un análisis de las distintas teorías y un bosquejo de las afinidades culturales, cf. KEITH, N. W. (1997). *Reframing International Development. Globalism, Postmodernity, and Difference*. California-London- New Dehli: Sage Publications, 232.

mensaje emplear. Podemos obtener también 'mapas' de los arreglos societales, que son muy útiles para estos casos.

- f) *La influencia de los Medios*, maneras de canalizar el mensaje. Antes se enfatizaban en la comunicación, sus fuentes y los receptores, los contextos en los que son enviados y recibidos los mensajes, y los mensajes por sí mismos - su contenido, organización, estilo -. Hoy se es consciente de que los medios empleados para transmitir un mensaje no son neutrales. Afectan el mensaje en su transmisión, y constituyen por sí mismos distintos mensajes.
- g) *Los recursos motivacionales*, maneras de decidir. Si es cierto que todos alguna vez tenemos que decidir algo, también lo es que, las maneras a través de las cuales las personas de distintas culturas piensan y discriminan los modos de realizar esa decisión son muy distintas; así pues se entremezclan distintos procesos mentales, motivacionales y las maneras muy diversas de llegar a ellas.

R. Winter (1974) afirma que «la dificultad que se encuentra en cualquier instancia de comunicación es directamente proporcional al grado de la diferencia entre las dos culturas involucradas». Lo que significa que a medida que sea mayor la distancia cultural, entre cualquiera de las dimensiones antes citadas, mayor será el impacto y la impermeabilidad sobre el mensaje, cómo debería ser contextualizado y cómo interpretado<sup>39</sup>.

Por eso, hemos de reconocer como hipótesis que, prácticamente, han desaparecido las distancias geográficas, ya que existen en la actualidad rápidos medios de transporte y comunicación, que podrían llegar a extenderse casi a cualquier punto del planeta – pero que no es todavía realmente un hecho-. Sin embargo, también vivimos la presión de una serie de fenómenos que provocan una *fuerte homogenización* en todos los campos. El resultado, inevitable, es que nos forjamos una mentalidad de *caída de fronteras*. Es decir, como si éstas dejaran de existir. En realidad se trata de una cuestión más compleja. Y tendríamos que ser más conscientes, de que en ningún caso implica una *ausencia* total de barreras culturales, si es que pudiera objetivamente darse alguna vez; ni siquiera un *decreto* de supresión de barreras, como hemos podido verificar a través de la historia, resuelve la problemática de la convivencia. Por último, el trato intercultural frecuente, precisamente nos va mostrando que es posible cuando menos «acortar distancias»; aunque no bastan las buenas intenciones para participar auténticamente y poder enfrentar el conflicto interno y la crisis que éste suscita en muchos momentos. Seguramente en el transcurso de esa relación continúen apareciendo ciertas barreras, pues nunca podrán ser eliminadas ya que constituyen nuestro enclave originario, pero la diferencia radica en que sabremos cómo hacerles frente.

Por tanto, al participar en la dinámica intercultural hemos de considerar cuando menos esa *distancia* cultural y la necesidad de un *proceso* continuo de traducción<sup>40</sup>, como elementos básicos para

<sup>39</sup> HESSELGRAVE, D. J. 1991<sup>2</sup>: 169-171. Él propone que aquél que posea entrenamiento y la experiencia intercultural, tendría que ser capaz de investigar las diferencias entre las dos culturas y asignarles los valores correspondientes al *grado de distancia*, de acuerdo a cada una de las siete dimensiones mencionadas. La suma de los valores representaría el orden de diferencia entre dos culturas y serviría como un indicador del grado de dificultad que uno puede llegar a encontrar en la comunicación con ese sector cultura particular. Y a modo de ejemplo se remite a una serie de casos, nos basta con esta indicación.

<sup>40</sup> Pero esa traducción implica también una ética. Es decir, a la «*ética del discurso intercultural*» y «la unidad» del problema del discurso ético por sí mismo. Sólo bajo condiciones de no-dominio entre culturas es posible lograr cierta limitada traductibilidad (*translatability*) entre ellas. No menos importante sería atender a la construcción de una *mutualidad* que clama por ser una tercer dimensión a implementar en cada cultura. Se apuntan a distintos paradigmas de traductibilidad mutua, que conduzcan a incrementar la igualdad (*sameness*) entre las culturas, cf. AA.VV. (1996). *The Translatability of cultures. Figurations of the Space Between*. S. BUDICK / I. WOLFGANG I. (eds.). California: Stanford University Press, 348.

lograr una aproximación. Donde es fundamental poder conocer y reconocer el sentido pleno que otorgamos a las palabras que, han de ser vehículo de comunicación y verdad, no de dominación. La psicología será un instrumento valioso para ayudarnos a la comprensión parcial de esas relaciones.

Es importante destacar que al entrar en contacto con otras culturas este «acercamiento» puede revestir formas y actitudes diferentes, entre ellas podemos citar<sup>41</sup>:

- El etnocentrismo afirmaría «nuestra cultura es la medida de todas las demás». Su consecuencia es la incomprensión y muchas veces falta de respeto.
- El relativismo afirmaría «todas las culturas se entienden y valoran desde sí, por tanto, son iguales». Entre sus consecuencias podemos citar: la ghetización - indiferencia y falta de interés por el encuentro -, falta de sentido crítico - todo es bueno y se ignoran violaciones -, conservadurismo - al ser todas las culturas buenas más vale no mezclarlas.
- La interculturalidad o encuentro, que pretende establecer el diálogo entre iguales sin eludir las inevitables diferencias, sobre ésta profundizaremos más adelante

Pero también el *encuentro* tiene que ver con las categorías de «minoría» y «mayoría». Berry (1984) propuso la siguiente gráfica donde cabe observar los posibles cruces y de ahí, desprender sus consecuencias, en función de la conservación de la identidad y costumbres<sup>42</sup>:

**Gráfica: 1**

**LA CONSERVACIÓN DE IDENTIDAD CULTURAL Y COSTUMBRES**

<b>Búsqueda y valoración de las relaciones positivas</b>	<b>Sí</b>	<b>No</b>
	<b>Sí</b>	<b>No</b>
	Integración	Asimilación
	Separación	Marginación

**3.3. UNA «MATRIZ CULTURAL».**

Nos conviene recordar aquí, que la definición de una cultura, nos conduce a un planteamiento estático, que no puede reflejarnos adecuadamente su *dinámica*. Concretamente, aquella que acontece *en, a través y durante* la comunicación intercultural. De ahí, arranca la necesidad de implementar una aparato conceptual más complejo - matriz cultural -. Nuestra «matriz cultural» se encuentra integrada por varios modelos de conceptualizaciones culturales, que son capaces de apuntar hacia aquellos aspectos básicos para la comprensión de la cultura en clave *intercultural*. Es importante remarcar que fueron seleccionados aquellos *modelos* menos complejos, porque suelen ser los más válidos para representar las relaciones desde una perspectiva intercultural y posibilitan

<sup>41</sup> Para profundizar en los mecanismos psicológicos sobre la percepción del otro, los estereotipos, los prejuicios – aprendidos -, etc. Los que nos conducen a conductas discriminatorias y conflictos; así como reconocer las ventajas de tales encuentros y la necesidad de un proceso de transformación de la realidad fundada en la justicia y la solidaridad, cf. AGUILERA REJÍA, B. (1971). *El conflicto multicultural*. Documentación Social: n. 97/ oct.-dic. (1994) 34-56.

<sup>42</sup> Cf. AGUILERA REJÍA, B. 1971: 52; COBO I CUCCURULL, J. (1995) *A propòsit de la interculturalitat: Reflexions sobre la (im) possibilitat d' una cultura universal*. Interculturalitat. III Simposi 'Pensament en la Fe'. Octubre 1995. Barcelona: Christianisme i Justícia, 52-68.

una mayor dinamicidad. El planteamiento que desarrollaremos abarcará un conjunto de modelos y submodelos, esquemáticamente quedaría representado por el siguiente cuadro:

Punto de partida: Los seres humanos en la cultura.	Perspectivas relevantes de la antropología actual:
MODELO 0 : La perspectiva filosófica de la cultura.	SUB-MODELO a: Las formas, funciones, significados y usos culturales.
MODELO 1 : La perspectiva antropológica y su aplicación.	SUB-MODELO b: El modelaje/ configuración cultural y su realización cultural.
MODELO 1a: El concepto de cultura.	SUB-MODELO c: El cambio cultural.
MODELO 1b: El concepto de validez cultural.	
MODELO 1c: El concepto de cosmovisión.	

En general esos modelos, nos hacen caer en la cuenta, con todo su peso, de la realidad del ser humano como *animal cultural*, i.e., los modelos [0, 1a, 1b, 1c]; y en el caso de los submodelos [a, b, c] nos presentan aquellas perspectivas antropológicas actuales y más relevantes, desde la perspectiva de la lingüística, el dinamismo cultural y la conciencia de la contextualidad. Éstas han sido incorporadas para la comprensión de aquellos elementos que entran en juego durante una relación intercultural. Y tendrían que ser aplicables al menos en tres áreas: primero, el área que evidencia la influencia de la cultura sobre nosotros; es decir, la cultura en la que estamos inmersos e influidos - no determinados -; segundo, el área que nos permita comprender cómo les afecta a nuestros interlocutores la cultura en la que viven y se mueven; tercero, el área que nos permita verificar la presencia del potencial humano presente en las interacciones de los seres humanos inmersos en sus respectivas culturas, plasmado de maneras diversas, en la relación con ellas<sup>43</sup>.

Dos observaciones últimas, primero el esbozar determinados modelos conceptuales nunca podrá suplir la *experiencia* en una cultura, es decir, su conocimiento directo y participante. Y segundo, entre los beneficios que se desprenden de una *correcta* comprensión de la cultura, según Huyghe, cabría citar: un conocimiento que nos proporciona lucidez, calidad, superación, utilidad, placer, sin duda también nos sugiere, introduce y desarrolla ciertos sentimientos, ensueños, tendencias y nos impone una manera de ver el mundo de la que hasta ahora, éramos inconscientes o desconocíamos por completo, aparejada a unos determinados valores, criterios concretos de identidad, normas de comportamiento, el funcionamiento de sus instituciones, normas jurídicas, instrumentos y técnicas respectivas<sup>44</sup>. En una palabra, nos introduce en ámbitos vitales diversos donde desarrollar nuestra sensibilidad, inteligencia, ilusiones... y cabe entonces comprender la creación cultural como un posible «camino de liberación».

<sup>43</sup> Con respecto a este último, atendiendo a nuestra perspectiva ético-filosófica, cabe citar la presencia del *potencial humano* en la conformación básica de toda cultura, como algo verificable y aceptado por principio. Sin negar la carga de limitación que también posee. Lo que implica que *ninguna cultura es perfecta*, aunque todavía algunos, indirectamente lo mantengan. Kraft indica que el descubrimiento de la presencia de Dios en interacción con los seres humanos, se relacionan con las culturas en las que están inmersos - principio de la inculturación -. Téngase también en cuenta que un tipo de pensamiento teológico, a pesar de afirmar rotundamente la dignidad humana, refuerza en varias de sus afirmaciones formas de pensar etnocéntrico e insensible a la validez de otras culturas.

<sup>44</sup> Cit., en: CÁNOVAS, N. 1991: 125.

3.4.1. Punto de partida: los seres humanos en la cultura.

□ **Modelo 0: la perspectiva filosófica cultural.**

Este modelo está constituido por el encuadre básico general que ha sido expuesto en el primer capítulo de nuestra investigación: «visión fuerte de la cultura». En donde quedó evidenciada la dificultad que suscita todo planteamiento acerca de la cultura. Asimismo los intentos de elaborar una teoría cultural y aquellos elementos que habían sido dominantes. En función de la misma complejidad cultural hemos querido plantear el presente capítulo: «visión débil de la cultura», con la idea de que pueda darnos cuenta de las culturas *vivas* y por eso, de su dinamismo.

□ **Modelo 1: la perspectiva antropológica de la cultura.**

Aquí nos remitimos igualmente a la «visión fuerte de la cultura», pero a la sección n. 5: <paradigma cultural de la modernidad> y la n. 6: <la emergencia de nuevos paradigmas culturales>, donde destaca nuestra propuesta n.6.3: <cruce de paradigmas>. Nos será útil observar el anexo n.1: *Las perspectivas socio-antropológicas de la cultura*, en donde presentamos algunas escuelas, posturas y autores principales. De esta manera contamos con una visión de la socio-antropológica de la cultura.

□ **Modelo 1a: el concepto de cultura.**

Partimos de la concepción de cultura formulada por Tylor; entendida como *la totalidad de lo no-biológico transmitido por herencia*, adquirido por el hombre como miembro de una sociedad. Y se inscribe en la orientación de Kroeber y Kluckhohn:

*“La cultura consiste en formas de comportamiento, explícitas o implícitas, adquiridas o transmitidas mediante símbolos y constituye el patrimonio singularizador de los grupos humanos, incluida su plasmación en objetos; el núcleo esencial de la cultura son las ideas tradicionales (es decir, históricamente generadas y seleccionadas) y, especialmente, los valores vinculados a ellas; los sistemas de culturales pueden ser considerados, por una parte como productos de la acción y por otra, como elementos de la acción futura (...) toda cultura supone unos amplios principios generales de selección, de acuerdo con los cuales las formas de, para y acerca de la conducta en muy diversas áreas de contenido cultural son reductibles a generalizaciones ponderadas”<sup>45</sup>.*

Sin olvidar la imposibilidad de convertir una conceptualización en una teoría, asumimos que la cultura es un *distintivo* del comportamiento humano frente al animal, sin equiparar aquí las nociones de «adaptación cultural» y «cultura aprendida» - socialmente transmitida -. Esto último representa una de sus condiciones necesarias.

Kraft retoma como punto de referencia para establecer las líneas generales de su comprensión acerca de la cultura, su articulación al marco básico que ofrecen las ciencias del comportamiento humano, que postulan una íntima relación entre la cultura y el ser humano. Y reconoce la importancia fundamental que han tenido las conceptualizaciones de carácter analógico-biológico en la formulación conceptual de la noción de cultura, en conjunción con el historicismo alemán y la psicología de la Gestalt. A un nivel específico, mantiene que toda persona nace en un contexto socio-cultural, que la penetra e influye, conformando la porción no-biológica de su ser. Éste le confiere una *organización* a su vida, según una serie de «reglas o patrones» conforme a los cuales regirá su comportamiento físico y mental - actuar y pensar -, y están fundadas en múltiples acuerdos realizados entre los miembros del grupo, que por lo general permanecen

<sup>45</sup> KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 181.

inconscientes a ellos<sup>46</sup>. De ahí, que sean aceptados como algo *natural* y acriticamente. Pero son igualmente transmisores y reconfiguradores de la cultura. Así la cultura constituye un marco de referencia del encuadre humano.

Hay que añadir, que si bien la configuración de la cultura es una *proyección* de la creatividad humana, va más allá de los límites biológicos y del medio natural. Y las distintas esferas “*no son igualmente susceptibles de conformación, y las formas culturales difieren en cuanto al grado de consciencia y de complejidad y en cuanto a su especie*”<sup>47</sup>. Kessing y Kessing nos indica que existen una especie de filtros que gobiernan la percepción de la realidad y, operan en cualquier persona o sociedad, como una especie de lentes. La cultura nos provee de estos modelos, que originan nuestra manera de comprender las cosas que nos parecen *simplemente naturales*<sup>48</sup>.

Pero a no ser que nos hayamos visto *expuestos* a la información - o contacto- concerniente a varias culturas, será difícil que seamos capaces de contrastar y descubrir la gran variedad de lógicas presididas por la cultura o cuadros de referencia (*framework*). Puesto que esa experiencia de contacto nos lleva a reconocer que sus percepciones, conceptualizaciones y comportamiento lógicos difieren acentuadamente de los que nuestra cultura nos ha impuesto o condicionado. Y todavía más, la simple exposición a otras culturas no es suficiente, si no hacemos un esfuerzo para *aprender* a apreciar el hecho de que «ellos ven la realidad de manera muy distinta». En caso contrario, tenderemos a catalogarla de extraña, irracional, equivocada e inferior a la nuestra que nos parece ser la correcta y verdadera. Ya que nadie puede prescindir de los propios lentes para ver la realidad real, obviamente, tampoco podemos verla a través de los lentes de los *otros*. Por eso, ganaríamos mucho más si aprendiéramos a detectar en buena parte las propias prescripciones. Hay que subrayar, finalmente, que el único antídoto para una perspectiva etnocentrista *monocultural* es desarrollar precisamente la perspectiva intercultural, que asume básicamente la afirmación de la existencia de una variedad de percepciones que gobiernan toda cultura, en cualquier segmento de la realidad.

#### □ Modelo 1b: concepto de validez cultural.

La doctrina de la validez cultural, ha sido desarrollada en el ámbito de la antropología, referida al relativismo cultural; mantiene básicamente que el observador debería ser *cuidadoso* al evaluar una cultura, primero en sus propios términos, valores, metas y focalizaciones, *antes* de aventurar cualquier tipo de comparación – ya sea positiva o negativa -.

Ésta última ha sido una tendencia frecuente en el ámbito filosófico. Además, cuando aparece la palabra relativismo, inmediatamente algunos la relacionan con ética y axiología, y la discusión queda enmarcada bajo esa orientación. Enseguida, se argumentará que el relativismo «se autodestruye» y por tanto, es inútil toda consideración. Pero hay también los que de verse obligados a tener que aceptar determinados valores categorizados como universales – que muchas

---

<sup>46</sup> Los modelos más sencillos serían las formas de comportamiento explícitas y más o menos objetivas: costumbres, indumentarias, dieta alimenticia, trabajo, el salud y los objetos. Los modelos más complejos subyacen en la organización social, política y económica y los sistemas religiosos, el lenguaje, el derecho, la filosofía, la ciencia y el arte. Se distinguen los modelos *básicos* – sistémicos - en los distintos sectores de la cultura que han persistido -al menos en sus descendientes- y brindan cohesión a las características funcionales tales como: el alfabeto, la agricultura del arado, el monoteísmo. Y los modelos *secundarios*: organización social formal, sistemas de pensamiento, etc. Otra cosa son, como señaló R. Benedict en *Patterns of Culture* (1934), las configuraciones implícitas o inconscientes. Denominadas por Kroeber *modelos de modelos*. En aquellas culturas que han consumado su integración estilística, suele admitirse que pueden tener su contrapartida psicológica en los rasgos de personalidad, y han sido analizados en función de la historia y la cultura, cf. SINGER, M. (1974). *Cultura*. E.I.C.S.: 299.

<sup>47</sup> Cf. SINGER, M. (1974). *Cultura*. E.I.C.S.: idem.

<sup>48</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 48.

veces fueron impuestos sin más; y ya ni si siquiera se permite que sean objeto de nuevas reflexiones- a los que subyacen ideologías de todo tipo – y otros prefieren adscribirse de manera simplista al relativismo. Igualmente despuntan posturas conservadoras que rayan abiertamente en el fundamentalismo. Ya sea al defender un tipo de valor e interpretación, el predominio de *una* filosofía - por lo general occidental – y, por consiguiente, una manera omnicomprensiva de ver la realidad, principios absolutos, etc.

El núcleo fuerte de esa argumentación, es la ignorancia de cuál es el «contexto de aparición» de la doctrina de la validez cultural, el carácter de sus afirmaciones y su alcance, así como las implicaciones que se desprenden de aceptarla. Su exposición puede resumirse así: la doctrina del relativismo, surgió para combatir la violenta tendencia etnocentrista predominante al evaluar ‘otras culturas’, consideradas como ‘primitivas’ - si no mostraban un ‘grado’ de desarrollo comparable al de las culturas occidentales. La idea subyacente, fue una antropología cimentada en el evolucionismo cultural, que unida con el comparativismo se trazó una secuencia de estadios de desarrollo tecnológico, en cuya cima situó a las denominadas ‘grandes civilizaciones’ y en el nivel inferior a todas aquellas sociedades que reflejaban tecnologías muy poco evolucionadas.

Lo anterior, representó una especie de ‘arreglo’ sobre la variedad de sociedades medidas conforme a una escala singular de valores, que podía expresar lo bueno y lo peor, lo más grande y lo pequeño, lo barato y caro, o, también si se quiere la referencia a la vida blanca o negra, buena o mala, superior o inferior. Y fue legitimada - ya se trató este punto en secciones anteriores - por los poderes dominantes, hasta convertirse en una manera *normal* de ver las cosas; hay que añadir que todavía no está ausente de buena parte de los círculos sociales, académicos, políticos, etc. Aunque también se mantenga, paradójicamente, y en forma creciente una postura relativista.

El relativismo cultural se ha opuesto a *sacar y abstraer* los hechos culturales de sus propios contextos geográficos con el fin de *homologar* las culturas y poder realizar construcciones teóricas. Ya que ese procedimiento supone *negar las diferencias*. Entre sus premisas principales cabe citar<sup>49</sup>:

- Los grupos humanos son diversos en sus adaptaciones espacio-temporales y sus sistemas culturales resultantes son únicos e irrepetibles. De admitir semejanzas entre ellos no se infiere principio alguno de universalidad.
- Las diferencias resultan de las diversas respuestas, de tipo cognitivo y práctico, para su adaptación al medio o entorno natural.
- Las generalizaciones y universalizaciones representan una ansiedad por homologar -unitarismo unificador- que nació de la inseguridad angustiosa o de una pasión inconsciente del poder centralizador.
- La generalización comparativista es un reduccionismo que empobrece la riqueza plural o de lo real.

Podemos reconocer que cada cultura se ha especializado en ciertas áreas o en una área específica de la vida. Es imposible distinguir - según Beals y Hoijer, 1959 - los niveles de amplitud en el mundo del progreso cultural, de ahí que, no procede asignar las categorías de superioridad o inferioridad con respecto a las culturas. Y se asume que cada cultura, se conforma de manera más o menos semejante, a la hora de intervenir para detectar y cubrir las necesidades sentidas por sus miembros.

Por esto un *modo de vida* debe ser considerado válido específicamente para los miembros que están inmersos en ella<sup>50</sup>. Así, unas y otras culturas, podrán ser categorizadas, como buenas o malas

<sup>49</sup> Aquí resulta mucho más sintético y claro, cf. AGUIRRE, A. *Etnología*. En: D.T.A., 338-339. Denzin (1989) agrega que no es posible desarrollar un ordenamiento ético singular standard, puesto que cada situación a la que nos encontramos requiere una instancia ética diferente. Y hay áreas donde esto es más visible, i.e., los estudios etnográficos, cf. DENZIN, K. N. / LINCOLN, Y. S. 1994: 21.

<sup>50</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 49.



en la medida que se ciñan al criterio básico: «el modo como respondan a las necesidades de sus miembros» y de esto, inferimos con antelación que, nunca ninguna cultura podrá ser perfecta, simplemente porque están integradas por seres limitados.

Todavía más, si asumimos un la cultura en su '*estado sano*', no podemos afirmar que ninguna puede ser considerada inválida, inadecuada o carente total de *potencialidad humana*<sup>51</sup>.

Herskovits subrayó que el relativismo cultural reconocía y pretendía que los valores o normas conformados por cada sociedad, eran para guiar exclusivamente *su* vida. Y se necesitaba tolerancia hacia aquellas convenciones que diferían de las propias. El corazón del relativismo se situaba en el «respeto a las diferencias por el respeto mutuo». Esta doctrina, se constituye en el nivel cultural y exige la aceptación de *la regla de oro* a un nivel individual. Es decir, más que moralizar sobre el bien o mal en una cultura dada, se trata de aceptar por principio su *validez*, a pesar de que reconozcamos que a nivel personal podemos estar predispuestos o no por los propios valores para *aprobar* el comportamiento de esa cultura<sup>52</sup>.

El alcance e implicaciones de una postura relativista, se ha de explicitar teniendo en cuenta determinadas distinciones. La creencia en la validez de las otras culturas *no* obliga a aprobar sus costumbres tales como canibalismo, poligamia, quema de viudas, infanticidio, sexo prematrimonial, poligamia, etc. Pero lo que si se busca es poner de relevancia y con seriedad las costumbres de los otros y situándolas en su contexto cultural correspondiente. Esto supone intentar conocer y aceptar su importancia en función de ese contexto particular. Pero tal postura tampoco nos compromete a cambiar el propio comportamiento en dirección hacia los valores o prácticas de esa cultura. La única obligación que se desprende es la de tomarlas en cuenta, tanto como a la propia cultura. No ha de negarse el hecho – desafortunado –, por el cual muchas personas sin información suficiente, y en nombre del relativismo cultural, han adoptado una moral o ética relativista. Suelen argumentar que si que una determinada costumbre, parece funcionar bastante bien en otra cultura, luego, es permisible en la propia. Sin embargo, el relativismo cultural en sentido estricto, no implica tal visión.

Finalmente, un balance *comparativo* entre las culturas, arroja un dato que podemos verificar fácilmente. Cada cultura es fuerte en algunos puntos y débil en otros<sup>53</sup>. De ahí, que, en principio

---

<sup>51</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 50. La noción de cultura *insana* es de Turnbull (1972); a éste respecto Galtung manifiesta como resultado de una análisis sobre las cosmovisiones de diferentes culturas, que algunas de éstas, entrañan la conformación de una serie de rasgos concretos que derivan en una «cultura de la violencia» e incluso legitiman las condiciones para algunas guerras. De ahí su propuesta para enfrentar el problema de la paz es retomarlo desde una perspectiva intercultural, cf. GALTUNG, J. (1996). *Peace by peaceful means. Peace and Conflict, Development and Civilisation*. London-California-New Dehli: PRIO; 211-240. Particularmente «*Explorations: Are there therapies for Pathological cosmologies*» (pp. 253-264); ADAMS, M. S. (1997). *World view*. In: *A Society fit for Human Beings*. New York: State University of New York Press, 48-54. Éste autor plantea la cuestión de la cosmovisión en relación con el autoconcepto y plan de vida, desde un punto de vista psicológico y moral, afirmando que el éxito personal no puede darse sino bajo la guía de actitudes positivas ante la vida y una fe 'operativa' en la plena significación y la digna consideración de la vida, así como cierto grado de moralidad.

<sup>52</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 49.

<sup>53</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 50-51. Kraft cita en concreto la cultura norteamericana, muy desarrollada a un nivel material y tecnológico; en contraposición presenta un fuerte individualismo que imposibilita relaciones de amistad, cercanía, vecindad, matrimonios estables, domina una actitud hostil hacia el pasado y una extrema competitividad que azota a varios sectores sociales, su despersonalización, la elección acrítica de la novedad, aspectos que él categoriza como signos de *enfermedad* más que de superioridad. En cambio, afirma que otras culturas, podrán carecer de la 'alta tecnología', pero parecen detectar y responder mejor a las necesidades psicológicas y humanas de sus miembros; asumen que tendrán problemas, no obstante, cabe

«ninguna cultura puede ser considerada superior a otra en todo sentido, simplemente, porque no ha existido un desarrollo cultural evolutivo que reflejara un estado de total inferioridad hacia un estado de toda superioridad»<sup>54</sup>.

□ **Modelo 1c: cultura-cosmovisión.**

Gran número de estudios referentes a la temática intercultural, conceptualizan y desarrollan la temática sobre la cultura bajo la categoría de cosmovisión, aquí nos toca explicitarla. Toda cultura, como ha puesto de relieve la antropología simbólica, puede concebirse como un sistema simbólico y de significados compartidos<sup>55</sup>. El símbolo se encuentra articulado con la condición humana y nos revela algunos aspectos -la verdad o falsedad, el bien o mal, lo correcto e incorrecto, lo sagrado o profano, lo bello y lo feo - que nos introducen en ciertas dimensiones clave.

Pero a nivel más profundo, una cultura nos expresa el porqué y una serie de asunciones inconscientes acerca de la realidad, sobre lo que es o pudiera ser, lo que debe tenerse presente, lo probable, lo posible e imposible; y éstos aspectos son compartidos por los miembros que la integran. Están de tal manera arraigados, que todos asumen que los demás también las comparten. Cuando se verifica lo contrario causa gran desconcierto. El motivo de ello, - ya mencionado- es que la cultura forma «sus patrones de percepción» que posteriormente sistematiza en conceptualizaciones.

Galtung prefiere utilizar la categoría de *cosmología* profunda de una civilización. Nos indica, que lo que está o se refleja en la superficie de una cultura, es correlativo a una serie de ideas mantenidas en el inconsciente profundo, latente y se relacionan con aquello que constituye lo *normal* y lo *natural* de la realidad. También son compartidas y resultan obvias entre sus miembros, por eso no se habla de ellas, ni son cuestionadas. Ni siquiera se da la necesidad explícita de que sean asumidas, pues no todas pueden ser formuladas de manera consciente. Otros de los términos equivalentes a esta categoría serían los de: *ideología profunda*, *cultura profunda*, *Weltanschauung* y *cosmovisión*<sup>56</sup>. Sin embargo, después éste autor mantendrá que, la *cosmología* es algo más que la *Weltanschauung* (cosmovisión); son *tendencias* determinadas, pero ocultas y no manifiestas, por las que se tiene una concreta visión del mundo y no otra<sup>57</sup>. Finalmente, menciona que está integrada por seis espacios o elementos culturales: la naturaleza, el sí mismo, la sociedad, el mundo, el tiempo, la cultura transpersonal y la cultura epistemológica. En cuanto podemos detectarlos hemos accedido al «perfil de una cultura».

---

interrogarse si son tan serios como los de la sociedad norteamericana, pues se ve afectada en aspectos tan fundamentales de la vida.

<sup>54</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 51-53.

<sup>55</sup> Algunos de sus representantes más notables: D. Schneider, C. Geertz, V. Turner, difieren entre sí al definir la noción de símbolo. El primero apunta las unidades culturales o constructos definen el mundo y el sistema de cosas que existen dentro de éste, se relacionan *entre* y articulan *entre sí*, además poseen una realidad propia que no depende de su existencia objetiva. Geertz se preocupa más por la *acción simbólica* del hombre, recientemente trata la cultura como un conjunto de *textos* que han de ser interpretados. Turner también se basa en la *acción simbólica*, y la considera junto con los sistemas simbólicos como instrumentales ligados a finalidades e intereses humanos. Se interesa principalmente por el aspecto formal del símbolo, cf. ROSSI, I. / O' HIGGINS, E. 1980: 133-138.

<sup>56</sup> Podemos visualizar de manera muy sugerente las cosmovisiones de seis civilizaciones: grecoromana moderna, medieval, hindú, budista, china, japonesa y la intersección con seis espacios culturales: naturaleza, sí mismo, sociedad, mundo, tiempo, cultura transpersonal y la cultura epistemológica, cf. GALTUNG, J. 1996: 117.

<sup>57</sup> Cf. GALTUNG, J. / NISHIMURA, F. *Estructura, cultura y lenguas: un ensayo comparativo de las lenguas Indo-europeas, el chino y el japonés*. Campus, Revista de Alicante: n. 8, Primavera/ Verano (1986) 24.

El origen de la cosmovisión parece que se encuentra en una serie de acuerdos realizados por los miembros del grupo original, relativos a su percepción de la realidad y cómo deberán de considerarla y reaccionar frente a ella. Pero también este aspecto de la cultura, experimenta cambios que hacen variar en mayor o menor extensión la concepción del mundo original y de otras cosmovisiones correlativamente desarrolladas - en culturas relacionadas - con una cosmovisión ancestral común. Esta se impone en la sociedad a través de la enseñanza o aprendizaje a las generaciones más jóvenes. Por eso cada relectura que emprende una determinada cultura está condicionada por la interpretación de la realidad articulada y en función del sistema conceptual que suele utilizar esa cultura. De ahí que, la cosmovisión puede ser comprendida como un «sistema de organización conceptual» - o caja central de control- cuyo objetivo es gobernar la aplicación de las conceptualizaciones a la realidad. Y su papel central queda manifiesto mediante la descripción de sus funciones<sup>58</sup>:

1. Provee de una «formulación desarrollada» sobre el cómo y por qué las cosas tienen que ser así, cómo y porqué ellas continúan o cambian. Encarna implícita o explícitamente, las asunciones básicas de la gente, sus mitologías concernientes a la ultimidad de las cosas.
2. Sirve a los miembros de la cultura para «juzgar y legitimar» cada aspecto de la cultura - función de evaluación -. Por lo general las intuiciones básicas, valores y metas de una sociedad son etnocéntricamente evaluadas como las mejores y sancionadas por la cosmovisión de su cultura respectiva. Las otras culturas, suelen verse como inferiores e inapropiadas. Las sanciones que se aplican pueden ser de carácter sobrenatural, supernatural o pseudosupernatural.
3. Provee de un «refuerzo psicológico» - seguridad y soporte - en momentos de ansiedad o crisis, muerte, nacimiento, enfermedad, etc., a nivel del sistema conceptual individual y/o grupal. Imprime el coraje y estímulo necesario para proseguir. La forma del refuerzo tiende a ser pactada mediante la cosmovisión de la sociedad. Y puede adquirir la forma de rituales y/o ceremonias en los cuales las personas pueden participar - funerales, celebraciones, ceremonias de iniciación o graduación -. También existen refuerzos requeridos a un nivel individual tales como la plegaria, experimentación científica y la concienciación de lo vivido.
4. Posee «una fuerza integradora» por la cual se sistematizan u ordenan las percepciones de la realidad. Y a partir de ella sus miembros conceptualizan la realidad, interpretan los acontecimientos y la multivariada de eventos. Por esto establece las premisas básicas acerca del mundo y el lugar del hombre en éste.
5. Opera como un «mecanismo de conservación». Pero *no determina* totalmente la percepción de todos los miembros en todas las épocas, sino que permite el cambio. En ocasiones puede referirse a un cambio simple de percepción de uno o mas modelos conceptuales o reinterpretación y otras deslizarse hasta formas drásticas con respecto a la cosmovisión original. Pero en la medida que sean cambios de percepción especialmente comprometidos y que reportan beneficios sociales, serán aceptados por el grupo social, originando una alteración de la estructura conceptual. Aunque esto por lo general se realiza lentamente a menos que se presione al cambio para acelerarlo.
6. Posee «una función adaptativa» que permite resolver a los individuos un conflicto y reducir la disonancia cultural. En tiempos de distorsión cultural o desequilibrio parece que la cosmovisión contara con una cualidad estática por medio de la cual las personas pueden reconciliar lo aparentemente irreconciliable de las diferencias entre las viejas y nuevas comprensiones. Si la sociedad atraviesa una dificultad ideológica puede ser más fácil reinterpretar valores que reorganizar la sociedad. O bien en casos extremos esa adaptación llama a una sustitución o revitalización.

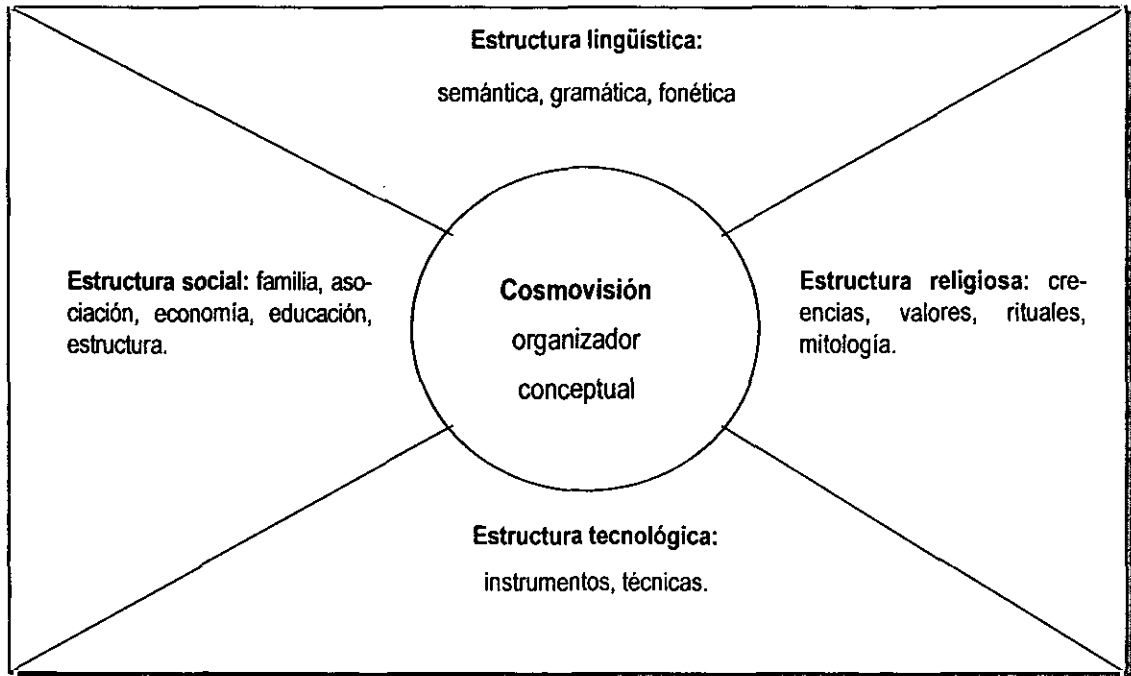
Por tanto, la cosmovisión representa, con respecto a la organización o configuración de patrones culturales, un *sistema conceptual central*, que es enseñado y empleado por los miembros de una cultura o subcultura determinada; y con respecto a los comportamientos y la realización de los

<sup>58</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 54-57; SIMON, J. *Symposium Zu: Günter Abel: Interpretationswelt. Welten und Ebenen.* Dtsch. Z. Philos: 44 (1996) 855-856.

miembros participantes en ésta, gobierna las aplicaciones de las conceptualizaciones culturales en sus relaciones con la realidad. El siguiente par de gráficos<sup>59</sup> nos permiten visualizar, el papel central de la cosmovisión en la vida de las personas de una determinada cultura; y los relacionamos con dos funciones importantes de la cultura: (a) el modelaje de los patrones culturales y (b) la realización cultural. Puede ser más clarificador si conservamos como trasfondo la perspectiva descrita acerca de las *funciones* de la cosmovisión y si lo aplicamos a una cultura concreta que conozcamos.

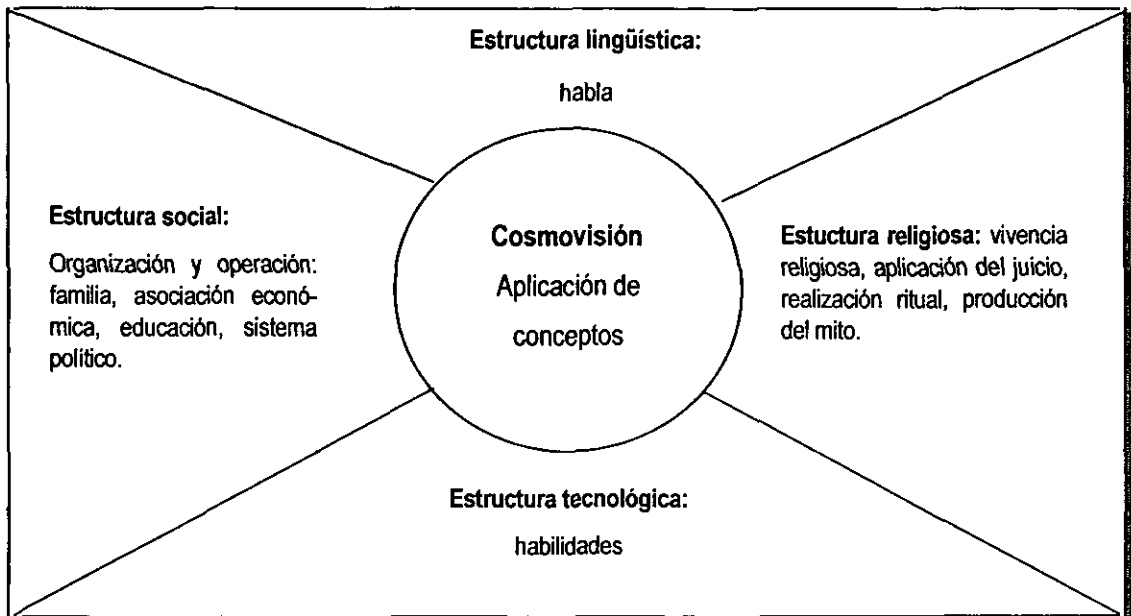
**Gráfica: 2**

**A) MODELAJE CULTURAL**



**Gráfica: 3**

**B) REALIZACIÓN CULTURAL.**



<sup>59</sup> KRAFT, C. H. 1990: 54.

Finalmente hay que considerar, apoyados en los resultados de varios estudios culturales que: “*las distintas asunciones de la cosmovisión conducen a distintas conclusiones*”. Nida (1960) afirmaba que hay un cuerpo de evidencia –considerable– para asumir que los procesos de razonamiento de todas las personas son esencialmente los mismos, y esto se da con independencia a la cultura de pertenencia; sin embargo, nos advierte que llegan a conclusiones distintas, en función de sus premisas o puntos de partida distintos y las categorías básicas asumidas, que hacen variar necesariamente el curso de su pensamiento. De esto no se desprende de ningún modo la “supuesta inferioridad”<sup>60</sup>.

Si ignoramos esto último, particularmente en la filosofía, i.e., en referencia a ciertas concepciones tan limitadas sobre su definición y la alta ponderación de algunos *procesos* de razonamiento – o figuras de la racionalidad- típicos o desarrollados exclusivamente en Occidente. Esto únicamente nos refleja la ausencia de creatividad o parálisis mental en determinadas formas de filosofar, una comprensión bastante estrecha de la racionalidad, la ignorancia de premisas nuevas y otras categorías que pueden ser empleadas por otras culturas. En ese sentido, hoy sabemos que cada cultura ha tenido una manera de concebir la racionalidad y ha desarrollado fundamentalmente alguno de sus aspectos específicos. Por eso mientras que en un universo natural, caracterizado como predicable, comprensible y capaz de ser formulado desde la ciencia, cuando ocurre algún acontecimiento es un imperativo intentar encontrar detalladamente cómo ocurrió; aún cuando no podamos explicar el porqué, y deberá ser probado, analizado y formulado según esas categorías. En cambio, otras culturas enseñan a centrarse más en las causas últimas y menos en los detalles del acontecer. En consecuencia son menos predecibles y comprensibles, dado que en su concepción del universo al parecer funciona como algo caprichoso e impredecible.

En resumen, podemos afirmar que la cosmovisión descansa en el corazón de la cultura, provee modelo (s) básicos para poder establecer relaciones entre la realidad objetiva y exterior a nuestro ordenamiento psíquico interno y las relaciones culturales asumidas mediante nuestra percepción de esa realidad. Significa que permite formular a los miembros de un grupo social una serie de conceptualizaciones términos de su percepción de la realidad y por eso, opera como un filtro de la realidad. Esto nos lleva a admitir que todo comportamiento humano, por principio, esta *condicionado o influido* de manera penetrante por factores psicológicos y culturales, pero, nunca llega a estar completamente determinado.

De hecho, autores como Fromm, conciben el propio proceso psicoanalítico no sólo como búsqueda de la verdad, sino que está inseparablemente unida al logro de la *independencia y la libertad*. Y es alcanzada no sólo mediante las experiencias de la persona, especialmente de su infancia, sino a través de las nuevas experiencias. En el caso del contacto intercultural, si nos dejamos afectar y entramos realmente en su dinamismo, ese descentramiento que genera en nosotros, precisamente nos libera de categorías mentales, formas sociales, una determinada manera de percibir la realidad, *estilos de razonamiento, tipos de relaciones, etc.* Esto además evidencia que la multiplicidad de posibles campos de interpretación, asunciones, creencias, que orientan un comportamiento, por lo general, no se perciben directamente.

La siguiente gráfica<sup>61</sup> puede ilustrar los aspectos descritos hasta aquí, mediante una correlación entre ciertos rasgos culturales y su respectiva asunción, de lo que se desprende su propia conclusión según cada horizonte cultural:

---

<sup>60</sup> Cf. KRAFT, C H. 1990: 57.

<sup>61</sup> Cf. KRAFT, C H. 1990: 60.

**Gráfica: 4**

**LAS RELACIONES ENTRE «ASUNCIONES CULTURALES» Y «CONCLUSIONES».**

Rasgo cultural	Asunción	Conclusión
* Vestimenta	1. Es un descaro ir desnudo. 2. Uno se cubre el cuerpo sólo si tiene algo que esconder (La gente de Nigeria-Gava) 3. Para ornamentación. (Los Higi de Nigeria).	1. Debe usarse ropa incluso para ir a la cama. Ve desnudo para probarte a ti mismo. 2. Usarla de manera "ocasional", exclusivamente.
* Compras	4. Impersonal, una transacción económica. (U.S.A.) 5. Social e interpersonal (Africa, Asia, Latinoamérica).	4. Precios fijados. Sin interés del vendedor por la persona. ¡Hágalo rápido! 5. Regateo en el precio. Establecimiento de una relación personal. Tómese su tiempo.
* Vigor	6. Deseable (U.S.A.)	6. Verse y actuar como joven. Uso de cosméticos.
* Edad	7. Indeseable (U.S.A.) 8. Deseable (Africa)	7. Terror. Los ancianos indeseables. 8. Los ancianos respetados.
* Educación	9. Primariamente formal, fuera de la casa, centrada en el maestro (U.S.A.) 10. Primariamente informal, en casa, centrada en el aprendiz, tradicional (Africa).	9. Escuelas formales. Contratación de especialistas. 10. Aprendizaje mediante el hacer. Discipulado. Proverbios y cuentos populares (folk).
* Familia	11. Centrada alrededor de los cónyuges. (U.S.A.) 12. Para los niños (Africa).	11. La compatibilidad entre los cónyuges es básica. 12. Relación madre-hijo es la principal.
* Cambio rápido	13. Es un Bien. Cambio = Progreso (U.S.A.) 14. Es amenazador de la seguridad. (Africa).	13. Coraje para el cambio rápido y la innovación. 14. Conservadurismo apreciado. La estabilidad como propósito.

3.4.2. Perspectivas relevantes de la antropología actual:

Hemos introducido la noción de «sub-modelos culturales». Con ella queremos distinguir entre las *entidades* componentes de la cultura – elementos integradores- y los propósitos que persiguen – objetivos de diversa índole y alcance -, considerados desde la perspectiva de la lingüística, el dinamismo cultural y la conciencia de la contextualidad.

De esta manera logramos operativizar la propuesta y darnos cuenta, aunque en una escala reducida, de la simultaneidad de factores que intervienen en una relación intercultural. Muchos de ellos escapan totalmente a nuestro control. Esto la hace imprevisto.

□ **Submodelo a: formas / funciones - significados/ usos culturales.**

Se trata enseguida de definir y establecer la correlación entre: las formas/ funciones y los significados/ usos culturales, ya que en su conjunto se implican, de distintos modos unos y otros, en el acontecer del fenómeno cultural.

Las formas de la cultura son «partes observables» que integran cualquier cultura. Entre ellas se encuentran las costumbres conformadas - según patrones -, o los productos de esas costumbres. Y su conceptualización puede corresponder a especificaciones -ítems- materiales - casa, vestido, automóviles, etc.- o no-materiales - costumbres de matrimonio, estructuras familiares, palabras, patrones de la gramática, canto, danza, hablar, dormir, etc.- que constituyen la mayor parte. Además podemos describir su figura, tamaño, tipo, estructura u otras partes observables de esa costumbre. Estas *formas culturales*, se caracterizan por ser estáticas, en sí y fuera de sí mismas. Podemos darnos una idea bastante amplia de ellas si recurrimos a las primeras investigaciones antropológicas, donde hallamos inventarios y una serie de clasificaciones de los sistemas de piel, rituales religiosos, gramaticales, patrones económicos, sin embargo, nos dicen muy poco sobre su dinamismo. Es importante observar que el término *forma* aquí no denota el sentido filosófico ordinario.

Cada forma de la cultura es «utilizada» por sus miembros según sus *funciones* particulares. Algunas de estas funciones son más generales -universales- puesto que coinciden con las necesidades humanas básicas, a las que cada cultura debe responder. Otras se relacionan específicamente con lo no-universal, individual y las exigencias del grupo. Pero incluso, con frecuencia una misma forma cultural puede servir para diversas funciones - i.e., comer puede satisfacer una necesidad básica de mantenerse vivos, aunque también resuelve el sentimiento de inseguridad o aprehensión -.

En ese sentido, se dice que la contribución de una forma cultural a la totalidad de una cultura o al uso individual se cifra precisamente en las funciones que puede desempeñar. Puesto que cada forma juega su parte *en relación* con las otras formas o elementos de la cultura, y puede contemplar desde una perspectiva operativa, según sirva o cumpla con sus funciones. En esto no influye el grado de conciencia sobre unas u otras funciones, que pudieran o no tener los participantes de una cultura determinada.

Una de las *funciones* más importantes es *convenir el significado* para los participantes en una cultura. Este «significado» de una forma cultural consiste en “*la totalidad de las asociaciones subjetivas atribuidas a la forma*” (Luzbetak, 1963). Y si asumimos que la cultura es de muchas formas *comunicación* (Hall, 1959), entonces, se ve claro que cada forma cultural es portadora de impresiones, valores, actitudes y connotaciones en las relaciones de persona a persona y de grupo a grupo, siendo esto último crucial al tener que *convenir* significados. Lo que también es aplicable al uso que se hace de las costumbres, según significados vinculados a formas dentro de una cultura. De ahí que, la significación de una costumbre dada, puede ser desprendida únicamente de la observación de sus funciones y usos dentro del contexto cultural específico. Pero los *significados* que puedan *convenir* a las formas culturales, también pueden ser diversos, y algunos conscientes y/o inconscientes para la mayoría de los que participan de esa cultura. Incluso pueden significar cosas diferentes entre los individuos y grupos dentro de la misma cultura. Nunca, asegura Nida, se puede concebir la existencia de *formas culturales* que convengan exactamente con los significados de dos culturas diferentes, cualesquiera que sean éstas.

Los *usos* están muy interrelacionados con la función y el significado, se trata de observar como es *usada* una forma cultural. Y reflejan principalmente la parte activa de los seres humanos, en tanto que ellos marcan el uso, definen el significado y funciones de esas formas culturales pasivas, dentro y fuera de sí mismas y, por tanto, dependientes.

Los *modos* en que las formas son usadas generalmente se hacen rutinarios mediante los procesos del aprendizaje. Esto permite observar dentro de una cultura un rango relativamente fijado de variación, que es permitido por sus tradiciones. Es el espacio que da cabida a las variaciones individuales y subgrupales en la mayoría de las costumbres. Por eso, podemos hablar tanto del «modelaje cultural de utilización» como de la «variación individual de utilización».

Basta para clarificar lo dicho un simple ejemplo: el *uso* del patrón cultural de la ceremonia del matrimonio legitima el establecimiento de una familia, y puede ser interceptado por otros usos aprobados - o permitidos -. Entre ellos se aprueba que el organista y el cura ganen dinero en tales ceremonias. Se permite - y a veces se aprueba- culturalmente que ciertos de los participantes beban en exceso. Tampoco es desconocido, aunque no sea algo aprobado, emplear esa celebración como una ocasión de revancha o robo.

#### □ **Submodelo b: Configuración cultural y realización cultural.**

La cultura nos ‘configura’ (*shapes*) incluso en canales estrictamente correspondientes a nuestro comportamiento. Pero afirmar que la cultura nos *determina*, implicaría en principio «poder probar que la cultura en cualquier o toda situación no permite alternativa alguna». Sería equivalente a admitir la causación cultural como la *única* formulación apropiada del comportamiento humano.

Sin embargo, en contrapartida observamos, que respecto a algunos - si no todos- aspectos de la cultura, los seres humanos poseen «más de una posibilidad singular de elección sobre su comportamiento e interacción» con los patrones culturales. Y la propia cultura ordinariamente presenta *una* junto a *toda una gama posible* de alternativas seleccionables y permitidas culturalmente que conforman una red compleja e indican normas y fronteras; con ellas inculca a sus miembros - antes que ellos sepan lo que está pasando- y operan como *presión* cultural. Paralelamente a esto, es común que *actuemos*, casi con cada aspecto de nuestra cultura, de manera impensada, habitual, o de acuerdo a alguna alternativa preferida pero aceptable culturalmente.

Hay que observar que del hecho que el comportamiento cultural esté estrictamente canalizado y opere de forma habitual impresionó fuertemente a los deterministas. Ellos, en general, minimizan o ignoran que *hay otra alternativas permitidas* para la realización de cualquier acción, y con la posibilidad de ser seleccionadas y habitualizadas de manera diferente, según los distintos grupos humanos. Incluso, aún dentro de un mismo grupo, sujeto a los mismos condicionamientos culturales, podemos encontrar con distintas respuestas entre sus miembros. En el caso de las sociedades *folk*, si bien muestran una relativa homogeneidad, tampoco ahí el individuo está totalmente sumergido en ellas y conserva rasgos propios y distintivos de los otros individuos<sup>62</sup>.

La siguiente gráfica nos ilustra acerca del *proceso de canalización y presión de fuerzas* que se da entre los seres humanos, y que están más allá de su control; esto no niega la importancia del hecho que el individuo produce una «única» y «no determinada» realización cultural al interior de su espacio vital que se encuentra delimitado por ciertas fronteras<sup>63</sup>. Lo importante será distinguir por un lado que las fronteras *no* son directivas y si son *potencialmente* alterables, de acuerdo a las circunstancias y elecciones conscientes. Y comprender que *dentro* del espacio vital definido por sus fronteras, el hombre es libre; ahí puede ejercer sus facultades y es donde cabe atribuirle la auto-determinación. Es decir, posee un potencial -limitado- para dominar sus condiciones, aunque será menor a medida que deviene consciente, pensante y confiante de sus propios poderes. Donde el sentido físico y psíquico pueden o no favorecer la realización de tales potencialidades, incluso, origina impulsos específicos como el deseo de libertad, de justicia y de verdad inherentes a la condición humana.

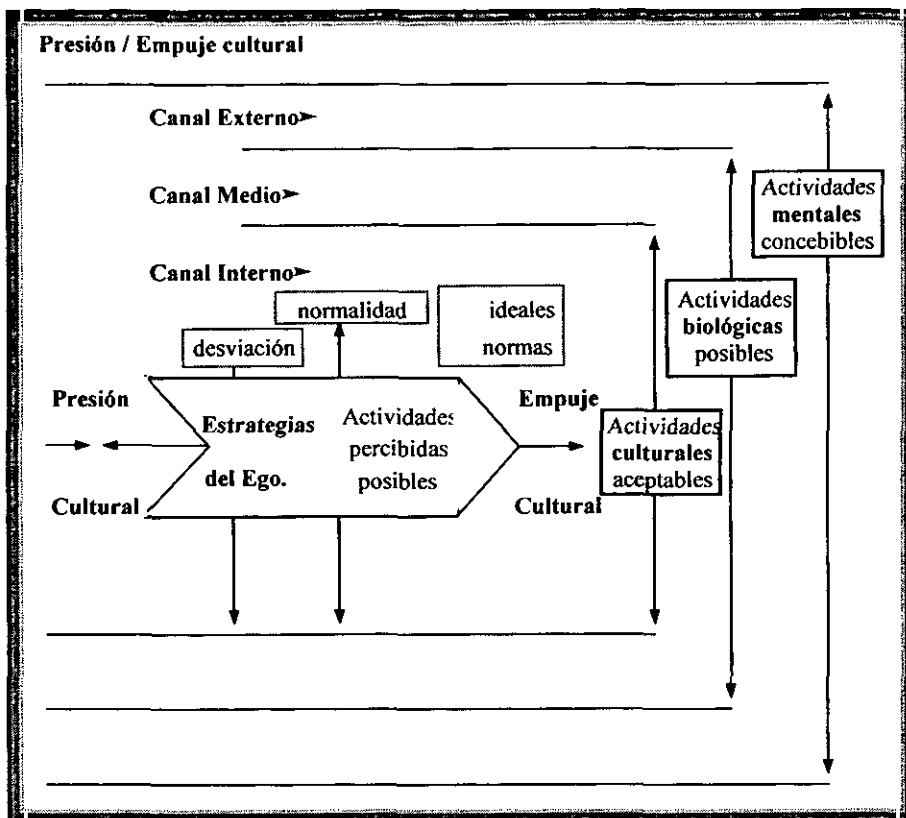
<sup>62</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 69.

<sup>63</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 72. – Esta gráfica ha sido reproducida con modificaciones parciales -.



Gráfica: 5

PRESIÓN / EMPUJE CULTURAL



El uso que la persona hace de su 'espacio de vida' cultural permitido - o patrones culturales-, recibe el nombre de 'realización cultural' (*cultural performance*). Hay que añadir, que todo patrón cultural recibido, sufre cierta alteración por nuestra adaptación personal según nuestras necesidades, en consecuencia, aunque retiene un alto grado de similitud con el patrón que hemos recibido, no se puede afirmar que sea exactamente el mismo. Igualmente nuestra propia realización cultural sufre cambio de hábitos. Y aunque todos respondemos *interactuando* con los patrones culturales y modelándolos, *no todos elegimos responder al mismo aspecto* del patrón de la misma manera.

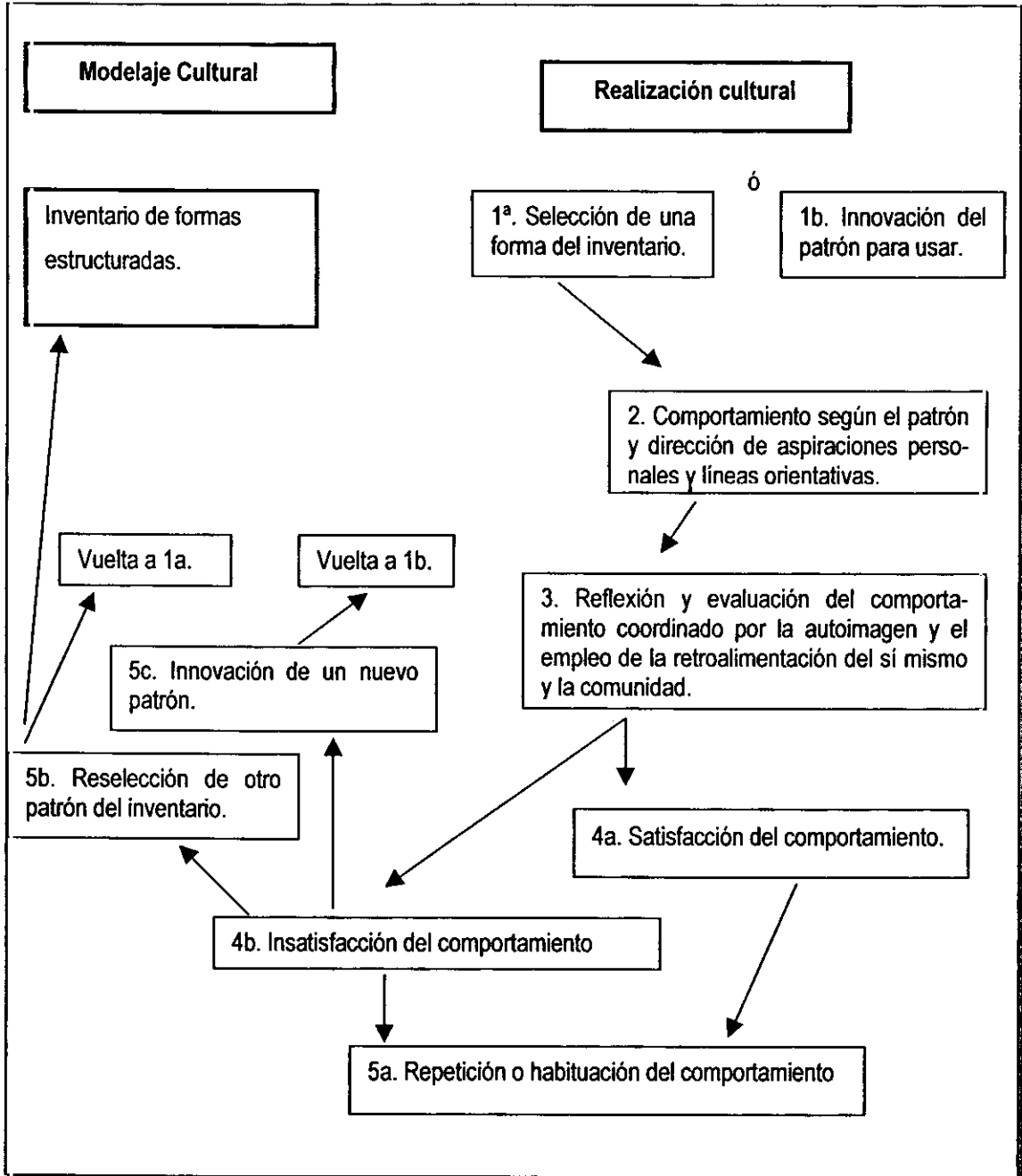
Las sucesivas adaptaciones van caracterizando «el perfil de las generaciones», las cuales modelan los patrones culturales en base necesidades, y como la experiencia entre ellas difiere, en ese sentido, ese patrón será insustituible para ellas. Esto significa admitir como condición *normal* que «toda cultura está alterando constantemente sus patrones», aunque algunos de ellos pueden ser más estables - o fosilizados -, i.e., entre ellos estarían los patrones gramaticales-. Y se afirma también que los patrones *disfuncionales* suelen estar sometidos a una presión más fuerte para el cambio - i.e. la obtención de alimentos -. La dimensión de la «realización cultural» es mucho más compleja que la del «modelaje cultural». Ya que ésta es de carácter dinámico-procesual, mientras que el modelaje, es de carácter estático. Lo que supone la imposibilidad de 'probar' exactamente que sucede durante la marcha de dicho proceso, que suele involucrar a la totalidad de la persona. La siguiente gráfica<sup>64</sup> puede darnos una idea del procedimiento desencadenado por las

<sup>64</sup> Cf. KRAFT, C H. 1990: 76 – Esta gráfica ha sido reproducida con modificaciones parciales -.

propias opciones que se van realizando y nos llevan a configurar la *realización cultural*, proyectada también en el *modelaje cultural*.

Gráfica: 6

PROCESOS IMPLICADOS EN LA REALIZACIÓN CULTURAL.



Ahora bien, hay que remarcar que siempre optamos entre «lo culturalmente permitido y las respuestas alternativas». Pero la respuesta que elijamos quedará instalada como un nuevo hábito de nuestro repertorio. De ahí, que nuestra *realización cultural* puede considerarse habitual al menos en dos niveles: el nivel de todos los «patrones culturales heredados» y el de «las respuestas alternativas» a cada patrón que hemos elegido. No obstante, queremos observar que si realizáramos una valoración sobre la mayor parte de la cultura, podríamos asentar que, a pesar de la amplitud y especificidad que es capaz de ofrecernos, por lo general, suele ser simplemente aceptada y seguida.

Por eso la gran mayoría de los comportamientos a los que nos hemos habituado, han sido en cierto modo escogidos, realizados, evaluados, inclusive cambiados sin que seamos conscientes de lo que pudiera estar sucediendo. Ya que solemos escoger y evaluar habitualmente. Pero es igualmente cierto que, reproducimos comportamientos inconscientemente – gestos, modos de caminar, expresiones faciales, miradas, etc.- que nunca se nos pudiera ocurrir re-evaluar o cambiar. En ese sentido, hemos seleccionado estos comportamientos antes de que fuéramos lo suficientemente mayores como para interrogarlos, y muy pronto se convirtieron en algo muy habitual para nosotros, al grado de parecernos simplemente ‘naturales’.

□ **Submodelo c: el cambio cultural.**

En íntima vinculación con las afirmaciones sobre la elección de opciones en nuestra acción cultural, y la amplia gama de patrones potencialmente permitidos - aunque a menudo no aprobados- por el modelo cultural existente, nos lleva ahora explicitar «qué es lo que permite un cambio de patrones culturales».

El factor *clave* que puede cimentar cualquier cambio es «el desarrollo de alguna alteración en la percepción (modelo) de una persona o grupo, acerca de la realidad». Y puede desencadenarse y orientarse partiendo de un cambio de percepción de la realidad *en sí misma* o bien en la comprensión de lo que la realidad *podría ser*.

El procedimiento suele desencadenarse por el *descubrimiento* - que pone a prueba una teoría previa- o una *mayor conciencia* sobre una información nueva, procedente del exterior de nuestra cultura – i.e., las culturas no-occidentales -. Éstas afectan nuestra percepción de la realidad o nuestra *imaginación de la posible realidad* - ambas enraizadas y definidas por nuestra *cosmovisión* -, la retroalimentan conduciéndonos a un cambio o adaptación suya. Pero también, en un momento dado, si las personas sienten que una y/o un conjunto de percepción (es) les incapacitan para interpretarse satisfactoriamente según su *cosmovisión*, tienen la posibilidad de elegir alterarla o hacer caso omiso de las propias percepciones. En cualquiera de los casos, la retroalimentación de la percepción de nuestra *cosmovisión* es fundamental. Y no suele importar mucho lo que la realidad pueda llegar a ser, sino que la retroalimentación es interpretada de tal manera que confirma, o al menos no desconfirma, la *cosmovisión*.

Ahora bien, los estímulos para un cambio del propio patrón cultural -alteración- o el uso del mismo – *perpetuación* - se pueden generar de tres maneras distintas: primero «dentro de la cultura» -i.e., el uso de pantalones por las mujeres para distintas ocasiones en la sociedad norteamericana, fue ganando aceptación por su empeño -; segundo como «resultado de la exposición -parcial- a otra cultura» -i.e., a través del contacto con su música o arte -; tercero procedente de «fuente supracultural» -i.e., sería el caso de un mensaje religioso -.

Pero es claro que la *selección* de la alternativa permitida culturalmente o *sustitución* de una práctica le corresponde siempre a aquellos miembros *dentro* de la sociedad. Esto no descarta, que la *sugerencia de un cambio pudiera provenir de fuera de la propia sociedad*. Es decir, de alguien *externo* a ella, que se abocara a ‘defender, abogar, propugnar o interceder’ por tal cambio. No obstante, esa persona se encuentra limitada en su habilidad para ganar ascendencia sobre los de dentro. De ahí que, *sólo* – y esto hay que subrayarlo- los miembros pertenecientes – o *nativos*- de esa sociedad posean la *alternativa reconocida* para implementar o innovar un cambio<sup>65</sup>.

Es fundamental para nuestro estudio en clave intercultural, reconocer previamente, que la *realización* de una parte de la cultura supone un *proceso dinámico complejo*, probablemente

---

<sup>65</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 75.

mucho más que la del patrón cultural - estático- y que no es predecible totalmente. Pero también cabe afirmar, con respecto a la mayoría de nuestros comportamientos que, siempre puede llegar un momento en el que experimentamos cierta insatisfacción con alguno de ellos; entonces comenzaremos a considerar patrones alternativos y podremos concluir la necesidad de alterar, modificar o restituirlos. Esto significa que la posibilidad de re-evaluar, reseleccionar, innovar y - con dificultad- desarrollar nuevos hábitos, está siempre con nosotros.

Las culturas en general, suelen presentar una continua dinámica de interacción entre el moldeaje y la realización individual o grupal, su resultado se traduce en un continuo cambio - rápido o lento-. Podemos constatarlo simplemente con observar las fotografías, vestidos, periódicos, libros, etc., correspondientes a la época de nuestros abuelos, donde el cambio es evidente. En relación con esto Hoijer (1959) afirma:

*“De igual manera que las culturas contemporáneas pueden diferir en mayor o menor grado de proporción común a su separación en el espacio, así una cultura singular difiere ligeramente entre generaciones adyacentes, más ampliamente de un siglo al próximo, y de tal manera se incrementa en tanto los períodos de tiempo comparados son mucho más y más distantes unos de otros”<sup>66</sup>.*

Hoy se asume «la universalidad de los procesos de cambio dentro de la cultura», sin embargo se advierte que no se realizan de igual forma en todas las sociedades<sup>67</sup>. Lo cual conduce a plantear en una cultura dada, la existencia de áreas -legítimas- designadas por ella misma, con el fin de operar una gran innovación y creatividad -i.e., la música y los estilos de vestir en América -; mientras que otras áreas tienden al conservadurismo -i.e., la política, la religión, el atletismo en la cultura americana -. Pero, incluso, es admitido que el cambio pueda provenir, aparentemente, sin contar con algún tipo de guía determinada o como resultado de la promoción efectiva de algún miembro(s) de la cultura, que generalmente goza de una capacidad acentuada para la innovación combinada con cierto liderazgo, y de ahí, su poder de sugerencia e influencia sobre los otros, cuando inventa o transforma. Sin descartar, que todas las personas tienden idear o crear, de forma mayor o menor durante el tiempo de su vida, con mayor o menor grado de aceptación por parte de los otros.

Un criterio básico a considerar es que, toda innovación será probablemente más aceptada por los otros miembros del grupo, cuando se combine con «una necesidad sentida» en el interior del grupo, que ha sido identificada como tal, y parece detectarse en esa innovación una realización de solución, novedosa y posible. También puede ser el resultado de sugerencias originadas en el exterior de la cultura - o subcultura -.

Existen tres puntos *posibles de referencia* según los cuales una solución es sentida como necesaria dentro de un grupo y puede ser desarrollada: primero, la referencia a nivel «interno» de la cultura, donde se generan la mayoría de las necesidades sentidas, según la propia cosmovisión y sistema de valores; segundo, la referencia a «otra-cultura», aunque es poco frecuente, sin embargo, cuando se asume es porque se encuentra en esa otra - cultura - la solución a algunas de las necesidades relacionadas con la identidad, poder, prestigio, libertad, etc.; tercero, la referencia «supracultural» - fuera de

<sup>66</sup> KRAFT, C. H. 1990: 76.

<sup>67</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: ídem. En el caso de la cultura norteamericana los cambios se suceden rápidamente, porque - entre otros factores- la 'innovación' es altamente valorada; de ahí, que sus miembros y grupos suelen elegir un patrón sustituto o decidir más allá de las alternativas culturales permitidas, expandiendo su alcance al máximo. Este aspecto contrasta con los estereotipos observados en sociedades preliterarias, que parecen esencialmente incambiables por cientos de años; lo cual les confiere una profunda estabilidad. No obstante los antropólogos, se ven forzados a reconocer, que aún en las sociedades más conservadoras han tenido lugar amplios cambios durante el curso de sus historias, sólo que unos han sido menos rápidos que otros.

cualquier cultura -. Sea un Dios o cualquier tipo de creencia. Aquí la solución a la necesidad sentida es generada en el interior por el deseo que sienten los miembros de buscar una solución que sea placentera al punto de referencia supracultural. Dada la constitución natural de este punto, se exige la presencia de un guía que oriente y ayude a comprender el deseo de la instancia sobrenatural y encauzar el cambio. En el primer y segundo caso, los *procesos* de cambio cultural – descritos con anterioridad - son los mismos; y el *poder de realización* procede de los miembros de la propia cultura<sup>68</sup>. Pero en cambio en el tercero, el *poder* para el cambio se concibe como una *cooperación* mutua, ya que procede al menos parcialmente de un recurso supranatural – i.e., el Espíritu Santo, o cualquier otro principio del cual participan- pero han de ser sus miembros quienes lo *realizarán*<sup>69</sup>. Y esto aún en el caso de que la definición del fin del cambio y su visión no fuera acertada, o si se quiere, haya sido pobremente entendida.

El proceso básico de cambio puede visualizarse en la siguiente gráfica<sup>70</sup>, donde se parte de ciertos patrones culturales, se implementan otros durante la realización cultural y finalmente, se opera la transformación de patrones culturales.

**Gráfica: 7: CAMBIO O TRANSFORMACIÓN**

Patrones culturales	Realización cultural	Transformación de patrones
⇒	⇒	
<b>Existentes</b>	<b>Conjunciones</b>	<b>Revisados</b>
formas, funciones, significados	patrones/ procesos para el cambio	Formas, funciones, significados.

□ **Submodelo d: La diversidad humana y la comunalidad humana.**

La diversidad humana a través de las culturas, es tan impresionante como la constatación - cada vez más consciente - de la gran medida de *comunalidad* (*commonality*) que comparten todas ellas<sup>71</sup>. Ya acentuamos que la lectura histórica de ambas has sido algo extremista. Hoy estamos en la posibilidad de plantearnos una visión más equilibrada y justa, puesto que hemos ganado en sensibilidad y en conocimiento. Podemos inclusive sentirnos atraídos e interrogados por unas serie de *formas* culturales, apreciar y distinguir un poco más, entre la biología y la fuerza de la cultura.

En ese sentido, es muy sugerente Goldschmidt, cuando afirma que la antropología removió al hombre occidental del pináculo y la quintaesencia de perfectibilidad humana para ponerlo al lado del

<sup>68</sup> Al principio el recurso a «lo extranjero» puede ser consciente; sin embargo, más tarde su ejercicio se torna algo habitual, y puede llegar a incorporarse en la propia cosmovisión o realizarse un retroceso; subyace a este actuar una sobrevaloración de lo extranjero, interpretado como la ‘mejor’ respuesta.

<sup>69</sup> Es lo que en sentido cristiano puede entenderse como *conversión*, despertando una inquietud que será integrada en la propia cosmovisión. Y sustituirá a otros puntos de referencia, adoptando un nuevo encuadre para sus decisiones; en este caso bajo la orientación bíblica y de sus posible intérpretes.

<sup>70</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 79. – Esa gráfica ha sido reproducida con modificaciones parciales-.

<sup>71</sup> Esta última ha recibido varias denominaciones i.e.: «sustrato básico humano de similitud» ó «invariantes humanos». Y puede plantearse mediante la fórmula: Igualdad humana/diversidad inter-intracultural. De la que una antropología intercultural nos podría dar cuenta más adecuadamente, cf. HOLENSTEIN, E. *Human Equality and Intra -as well as Intercultural Diversity*. The Monist. An International Journey of General Philosophical Inquiry, v. 78: n. 1/ 01 (1995) 65-79; WIREDU, K. *Are there Cultural Universals?*. The Monist: n. 1/ 01 (1995) 52-63.

aborigen australiano y el hostentote como uno más de los diversos seres culturales<sup>72</sup>. Sin embargo, este cambio positivo de paradigma, también trajo confusión en algunas áreas, no sólo las influidas por el evolucionismo, sino en la misma teología y filosofía. Pero incluso el común de las personas, continúa hoy evaluando y situando a las de otras culturas en un estadio *prelógico, precientífico o primitivo*<sup>73</sup>. Y suelen reaccionar fuertemente cuando se les hace observar que su cultura es «una de las muchas» e igualmente culturas fundamentales que existen. Ese autor, finalmente, mantendrá una postura crítica frente al mismo relativismo, y asume la imposibilidad de concebir que el comportamiento humano esté determinado culturalmente, ni siquiera que obligue a los individuos a realizar cualquier cosa; en cambio, mantiene que sí es posible verdaderamente lograr que *algunos* individuos hagan *casi cualquier cosa* en nombre de su cultura<sup>74</sup>. Lo que evidencia el espacio de la libertad, a la par que, el poder de la manipulación.

Los mismos evolucionistas afirman que una vez invalidado el *etnocentrismo*, tampoco se ha construido un sistema sustitutivo convincente. Ni puede afirmarse que, en general, las ciencias hayan cobrado plena conciencia de su conformación dominante, etnocéntrica.

La línea básica de planteamiento de Kraft propone ir más allá de los detalles triviales sobre la diversidad humana y poder descender e intentar divisar «cuál es esa naturaleza humana a la que se adapta la cultura». Este planteamiento no puede prescindir de una perspectiva intercultural, a la luz de la cual se forjen sus generalizaciones sobre los seres humanos y, en esa medida, podrán ser válidas en sentido transcultural. La metodología que propone consiste en presentarnos una referencia y evaluación de ciertas *formas y significados* adquiridos por esa «comunalidad humana». Y concluye una *negociación* del cupo de significados no relativos de las formas culturales, sin considerarlo una propuesta cerrada o definitiva. Pues es simplemente el inicio de un amplio campo de estudio y una metodología por desarrollar, y aporta pistas muy importantes para no hablar de la *comunalidad humana* en abstracto.

Hasta ahora los antropólogos han descrito y teorizado una gran variedad de culturas de la humanidad, demostrando con éxito su diversidad. Es interesante la distinción subrayada por Goldschmidt:

*“Las personas son más semejantes que las culturas; que(...) el promedio del comportamiento bajo cualquier cultura tiende a centrarse hacia el rango de los humanos como una totalidad(...). Hay(...) un buen margen de evidencia de que, por ejemplo, el promedio del hombre Zuni y el promedio de Kwakiutl se comportan en buena parte más unos como otros que los patrones normativos de las dos culturas sean iguales”* <sup>75</sup>.

Tal evidencia lleva a concluir a Nida que: *“las similitudes de la unidad humana como ‘especie’ cultural son mucho mayores que las diferencias que los separan”*<sup>76</sup>. Por tanto, el relativismo aplicado al patrón cultural, no se extiende a los seres humanos básicos en su nivel más profundo. Esto se ve confirmado por el resultado de los estudios interculturales, que plantean una

<sup>72</sup> KRAFT, C. H. 1990: 82.

<sup>73</sup> Esa caracterización es de Lévy-Bruhl (1923). También el cristianismo occidental, interpretó tal divergencia de la supuesta *normalidad* como resultado de una culpa – pecado – y como algo no advertido por las otras culturas. En consecuencia, para adquirir la posibilidad de ser ganadas por Cristo, el trabajo en las misiones subrayó que primero deberían entrar en un proceso civilizatorio. Su resultado fue una falta de comprensión hacia la diversidad humana, intolerancia, condena y un deseo intenso de convertirlos, cf. KRAFT, C. H. 1990: 81. Pensamos que en la filosofía también circula todavía una *versión* relacionada con esa categorización de Lévy-Bruhl. Específicamente de aquello que supuestamente es admitido como lo que es filosofía.

<sup>74</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: 83.

<sup>75</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: 84.

<sup>76</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: ídem.

serie de generalizaciones concernientes a la *comunalidad humana* y resulta arriesgado no considerarlas - aunque se haya dado esa actitud en algunos antropólogos -. Además, estas generalizaciones se relacionarían al menos con *cuatro* de las mayores áreas de la experiencia humana: la biológica, psicológica, espiritual y socio-cultural. Y su descripción sería la siguiente<sup>77</sup>:

1. «Los seres humanos son tan similares *biológicamente*» que hasta se ha intentado clasificar las poblaciones humanas sobre la base de la raza, aunque posteriormente se abandonó esta óptica, según los nuevos conocimientos adquiridos<sup>78</sup>. De ahí, que las diferencias 'raciales' tales como el color, rasgos faciales, estatura, etc., resultan menos impresionantes, que el hecho de la 'anatomía humana y la psicología', a la larga casi sean las mismas en todo el mundo.

La única «*diferencia biológica mayor*» entre las poblaciones parece ser «*sexual*» y esta se divide *dentro* de las poblaciones más que *entre* ellas. Por eso la biología humana nos proporciona, el telón de fondo para todo lo que sabemos como humanos. Ya que ésta «organiza, limita, suple potencialidades y mecanismos, provee pistas que las culturas desatienden o elaboran». Asimismo, da lugar a que surjan problemas que, en principio, son comunes a todas las sociedades - i.e., la necesidad de comer, beber, descansar, orinar, defecar, sexo -. Incluso con referencia a las mismas fases de vida - infancia, pubertad, juventud, adultez, ancianidad enraizadas en un espacio y tiempo -, por lo cual, según Luzvetak (1963), en parte poseemos un marco común de problemas en las distintas culturas<sup>79</sup>. Aunque la significación y funciones de cada etapa varían entre las culturas y algunas de ellas son subsumidas por las otras.

De la base biológica y psicológica salta una importante serie de necesidades 'primarias' o «imperativos biológicos» (Luzbetak 1963/ Piddington 1950) que son cuidados por las diferentes culturas de modos diversos. Y ese cuidado y atención para satisfacer las necesidades es algo que se extiende a todas ellas, como algo dado; otra cuestión a dilucidar es su mayor o menor adecuación.

2. *Psicológicamente*, la evidencia apunta a lo que se ha designado como *la unidad psicológica de la humanidad*. Por eso *las semblanzas entre las instituciones* que existen en las diferentes culturas tienden a ser consideradas a partir de la similaridad de capacidades de todos los hombres (Herskovits 1948). De aquí, se desprenden *similaridades* culturales y los *mismos* procesos de pensamiento de las personas en las distintas culturas. Kluckhohn (1959) sostuvo que, en sentido profundo, los «modos de interpretar las relaciones» entre fenómenos son para todos los miembros de la especie humana iguales. Ya mencionamos que las diferencias se refieren a las premisas de las que se parte en un razonamiento, no a su proceso<sup>80</sup>.

Aunque algunos descubrimientos de la psicología, parecen ser muy específicamente *culturales*<sup>81</sup>, lo que es visto por la antropología con cierto recelo. Sin embargo, estas pautas han permitido realizar algunos hallazgos para investigar su posible universalidad. En relación con esto, Kluckhohn y Morgan (1951) consideran como universales los temas de la motivación de la vida y los estilos de expre-

<sup>77</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 85-89.

<sup>78</sup> Pueden verse al respecto los estudios de Montagu (1964), Livingstone (1964), Herskovits (1965); éste último afirma que el concepto de raza constituye la 'muerte-final científica' en la explicación de la cultura, cf. KRAFT, C. H. 1990: 85.

<sup>79</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 85.

<sup>80</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: ídem.

<sup>81</sup> Recordemos el estudio de Margaret Mead (1928) sobre el descontento y la rebelión de la adolescencia en Samoa. O la crítica de Fromm a Freud, que recalca la importancia de recurrir a un análisis de las condiciones económicas y sociales fundamentales de la vida de un grupo, con el fin de comprender su vida; lo cual le llevó a detectar ciertas desviaciones en la teoría freudiana, con respecto: (a) al supuesto carácter burgués como representativo de los rasgos esenciales de la naturaleza humana; (b) la estimación del papel de la familia; (c) la teoría de la libido. Cf. FROMM, E. (1996). *La importancia de la psicología social para revisar aspectos de la teoría psicoanalítica*. En: *Espiritu y Sociedad*. [Obra Póstuma, n. 6.]. México: Paidós, 35-57. - Manuscrito del año 1937-.

sión acerca de esa temática, aunque subrayan mucho que el contenido manifiesto está culturalmente *determinado*; sin embargo, el drama psicológico subyacente, trasciende a toda diferenciación.

Entre las necesidades básicas psicológicas pueden mencionarse: la necesidad de un significado de la vida, que busca articularse y la necesidad de mantener la psique individual. El psicólogo Maslow (1954-1970) intentó distinguir varios niveles de necesidades psicológicas básicas a la humanidad, asentadas en la biología o el 'instinto' construyó una pirámide según tipos de necesidades<sup>82</sup>:

- *Necesidades de seguridad*, la gente necesita sentir seguridad, estabilidad, dependencia, protección, libertad, frente al miedo, la ansiedad y el caos; es decir, requieren de la estructuración, orden, ley, límites; fuerza en el protector, etc. Y de haber sido privadas de las necesidades de protección, el individuo se sentirá inseguro y sin confianza, por lo que buscará aquellas áreas de la vida que puedan proporcionárselas; intentando asimismo organizar su futuro de forma que provea el más alto grado de seguridad y predictibilidad posible.
- *Amor y de pertenencia*, la gente necesita sentirse querida y amada por otras personas. Necesita pertenecer a un grupo. Está 'hambrienta' de contacto, de intimidad, de pertenencia. Ha de superar sentimientos de alienación, soledad, extrañamiento y aislamiento.
- *Necesidad de estima*, de acuerdo a esto, supone primero, el deseo de fortaleza, de realización, de adecuación, de maestría y competencia, para tener confianza de cara al mundo, y para la independencia y libertad; segundo, el deseo de reputación o prestigio - definiéndolo como respeto o estima de otra gente -, status, fama y gloria, dominancia, reconocimiento, atención, importancia, dignidad o apreciación.

3. Los seres humanos comparten también características *espirituales* comunes. En el nivel cultural, este aspecto de *comunalidad* es evidente por factores tales como la universalidad de la religión - que puede entenderse de muchas formas -, la presencia de lo sagrado, etc. De modo que todas las culturas poseen una espiritualidad que provee de explicaciones y respuestas para sus miembros, más allá de lo biológico y psicológico.

En esa línea Goldschmidt (1966) apunta a una especie de universales humanos entendidos a partir de esa búsqueda de «cierto tipo de eternidad simbólica» y «el esencial auto-interés» en el ser humano individual<sup>83</sup>.

4. *Socio-culturales*, estos sistemas abarcan un campo muy extenso. Aquí también resultan sorprendentes las similitudes que manifiestan los seres humanos al actuar bajo dichos sistemas.

Puede decirse que en el nivel más básico, las necesidades biológicas, psicológicas y espirituales dan lugar a series de funciones culturales universales, realizadas por cada cultura. Pero incluso la *organización* sociocultural de las estructuras para satisfacer las necesidades arriba citadas descubre o crea una serie de necesidades adicionales, que pueden ser denominadas necesidades socio-culturales: la organización de la actividad social, la comunicación, el control social y la inductación de las sucesivas generaciones en el sistema cultural. Así se concluye que el alto grado de comunalidad en las realidades biológicas, psicológicas, y espirituales se expresa igualmente en el desarrollo y mantenimiento de los sistemas socio-culturales.

Es famoso el listado de 73 ítems propuesto por G. P. Murdock (1945), que nos sirven de referentes para *toda* cultura conocida por la historia y la etnografía, entre ellos podemos citar<sup>84</sup>: la graduación de la edad, los deportes atléticos, los adornos del cuerpo, algún tipo de calendario, el entrenamiento sobre la limpieza, la organización comunitaria, la cocina, las actividades de cooperación, la cosmología, la relación de cortejo, la danza, el arte decorativo, la adivinación, la división del trabajo, la sacralización o divinización de alguna (s) esferas, la interpretación de sue-

<sup>82</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 86.

<sup>83</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: *ídem*.

<sup>84</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 87.



ños, la educación, la escatología, la ética, la etnobotánica, la etiqueta, los festejos, la familia, etc. Estos resultan relevantes por su número y naturaleza. Y demuestran cómo los seres humanos, si bien participan en diferentes sistemas culturales, tienen una gran parte en común.

Precisamente esa similitud entre los seres humanos, permite sentar la base, sobre la cual construir y potenciar la *comprensión* y la *comunicación intercultural*. De ahí que, en el supuesto de que la diversidad entre las poblaciones humanas inmersas en las diferentes culturas, fuese tal, que no permitiera asomar el menor rasgo común entre ellas, no sólo se volvería imposible toda comunicación intercultural; sino que tampoco los miembros de una determinada cultura podrían, en sentido legítimo, sugerir que sus experiencias tuvieran relevancia en cualquier otra cultura. Por eso, y en esa misma línea, Nida (1964) argumenta que a pesar de poder existir divergencias en algunas áreas de la vida, sin embargo, *“el rango de la experiencia común humana es suficientemente similar como para proveer una base mutua de comprensión”*<sup>85</sup>.

Kluckhohn (1953) nos indica que *“el factor ineludible de relativismo cultural no justifica la conclusión de que las culturas en todos los aspectos sean equivalentes a mónadas totalmente dispares y de ahí la estricta in-compatibilidad”*<sup>86</sup>. De admitir esto último, estaríamos cerrando toda vía para la comunicación y el encuentro de culturas. No es ésta nuestra postura. Sin embargo, no podemos hacer caso omiso de las *diferencias* entre las culturas, porque están ahí. Por eso Kraft menciona que necesitamos realizar un «ajuste» de aquellas partes que se quisieran *comunicar interculturalmente*. Y subraya que esa habilidad también constituye una característica universal de los seres humanos.

La interacción entre aspectos referentes a la «comunalidad humana» y la «diversidad cultural» podría estar representada por las funciones culturales universales y los modos concretos de satisfacción y cuidado de esas necesidades mencionadas, como ejemplo ilustrativo de esto, presentamos la siguiente gráfica<sup>87</sup>:

Gráfica: 8

COMUNALIDAD HUMANA/ DIVERSIDAD CULTURAL.

COSTUMBRES	COSTUMBRES	COSTUMBRES	COSTUMBRES
A	B	C	D
COSMOVISIÓN	COSMOVISIÓN	COSMOVISIÓN	COSMOVISIÓN
A	B	C	D
FUNCIONES CULTURALES UNIVERSALES			
SATISFACCIÓN Y CUIDADO			
Necesidades biológicas	Necesidades psicológicas	Necesidades socio-culturales	Necesidades espirituales
- Alimentación, cobijo, salud, sexo, aire, excreción	- Significado de la vida, seguridad personal, grado de libertad	- Lenguaje, familia, educación, control social	Mitología Ritual.
Biológico	Psicológico	Socio-cultural	Espiritual
NECESIDADES HUMANAS UNIVERSALES			

A continuación nos interesa poder establecer una *correlación* entre las «formas, funciones, significados y comunalidad humana». Esto nos lleva a preguntarnos: *¿cuáles son las necesidades humanas básicas a toda cultura que requieren la presencia de alguna forma o conjunto de*

<sup>85</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: 88.

<sup>86</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: Ídem.

<sup>87</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 89. – Esta gráfica ha sido reproducida con modificaciones parciales -.

*formas para que las pueda satisfacer?* Lo cual equivale a preguntarnos por las «*funciones humanas básicas no relativas y sus significados*», que según Goldschmidt, se pueden clasificar en dos tipos de funciones<sup>88</sup>:

- Las funciones relativas directamente a las «necesidades humanas» - i.e., comercio, co-bijo, procreación, alimentación de los infantes; representan esencialmente los requerimientos animales del hombre y han de ser realizados por cualquier criatura viviente con características físicas similares, sin embargo, en las comunidades humanas - algunas o todas – son realizadas regularmente por grupos supra-familiares.
- La provisión de la maquinaria institucional para mantener el sistema social y evitar escisiones debido a los intereses individualistas. Esto es, la sociedad debe institucionalizar el comportamiento, formas de colaboración grupal, armonía interna y servicio activo en la acción de la comunidad.

Por tanto, la sociedad sería un *sistema de organización* más de entre los mecanismos psico-biológicos de los individuos y los recursos mediante los cuales es sostenida y protegida la vida, propia y del otro, a través del uso de ciertas técnicas. Pero es igualmente un medio por el cual los significados de las necesidades psico-biológicas ego-centradas del individuo son satisfechas y contenidas, en el marco del sistema social de interacciones. Esto último, ofrece la ocasión para hablar sobre el diseño acerca de una *cultura de la persona*. Su objetivo sería atender a las funciones básicas de las que toda humanidad necesita ser provista, y ha de permitir el suministrar a las personas las formas - incluyendo estructuras y patrones- a través de las cuales estas funciones serían descubiertas o mostradas y expresados los significados necesarios. De manera que «*son estas funciones, con el respectivo significado que las acompaña, aquellas que podemos considerar propiamente como universales*» y no las *formas específicas* culturales que encontramos en cualquier sociedad dada<sup>89</sup>.

Además, hay que añadir entre estas funciones los *sistemas de creencias* ya que representan una *necesidad incuestionable* para la supervivencia de cualquier sociedad. Algunos antropólogos destacan que éste último aspecto suele descuidarse o se percibe con poca claridad; sin embargo, hay consenso al señalar que la relación con seres sobrenaturales se encuentra muy cerca o radica en el *corazón* de toda cultura. Esto nos lleva a afirmar la necesidad tanto de funciones en sentido horizontal así como las funciones verticales o supraculturales. Y en nuestro intento por satisfacer cualquiera de ellas tendrá que atravesar o dar cabida a una adecuación – propia - entre la forma cultural y aquella función a la que intenta servir.

Por tanto, no hemos de confundir los planos horizontal y vertical. Esto es fundamental si el objetivo es podernos aproximar y apreciar otras culturas, evitando todo juicio prematuro, excesivamente favorable o simplemente dejarnos llevar por una curiosidad por la novedad o lo exótico, tentaciones en las que es muy fácil caer. O bien comportarnos de manera que las infravaloremos y seamos excesivamente paternalistas. El reclamo de muchas de las culturas es simplemente que las dejen *ser y estar*.

Puede resultar de gran utilidad observar el siguiente esquema para ilustrarnos concretamente acerca de la interrelación establecida entre las *funciones universales* y las *formas culturales* que están en función de ellas<sup>90</sup>:

<sup>88</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: ídem.

<sup>89</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 90.

<sup>90</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 91.

**Gráfica: 9**

**FUNCIONES / NECESIDADES BÁSICAS FORMAS CULTURALES «ESPECÍFICAS»**

« NO RELATIVAS»	« RELATIVAS»
1. Obtención de alimentos	a. Caza b. Recolección c. Agricultura d. Intercambio / compra
2. Provisión de cobijo	a. Cuevas b. Colgadizo c. Casa
3. Protección contra amenazas externas	a. Armas individuales b. Grupos de protección comunitaria c. Ejércitos
4. Transmisión del conocimiento	a. Imitación b. Instrucción informal c. Instrucción formal
5. Mantenimiento del sistema social	a. Tabúes b. Leyes c. Fuerza policial d. Agrupación comunal e. Etnocentrismo f. Patriotismo
6. Relación con lo supracultural -Dios-	a. Sistemas de creencias b. Ritual c. Plegarias d. Culto

Sólo resta observar que en la actualidad se considera mayor el número de las *formas* culturales específicas con respecto al número de *funciones* humanas básicas o necesidades. De ahí, que en orden a satisfacer adecuadamente dichas necesidades, hemos de ajustar los significados de la *forma* cultural y la *función* a la que se pretenda servir.

Pero de entre lo que es constante y relativo, también podemos centrar nuestra atención particular en alguna forma de expresión y resaltar la variedad de significados que pueden ser percibidos a través de ella. En éste caso estamos trabajando en el ámbito de las motivaciones de aquellos que hacen uso de aquella forma; y debemos reconocer que esas motivaciones varían de un tiempo a otro y de una situación a otra, incluso, dentro de una cultura particular. Lo mismo ocurre con las percepciones de aquellos que tratan observar e intentan comprender que pretenden los usuarios de una forma determinada. Esto provoca que nunca nos podremos encontrar con usos ‘puros’ en sí mismos, ya que también varían según fines diversos.

La siguiente gráfica nos deja ver con más claridad éste aspecto que hemos destacado. Observemos que existe en primer término una sola función básica - hemos seleccionado el principio supracultural del amor- para la que pueden emplearse diversas formas culturales con el fin de satisfacerla. Pero lo que vuelve más compleja la cuestión es la gama de significados posibles

que puede adquirir a través de las diversas culturas. A continuación, presentamos esa correlación entre una *función cultural*, las *formas culturales empleadas* y varios de sus *significados* expresados en las distintas culturas<sup>91</sup>.

Gráfica: 10

**PERCEPCIÓN DE LOS INTENTOS DE EXPRESAR EL AMOR.**

**«FORMAS» Y «SIGNIFICADOS»**

Función	Formas empleadas	Significados percibidos	
		Americana	Africana (rural)
EXPRESIÓN DE AMOR	1. Beso	1. Amor, sexo	1. Horror (!) - sólo los monos se besan-
	2. "Te amo"	2. Amor, sexo	2. "Sexualmente te quiero"
	3. Dar dinero	3. Caridad	3. Señal de tacañería de la gente rica
	4. Edificación de un hospital.	4. Compasión	4. Enigma -medicina personalizada/ no institucionalizada.
	5. Invitar a una iglesia	5. Unirse a otro club	5. Jugar en el juego europeo.
	6. Sentarse sobre la cama del enfermo	6. Amor/preocupación	6. Amor /preocupación

Todavía más, una *forma cultural* puede poseer en un mismo momento histórico y cultura diversos significados posibles. Podemos ilustrarlo a través de un ejemplo: la prescripción de la observancia del «SABBATH» en tiempos de Jesús y en la propia cultura judía, podía tener al menos seis significados posibles<sup>92</sup>:

- a) Devoción a Dios.
- b) Obediencia formal a la Ley de Dios.
- c) Obediencia formal a la religión hebrea.
- d) Miedo a que la desobediencia pueda traer infortunio.
- e) Opresividad de los líderes religiosos.
- f) Orgullo de vivir bajo la Letra de la Ley.

De ahí que, tengamos que ser cuidadosos al evaluar las «formas culturales», que muchas veces no conocemos y, menos aún, con profundidad en todos sus posibles significados culturales. Además, dado que todos solemos habitualmente evaluar, por lo general, lo hacemos apoyados en criterios ya configurados según la propia cosmovisión cultural. Esto origina que, unos pueden ser más adecuados que otros, según las distintas culturas. Así, por ejemplo, en la cultura americana la maquinización y la libertad son consideradas como bienes - no importa lo daño que resulten frente al grupo -; y sus posibles criterios de evaluación serían: la movilidad, la privacidad, la salud personal, independencia, etc. Y suelen considerar las siguientes restricciones personales: la responsabilidad familiar, la pobreza, la enfermedad, la falta de privacidad, la de-

<sup>91</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 97.- Esta gráfica ha sido reproducida con modificaciones parciales.-

<sup>92</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 96.

pendencia, el gobierno autocrático, etc. Estos constituyen los criterios de evaluación de su respectiva cosmovisión, independientemente de su consideración moral<sup>93</sup>.

Al considerar «la invención de *formas* culturales» y «la *función* a la que sirven», los criterios básicos, adecuados y más apropiados para su evaluación serían los conceptos de «satisfacción» o «desempeño». Y esto nos llevaría a la cuestión de cómo *satisfacen* o *desempeñan* sus funciones respectivas esas formas culturales; de qué manera sus formas culturales expresan aquellas necesidades y finalmente, cuáles serían los criterios para evaluarlas. El asunto resulta complicado, en función de la complejidad de las formas culturales, los propios prejuicios etnocéntricos y si nos interrogamos por el sentido de evaluar el problema continúa siendo sobre qué bases.

Kraft propone una serie de puntos a considerar en una evaluación. De manera que, todas las personas puedan ser capaces de *descubrir* algunos de sus criterios inconscientes de evaluación; y, con ello, de *aprender* a emplear criterios más apropiados - satisfacción o adecuación -; de *evaluar* los componentes de una cultura más que la totalidad de la cultura; de *reconocer* la complejidad de la tarea y la probabilidad de «sesgo» cultural en nuestras evaluaciones, y, finalmente, que podamos *desarrollar* la precaución y una *actitud de humildad* en nuestra evaluación<sup>94</sup>.

El marco de referencia considerado por Kraft, según su interés por la promoción intercultural, son las *funciones* y *significados* referentes a las *formas* religiosas<sup>95</sup>. Por nuestra parte, hemos sintetizar y rescatar aquellas observaciones de mayores repercusiones para nuestra investigación de carácter filosófico, y con el objetivo de sentar una base para la comprensión intercultural.

- 1 **Toda evaluación de un sistema cultural, deberá ser medida en función de sus propios ideales, y no de algunos otros similares procedentes de otra cultura.** Sería tanto cómo asentar qué problemas sugiere para sí mismo este sistema cultural y cómo sus formas culturales satisfacen las funciones/ necesidades de sus miembros y de la cultura considerada como una totalidad. El folklore y la mitología pueden ayudar mucho al definir esas necesidades.
- 2 **Para la evaluación de cualquier aspecto - incluyendo los propios- es importante ser consciente constantemente del hecho de la finitud o contingencia humana.** Esto nos permite ser mucho más comprensivos y reconocer que todo sistema cultural, define la manera de proveer adecuadamente a sus miembros, no obstante, siempre se queda corto en dicho intento.
- 3 **A pesar de que necesitamos nuestra visión de la realidad, y en muchos momentos podemos contar con distinto tipo de apoyaturas: de orden científico, religioso, metafísico, no obstante, siempre es sólo parcial y, así también es nuestra comprensión suya. Esto significa que nunca podrá ser omnicompreensiva y siempre estará abierta a la reinterpretación<sup>96</sup>.**
- 4 **Deberíamos reconocer, como los antropólogos señalan, que el sistema religioso de la gente, sirve a varias y extremadamente importantes funciones horizontales, incluso si es o no adecuado para cubrir las funciones verticales necesarias. Las religiones tradicionales,**

---

<sup>93</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 92.

<sup>94</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 93.

<sup>95</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 93-94

<sup>96</sup> Más aún independientemente del beneficio de la revelación, en apóstoles como Pablo siempre mantuvo un reflejo, visión o imagen parcial (1 Cor. 13, 12). Por eso es altamente inverosímil que entendamos tanto, al grado de conocer los cómo específicos mediante los cuales Dios busca y trabaja en toda cultura -aún en la propia-, a pesar de que así solemos concebirlo de ordinario, cf. KRAFT, C. H. 1990: 93, 11-31.

*revelan fragmentos de verdad*, mucho más de lo que solemos imaginar<sup>97</sup>. En nuestro caso tendríamos que evitar el despreciar cualquier sistema religioso, en cuanto nos puede mostrar claves importantes para conocer a los miembros de una cultura determinada. Ya que éste se articula a todo su sistema básico de comprensión, y en algunas culturas las penetra de tal forma, que prácticamente no podemos separarlo.

- 5 Deberíamos **reconocer la necesidad universal de trascendencia**. Ya sea que la interpretemos como un principio sobrenatural, un más allá... al que refieren los todos los estudios de la fenomenología y la filosofía de la religión. Desde una perspectiva religiosa es central admitir que, nuestras formas no tienen por qué ser los pre-requisitos – ni necesariamente ser las mejores- para expresar adecuadamente el desempeño de la función vertical en su cultura.

Es pues fundamental considerar la necesidad de comprender los concomitantes culturales que operan en el envío y la recepción o el establecimiento del contacto intercultural. Si es necesario para adaptar nuestros códigos o intentar crear unos. Pero también se requiere de una mayor comprensión para comprender las relaciones entre los *significados supraculturales* convenidos y las *formas culturales* - incluyendo las lingüísticas- mediante las cuales serán expresados los respectivos mensajes, si es que se busca ser inteligibles para los miembros de otras culturas. Sin olvidar que, las formas culturales que han de ser específicas para los receptores humanos, varían de un receptor a otro y de una a otra cultura. La selección de la forma es crucial si pretendemos una comunicación óptima, y en caso necesario, lograr el impacto de un mensaje en otra cultura distinta. No obstante, cuáles formas puedan ser escogidas es algo que depende de factores de tipo psicológico, cultural, temporal, circunstanciales y quizá de otro tipo de factores, en los que está envuelto el receptor.

Hay una serie de constantes - algo que no cambia dentro de la experiencia humana y se refieren a lo finito -. Pero hay también constantes originadas *fuera* de la cultura – por un Dios o Dioses- y son comunicadas mediante formas humanas relativas a los seres humanos, inmersos en la cultura, y así, en la relatividad de los contextos culturales. Igualmente, hay constantes originadas *dentro* de la cultura. Entre éstas últimas hay constantes a toda la experiencia humana; por ejemplo, el factor de la cultura como tal, que no es relativo en el contexto de toda la experiencia humana - incluyendo los varios subsistemas, arriba identificados como universales -. En ese sentido, la cultura es una exigencia que demanda la naturaleza humana. Al igual que la contingencia, entendida como una función universal o constante - no una necesidad -, y es expresada de distintas formas según la variedad de culturas.

Por tanto, podemos concluir que hay principios, funciones y significados que son constantes, sin embargo, la expresión de ellos, siempre tiene lugar mediante formas culturales relativas. El problema es nuestra tendencia a absolutizar formas, principalmente cuando a través de ellas nos han sido transmitidos algunos significados trascendentales para nuestras vidas. Esto, nos lleva a imponerlas, incluso, atendiendo más a los supuestos beneficios, que a la situación personal de los otros. Hemos pues de reconocer ambos aspectos e intentar centrarnos más que en las formas, en las funciones necesarias – universales -. Así, podremos ver más allá del relativismo, hacia las constantes y aspectos universales, capacitarnos progresivamente para adquirir «la sabiduría de la validez intercultural». La que nos ha de permitir distinguir, entre las formas relativas me-

---

<sup>97</sup> El autor mantiene que tendría que ser probable poder conservar benéficamente la mayoría de las formas del sistema religioso y muchos de sus significados, aún después de la conversión al cristianismo y que incluso ambos servirán mejor a sus pretendidas funciones, cf. KRAFT, C. H. 1990: ídem.

diante las cuales nos son presentados determinados mensajes, de su trasfondo. Así que evaluar implica tener claras al menos algunas de estas indicaciones.

Por eso las *formas culturales* son esencialmente los vehículos empleados por agentes personales para expresar funciones y significados – i.e., la alienación o el pecado, la limitación humana, la familiaridad, un mensaje de salvación -. Muchos de ellos son universales a los seres humanos, es decir, que están presentes en todos los tiempos y culturas. Pero de la misma manera, un gran número de ellos, ya que constituyen una materia totalmente en función de la expresión humana, se expresan por la vía de las formas culturales. La siguiente gráfica retoma el principio universal de la limitación humana o pecado y alienación de Dios en sentido cristiano y su expresión de forma paralela en varias culturas<sup>98</sup>.

**Gráfica: 11**

**MANIFESTACIONES CULTURALES RELATIVAS DEL PECADO.**

<b>Principio Universal: Sentido de la limitación -pecado- y alienación de Dios.</b>				
<b>Manifestaciones Culturales Representativas</b>	<b>Hebrea</b>	<b>Griega</b>	<b>Americana</b>	<b>Africana</b>
<b>Resultados del Principio</b>	1. Idolatría 2. Ruptura de la alianza. 3. La falta de sign. 4. Transgresión de la ley. 5. Rebelión.	1. Extravío 2. Decaida de perfección. 3. Maldad. 4. Anarquía.	1. Sinsentido. 2. Alto egocetrismo. 3 Aislamiento	1. Miedo a los malos espíritus. 2. Ruptura de la relación personal con el propio grupo familiar.

Hasta aquí, hemos mostrado que la cultura, es un término de múltiples versiones - o multifacético- y constituye un *invariante* humano. No hay culturas superiores, ni inferiores, sino culturas diferentes. Éstas no sólo representan una visión diferente del mundo, sino en sentido estricto, un *mundo diferente*, porque viven en espacios y tiempos distintos. Y un determinado tipo de racionalidad no parece ser el único medio, ni siquiera el más idóneo, para un encuentro auténtico o una simple aproximación entre ellas. Con esto quedan abiertas muchas puertas...

<sup>98</sup> KRAFT, C. H. 1990: 95.

### CAPÍTULO 3

## El Paradigma del «Multiculturalismo».

Precisamente, toda la complejidad que esconde el término de cultura, se pone de relieve hoy en el 'fenómeno' del multiculturalismo, proyectado en las denominadas «ciudades multiculturales» de la modernidad. Éste puede ser contemplado desde diversas perspectivas y se integrarían para su estudio, al menos, las siguientes variables:

- La consideración del fenómeno del multiculturalismo, en relación con el entorno local e internacional, junto con su incidencia en el campo económico, político, social, y, aún más en la escala, cultural.
- Los principios etimológico y semántico, donde se busca esclarecer el término, empleado de diversos modos.
- La geopolítica del problema, que presenta diversos matices según se refiera a un marco geopolítico determinado.
- La tipología del multiculturalismo, considerando distintos autores, perspectivas, premisas, categoría, etc., para plantear una posible meta-clasificación.
- Un perfil del «contexto de aparición» del multiculturalismo en el debate intelectual y político, como fenómeno social y su relación con los Nuevos Movimientos Sociales.
- La “versión ” filosófico-política del multiculturalismo, representada por el debate Habermas-Taylor.
- Anotaciones críticas con respecto al problema del multiculturalismo.

El multiculturalismo hace su aparición en un contexto internacional del que existen varios diagnósticos. Podemos asumir como parte de su trazado básico, el estar constituido y delimitado en su núcleo por la postmodernidad y la globalización mundial, a la que subyace la filosofía del *pensamiento único*. Éste supone considerar la vinculación entre la política y la economía bajo el marco de una profunda interdependencia mundial. La cual se proyecta en la creación de un *nuevo entorno internacional* que, se caracteriza por la progresiva marginalización, los niveles abismales de pobreza y la creciente dependencia entre países ricos y pobres; así como las grandes transformaciones sociales y su relación con el desafío de las migraciones masivas - emigrantes y refugiados -, vinculado al peligro de una catástrofe ecológica global. Todos estos fenómenos inciden directamente en la emergencia del multiculturalismo, que cuestiona, entre otros aspectos, las relaciones entre la democracia y el pluralismo.

En esa línea, A. Gutmann señala lo difícil que resulta hallar en la actualidad una sociedad democrática en la cual no se hallen vestigios de la controversia entre el tipo de reconocimiento requerido por las minorías culturales desfavorecidas y la manera concreta intentado resolver en las respectivas Instituciones Públicas<sup>1</sup>. Sin embargo, el multiculturalismo aparece como un *hecho inevitable*, como consecuencia del vacío que deja el desplazamiento de los grandes relatos y, especialmente, los discursos y proyectos emancipatorios fundamentalmente de inspiración marxista. Éste vacío fue aprovechado por los diversos movimientos para favorecer el reconocimiento de las identidades culturales, cobrándose así una factura pendiente al menos desde finales del siglo XVIII. Con ello la cuestión

---

<sup>1</sup> Cf. GUTMANN, A. (1993). «Introducción», en: TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*. México: FCE, 13ss.



de las identidades colectivas pasó a ocupar un primer plano y lograron proyectar públicamente aspectos simbólicos de la vida humana, hasta entonces prácticamente invisibles<sup>2</sup>.

En la actualidad todos admiten que la cultura ha ganado una profunda relevancia. Así se explica el auge de los estudios antropológicos culturales que enfatizan la realidad compleja de las culturas y sociedades; y también la denominada “explosión del multiculturalismo” alrededor de la década de los ochenta con una tematización explícita, en función de las necesidades y reivindicaciones de los distintos contextos culturales.

En el caso de España, este discurso fue acogido principalmente por algunas agencias estatales, y los discursos nacionalistas desde la periferia. Reflejándose una mayor disposición a conservar sus adhesiones culturales, la resistencia a la asimilación y los patrones culturales mayoritarios. Aunque, algunos autores, consideran que el caso de España, se identifica más propiamente con el modelo de sociedad *plurilingüista y multi-nacional*.

Propiamente entre los años 1994-1995 comienza a descubrirse la interpenetración del fenómeno del multiculturalismo con la denominada globalización. También suele ser vinculado con una serie de ramificaciones disciplinarias y de hechos sociales, identificados con los términos de *multiétnicidad, interculturalidad y transculturalidad*; los cuales, en sentido estricto, no significan lo mismo, aunque en algunos momentos han sido empleados como sinónimos. Precisamente tal confusión terminológica hace que nuestra primera tarea sea tipificar el multiculturalismo como un problema de “fronteras” cuyo tratamiento exige necesariamente la interdisciplinariedad, con el fin de poder discriminar los aspectos meramente descriptivos del fenómeno, de aquellos nucleares.

A un nivel superficial, la expresión de multiculturalismo puede traernos a la memoria, el eurocentrismo masculino-blanco o una herencia cultural esencial; la apertura mental o corrección política; la diversidad cultural o el óptimo nivel académico estandarizado. Puede ser igualmente una doctrina política, un paradigma intelectual ó filosófico-epistemológico, un marco de referencia pedagógico, un modelo social y de comunicación, simple retórica académica o una experiencia.

## 1. LAS <CLAVES> DEL MULTICULTURALISMO.

Por lo que hemos mencionado hasta aquí, en principio, la *condición* multicultural no puede ser reducida a una definición; en todo caso lo que sí cabría es una aproximación fenomenológica, especificando sus condiciones de posibilidad, los modos de expresión que la caracterizan, una periodización histórica que nos permita intercalar sus formas de aparición en los diversos discursos, su relevancia y alcance, así como sus límites. Esto significa que pueden existir distintas claves de interpretación, según se conciba como un problema, un nuevo contexto, una serie de fenómenos y relaciones sociales emergentes, ciertas tendencias y direcciones, o un compromiso y desafío.

No obstante, cualquier opción que realicemos para investigar esta temática no reduce su problematicidad, ya que varias de sus líneas básicas de configuración permanecen íntimamente vinculadas, se trasvanan y cruzan en la realidad. Por eso resulta difícil su posible demarcación y es ineludible su complejidad.

Lo que sí podemos afirmar desde aquí es que el multiculturalismo no es sólo una crítica a la dominación cultural y económica, que se cierra a toda influencia para defender una identidad cultural o

---

<sup>2</sup> Cf. VELASCO ARROYO, J. C. (1998). *La articulación de un nuevo paradigma político-social: el multiculturalismo*. Instituto del Filosofía, CSIC, 1-25. (Manuscrito inédito). Consultar también nuestro cap.1: 5 «Paradigma cultural de la <modernidad>» para la consideración del enfoque ilustrado discriminador.

política con tal ahínco que elimina todo lo extranjero – la inevitable alteridad - y conduce a un relativismo cultural absoluto. Tampoco puede considerarse como la dictadura de una religión, etnia o clase, que lleve a integristas y organizaciones sectarias. Sin embargo, lo que no se niega en ninguno de los casos es «la lucha por la coexistencia de culturas diferentes, la defensa de las culturas oprimidas y la su legitimidad contra la hegemonía de una cultura que pretende identificarse con lo universal y, así dominar». Por eso, el multiculturalismo ante todo es un reto; el reto de salir de nuestra estrechez de miras para caminar hacia una visión más amplia e interactuante de nuestro mundo, siendo conscientes de su influjo e intentar traducirla y operativizar en los diversos campos. Es más, desde un enfoque evolutivo y poligénico, éste representa una de las características más antiguas de la humanidad, surgida en *lugares distintos* del planeta con una gran variación de virtualidades - nunca idéntica, ni uniforme- que generó la variedad de razas y culturas conocidas en la actualidad.

### 1.1. EL PARADIGMA LINGÜÍSTICO «FUNDANTE».

Ya hemos dicho que el término multiculturalismo es un término tan ambiguo que puede tener múltiples acepciones<sup>3</sup> y ser integrado dentro de un amplio campo semántico. Destaca entre todas ellas que el fenómeno del multiculturalismo, es un fenómeno *multidimensional* y *complejo*; con una relevancia especial en la “sociedad moderna móvil” y su reflejo de un *cruce* de factores. En fin, es un modo de definir la situación específica contemporánea, que se caracteriza por ser *heterogénea*, *intrincada* y *difusa*, marcada por predominio del factor de la *diversidad cultural*.

El propio concepto de cultura, que nosotros hemos visto, realza las «continuas transformaciones», concreta éste fenómeno multicultural no sólo a las variaciones socio-históricas sino que también le obliga a tener que ‘definirse’ para no convertirse en un término vacío y ambiguo.

En este sentido, hemos de decir que la voz de *multiculturalismo*, aparece explícitamente en el Diccionario canadiense “*Le Robert Nouveau Petit. Dictionnaire de la Langue Française*” (1993), y es mencionada junto a las acepciones de transculturalidad e interculturalidad, sin mayor referencia a sus contenidos y diferencias<sup>4</sup>.

Si atendemos a la propia composición del término: multi-culturalismo, el prefijo *multi* expresaría aquello “*que no es uno ni simple, sino vario, de muchas maneras*” o bien daría cuenta de la multiplicidad como “abundancia de algunos hechos, especies o individuos”<sup>5</sup>; y *culturalismo*, se referiría a la escuela americana antropológica, que estudia la cultura como un sistema de comportamientos aprendidos y transmitidos por la educación, la imitación y el condicionamiento, en un medio social determinado<sup>6</sup>. En éste sentido, el *multiculturalismo*, daría cuenta de la «multiplicidad o abundancia, la gran variedad de culturas».

<sup>3</sup> Algunas de esas serían: “una moda”, “un problema trivial”, “una fórmula política”, “el espacio multicultural emergente”, “un conjunto de fenómenos sociales”, “un hecho social”, “un paradigma ideológico contemporáneo”, “una condición multicultural de la postmodernidad”, “una característica del momento”, “una nueva filosofía ambiental de nuestro tiempo”, “un nombre nuevo para designar el viejo problema de las nacionalidades”, “la reinvencción de la diferencia”, “un lenguaje político moderno”, “la sociedades de formato multicultural”; en resumen, es un fenómeno de “múltiples caras y contornos difusos” y “una hidra de mil cabezas”

<sup>4</sup> Cf. NOUVEAU PETIT LE ROBERT. DICTIONNAIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE I. (1993). s.v. *Culture*, En: N.V.P.F., 524-525. Aunque estrictamente la alusión a éste término, data de finales de los años sesenta en Canadá y del año 1973 en Australia, ya que son dos de los países pioneros en asumirlo.

<sup>5</sup> Diccionario Manual Ilustrado de la Lengua Española. (1988<sup>13</sup>), s.v. *Múltiple / Multiplicidad*, Barcelona: Bibliograf, 759.

<sup>6</sup> RIVIÈRE, C. (1990). *Culturalisme*, en: Encyclopédie Philosophique Universelle. Les notions Philosophiques. Dictionnaire 1, París: PUF, 527-528. Esa escuela antropológica fue influida por la psicología, el psicoanálisis, una cierta filosofía de la historia y las investigaciones de Boas y sus discípulos, particularmente en la línea de la *cultu-*

Una concepción más formal sobre éste término nos lleva a relacionarlo con una ideología. Así, "lo que podríamos llamar ideología multiculturalista es un complejo mal definido, casi sólo una actitud general (...) es ante todo una fe militante donde confluyen los ideales liberales de la fraternidad y el mandato cristiano del amor al prójimo con la resaca de las teorías antimperialistas"<sup>7</sup>.

A éste respecto, los rasgos que se destacan tienen que ver con el relativismo cultural, la creencia en la primacía del grupo (cultura) sobre el individuo y una voluntad de reparar injusticias históricas en la interrelación de las culturas, con un fuerte componente de hipocresía o deseabilidad social. En este mismo sentido, P. Caws recalca que el *multiculturalismo* - identidad cultural, transcultural, multicultural- se aplica a una amplia gama de articulaciones sociales, ideas y prácticas, en los que el "ismo" únicamente se reduce a una formalidad singular, mediante el arreglo a una condición consolidada, en la llamada ideología "política de lo correcto". De esta forma compendia las condiciones multiculturales<sup>8</sup>.

Ante tal diversidad, podría ayudarnos más emplear una "pluralidad de paradigmas" que intuyeran y apuntaran hacia la variedad de problemas a investigar. En vez de orientar toda la problemática a un paradigma único (general) que pretendiera explicarla totalmente. Ya que, el mismo concepto y la conciencia del multiculturalismo, no parecen haber alcanzado todavía su madurez, y, tampoco contamos con una disciplina que alcance a asumirlo en todo su 'espesor' y grado de exigencia, pues más bien frente a él se ven obligadas a reformular sus principales categorías y prácticas. Pero incluso, el mismo hecho de la complejidad social nos sugiere, que de contar con un sólo paradigma la tendencia sería concentrarnos sobre la delimitación de unos problemas, perdiendo otros posibles enfoques. Ahora bien, la problemática propuesta a través de distintos paradigmas nos llevaría a diferentes "sitios, objetos o materiales de la investigación estratégica"<sup>9</sup> pudiendo revelarnos procesos, mecanismos, estructuras, fenómenos, etc., que implican la necesidad de distintos niveles de análisis, siempre abiertos a nuevas investigaciones.

Por eso nuestra opción se cifra en plantear el discurso del multiculturalismo en distintos niveles; i.e., al limitarnos a la descripción del hecho social en bruto, estaríamos aludiendo a su nivel sociológico; si partimos de que también supone un lenguaje normativo y un modelo político, podríamos entrar a un nivel jurídico-político; incluso cabe plantearnos su nivel crítico-utópico, si pensamos en el diseño de una sociedad que, aún no existe, sin embargo se pretende alcanzar mediante la búsqueda de un diálogo entre las culturas. En particular, nos parece atractiva esta última interpretación, ya que consideraría el multiculturalismo como una riqueza, una forma de construir "distintos futuros" y un espacio de esperanza en el sentido de podernos plantear también muchos aspectos que hasta ahora no han sido tematizados. En este caso lo consideraríamos un ideal regulativo, que se refiere a un estado de cosas que aún no se ha dado.

## 1.2. «GEOPOLÍTICA» DEL PROBLEMA MULTICULTURAL.

Una vez establecido el enfoque del que partimos, nos interesa poner de relieve que muchas de las claves del debate multicultural responden a problemas muy específicos de algunos países, que tienen

ra y la personalidad; CALVO BUEZAS, T. (1988). *Cultura, culturas, subcultura*. En: T.C.S.: 233-241. Aunque para Mongin, no deja de ser más que una 'ideología' o reinención de la diferencia. MONGIN, O. *Du culturalisme comme idéologie*. Entretien avec Jean François Bayart. *Espirit*: n. 4 / 04 (1996) 54-71.

<sup>7</sup> CARABAÑA, J. *A favor del individualismo y contra las ideologías multiculturalistas*. *Rev. de Educación*: n. 302/ sept.-dic. (1993) 61-59.

<sup>8</sup> Cit., en: GOLDBERG D., T. (1995<sup>2</sup>). *Multi-culturalism: a critical reader*. USA: Blackwell Publishers, 1-41.

<sup>9</sup> MERTON K., R. (1992<sup>3</sup>). *Los usos de la diversidad*. En: *Teoría y estructuras sociales*. México: FCE, 736-740.

que ver, a la vez, con sus estrategias geopolíticas. En concreto nos referiremos al Canadá, Australia, Estados Unidos y Europa, aludiendo de manera general, a sus repercusiones en Latinoamérica.

Canadá fue uno de los países pioneros en asumir el multiculturalismo interpretado a partir de las coordenadas étnicas; para lo que creó agencias estatales específicas con vistas a resolver los conflictos derivados del mismo adecuándolo a sus intereses. Desde 1963, mediante la creación de la *Real Comisión sobre el Bilingüismo y Biculturalismo*, abrió un camino para la gestión oficial del pluralismo cultural, subrayando los derechos lingüísticos y educativos. En 1969, elevó el inglés y el francés al rango de lenguas oficiales. Con esto se perseguía construir un marco no-territorial para solucionar los problemas etnoraciales que dividían al país, reconstituyendo la identidad canadiense alrededor de la noción de *ciudadanía*. De ahí, arrancaron los *programas* posteriores relativos a los «derechos culturales». En 1971 Canadá abrazaba ya la *política oficial* del multiculturalismo; aunque, en el fondo, ésta podía representar una *política de apoyo a la polietnicidad* dentro de las instituciones nacionales en este caso de las culturas inglesa y francesa; o bien, un término acuñado para «evadir» y *difuminar el «asunto de Quebec»*, causando la *impresión de que todos somos étnicos y no tenemos que preocuparnos de un status especial para Quebec*<sup>10</sup>.

Desde 1980, el gobierno canadiense comenzó a acentuar el multiculturalismo comprendido como *una forma anti-discriminatoria* de la gestión de las relaciones raciales. En consecuencia, en 1989 dictaminó en el apartado 21 de la *Carta de los derechos y libertades* la denominada la «*Ley del multiculturalismo*»; bajo la cual reafirmaba su voluntad de configurar la *diversidad cultural* como núcleo de su discurso oficial de la identidad<sup>11</sup>. Por lo tanto, el multiculturalismo en el caso canadiense constituye una «doctrina oficial», que integra una serie de prácticas y políticas públicas destinadas a la promoción e incorporación de las *diferencias etnoraciales* con el fin de conformar integralmente un orden político, social y simbólico<sup>12</sup>. Sin embargo, de hecho, en la actualidad se duda de su efectividad e incluso se recrimina su carga de estigmatización con respecto a sus destinatarios. Por ambas razones se ha tenido que formular un programa de relaciones étnicas denominado *interculturalismo*.

Australia, el otro de los países pioneros en asumir el término del multiculturalismo, también lo comprendió inicialmente como una política para la integración pluralista de los inmigrantes en su sociedad, aunque sin estar bajo la presión de un conflicto interno de carácter nacional. Pero frente a la imposibilidad política y económica de ‘cerrar’ sus fronteras a la realidad geográfica y demográfica en que se inscribe. En 1901, se consolidó como una nación soberana en el seno de la *Commonwealth*. Restringió la inmigración de origen no británico (*White Australia Policy*) reafirmando su voluntad de preservar la raíz de origen europeo y su homogeneidad étnica y racial, conservándose mediante la *asimilación*, y como la forma exclusiva y única de integración social. Y declaró a los asiáticos por principio «inasimilables a su cultura», de ésta manera, impidió su inmigración, aunque tuvo que contar con ella para mantener su economía interna e industria manufacturera. En los años sesenta, cuando cesaron las migraciones del norte y centroeuropeas, y por el estigma que suponía en un plano internacional conservar aquel tipo de política, la modificó abandonando el paradigma de la asimilación. Así, en 1973 aludió oficialmente al multiculturalismo en su manifiesto titulado: *Una sociedad multicultural para el futuro*. Donde fue anunciado el cambio de paradigma asimilacionista junto con el deseo de reparar la injusticia histórica cometida con los aborígenes australianos – reconocidos hasta 1967 como

<sup>10</sup> Cf. KYMLICKA, W. (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós Ibérica, 34.

<sup>11</sup> A treinta años de su establecimiento, la valoración de ésta política resulta ambigua. Puede ser, tanto la percepción de una filosofía cívica cuyo objetivo ha sido ofrecer un amplio margen de legitimidad política al Estado canadiense, como una estrategia para cercar a la minoría francófona y controlar a los demás grupos étnicos, cf. COLOM, F. (1998). *Razones de identidad*. Barcelona: Anthropos, 107-109.

<sup>12</sup> Cf. FLERAS, A. / ELLIOT, J. L. (1992). *Multiculturalism in Canada*. Nelson Canada: Scarborough, 22ss.

ciudadanos -, influyendo también en esto el peso que había adquirido el voto del inmigrante y reconociendo a dicho sector con sus problemas y necesidades particulares. Pero sin mayores repercusiones a nivel legislativo. En 1975, Australia se abrió a la pluralidad cultural y dedicó medios de para su asistencia social y programas de educación específica<sup>13</sup>.

En Estados Unidos, el debate se difunde en las universidades norteamericanas a partir de los años ochenta, como resultado del fracaso del modelo de «integración social de las diferencias», denominado *melting pot*, que se fundó en la idea de un sólo país, configurado a partir de muchos y, por antonomasia de inmigrantes, según reza la divisa republicana «*E pluribus unum*». Esta idea conformó su ideología oficial de corte universalista vinculando la ciudadanía a la etnicidad, en abstracto. Así, la conciencia de *ser estadounidense* fue interpretada como «una ciudadanía abstracta y no a una cultura o herencia común»<sup>14</sup>.

Éste modelo funcionó entre los grupos racial y religiosamente afines de las grandes las ciudades del Norte y el Oeste. En cambio entre aquellos de la zona sur, hasta los años sesenta se mantuvo la segregación racial y *las leyes de Jim Crow*. Por eso se buscó promover una nueva respuesta en el sistema educativo en su conjunto con el fin de preservar la diversidad cultural de la sociedad norteamericana. Dado que la familia, escuela local o el barrio étnico habían sido instituciones que operan tradicionalmente como agentes de asimilación.

De ahí, que la irrupción de los particularismos irreductibles cobró progresiva importancia, dando lugar a discusiones sobre una política educativa y una posible configuración de los currículum académicos de acuerdo al pluralismo existente de base, así como la implantación de sistemas de cuotas en favor de minorías desfavorecidas históricamente. Pero este debate se extendió hacia múltiples manifestaciones de reivindicación de las distintas identidades colectivas, y alcanzó a englobar las demandas de grupos socialmente excluidos o marginados de la sociedad entre los que se cuentan: los gays, las lesbianas, las mujeres, las clases obreras, los comunistas, los inmigrantes, los negros, los discapacitados, etc., desplazando así los movimientos en favor de los derechos civiles, de igualdad racial o el pacifismo propios de los años sesenta<sup>15</sup>. Por tanto, hasta aquí podemos considerar que el término multiculturalismo en los Estados Unidos, se entiende de una manera más amplia y general. Está relacionado íntimamente con la línea educativa – más que referirse a un problema de identidad nacional- así como a estudios específicos con la pretensión de explicitar la historia, la literatura y la contribución de cada uno de sus grupos integrantes, su papel en la reproducción de estereotipos y prejuicios sociales<sup>16</sup>. Actualmente enfrenta a dos corrientes de intelectuales, los comunitaristas y liberales.

---

<sup>13</sup> Cf. COLOM, F. 1998: 110-112. Es este caso se aprecia su enfoque asistencialista y el vacío de la retórica multiculturalista mientras que no afecte las estructuras sociales de poder donde se asienta la diversidad étnica y un cambio real de valores.

<sup>14</sup> Cf. WALZER, M. (1992). *What it means to be an American*. New York: Marsilio, 125.

<sup>15</sup> El estallido de las *guerras culturales* al parecer tiene su origen en el estancamiento social de la población negra – y en menor grado hispana – una vez que desapareció la segregación racial- y acumularon la frustración ante el fracaso de la reforma de los derechos civiles, que se había propuesto como medida para responder a sus expectativas, cf. COLOM, F. 1998: 112.

<sup>16</sup> Para un estudio del multiculturalismo en Estados Unidos, acerca de sus orígenes, los contextos de aparición, el planteamiento de una historia multicultural, sus costes, una crítica, etc., cf. HUGHEY, M. W. (ed.). (1998). *New Tribalisms. The Resurgence of Race and Ethnicity*. Great Britain: Antony Rowe, Ltd. Chippenham, Wiltshire, 212-235. Subraya como factores que propiciaron su confluencia, entre otros, la profunda burocratización de la esfera social, el ascenso de las clases medias, el colapso de las antiguas teodiceas religiosas y la emergencia de una compleja psicología individual y de masas en un mundo racionalizado, los impacto de los mass media y la propaganda, etc.

Finalmente, en Europa, particularmente Gran Bretaña, Holanda y Suecia, a partir de los años sesenta pusieron en marcha diversos proyectos de integración de las minorías teniendo en cuenta el respeto al pluralismo multicultural. Sin embargo, hasta los años ochenta no emergió propiamente el debate académico del multiculturalismo, importado de Estados Unidos. Alcanzó gran desarrollo en Alemania en vinculación estrecha con la temática de la migración, la naturaleza de la ciudadanía y la nacionalidad<sup>17</sup>.

No podemos olvidar que a partir de la Segunda Guerra Mundial y con la caída de los grandes Imperios coloniales, la migración ha constituido uno de los factores de cambio social más rápidos y de mayor influencia para activar la diversidad cultural.

A todo esto hemos de sumar la problematicidad que enfrenta el contexto europeo a partir de la constitución de la Comunidad Europea y la unión monetaria (1973). Por tanto, el debate multicultural en Europa, en función de su realidad social, sus actores políticos, sus formas de gestión y su articulación ideológica, cobra matices distintos de los otros modelos de proyectos multiculturales. Y se convierte en un caso prototípico, y es el más actual de unidad política imaginable de una sociedad auténticamente multicultural.

La temática del multiculturalismo en Latinoamérica, asume el debate entre comunitaristas y liberales pero desde la periferia, en la que – según varios autores- se desenvuelven la historia de sus sociedades y sus propias controversias. Este discurso nace, en sentido propio, relacionado a la necesidad de afirmación de una sociedad democrática e igualitaria, donde «quepan todos sus mundos» y en contra del proyecto neoliberal hegemónico, junto al avance de sus reformas estatutarias que acrecientan la marginalización y exclusión, en nombre de la apertura a los mercados y la entrada el Primer Mundo<sup>18</sup>. Pero éste debate también se contempla como una controversia, decimonónica y bizantina fraguada al interior de la administración norteamericana, que nos presenta un síntoma elocuente y revelador de los límites inmanentes de la civilización liberal.

Para la temática multicultural desarrollada en otros muchos contextos específicos remitimos a nuestra bibliografía contextual<sup>19</sup>. Ésta nos permite verificar la extensión de nuestra temática a distintos puntos de la geografía –tanto de países del Norte como los del Sur – junto a su correspondiente reflexión específica de carácter político y socio-cultural. Es decir, desde sus planteamientos y preocupaciones propias, así como sus posibles claves de acceso.

### 1.3. TIPOLOGÍA» DEL MULTICULTURALISMO.

Toda la problematicidad que refleja el término del multiculturalismo hace muy difícil no sólo su tratamiento sino el poder referirnos a él en un sentido puramente formal, sino también la construcción de algún tipo de herramienta conceptual, que pudiera facilitarnos su visualización. Dado que no

<sup>17</sup> Para una visión prospectiva sobre el futuro europeo, cf. HABERMAS, J. (1998). *Ciudadanía e identidad nacional*, en: *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 619-643; -(1994). *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, 121. Para la temática acerca de la situación histórica e identidad del pueblo alemán. REX J. (1995). *La metrópoli multicultural: la experiencia británica*, en: LAMO DE ESPINOSA, E., (1995) En: C.E.C.: 197-224.

<sup>18</sup> GIUSTI HUNDSKOPFT, M. (1994). *Contextualizando el contextualismo*. Estudios de Filosofía: n. 10/ 08 (1994) 33-44. En éste artículo el debate entre comunitaristas y liberales situado en el contexto latinoamericano. Se argumenta que el malestar generado al interior de la sociedad liberal y frente a los resultados de la civilización moderna, en la actualidad, también se ha cristalizado en una perspectiva comunitarista latinoamericana. Desarrollando la temática del carácter encubridor de la utopía del mercado, el formalismo moral del liberalismo y la construcción democrática e implantación del liberalismo. Ésta última ha seguido los derroteros previstos por los comunitaristas, gracias al consenso moral que fue surgiendo en las sociedades y que el neoliberalismo es incapaz de forjar por sí mismo; pero no se sigue el atribuírsele ese éxito, ni confundir la implantación con el consenso.

<sup>19</sup> Cf. El anexo 2. Índice temático sobre el multiculturalismo.

existen todavía textos básicos o canónicos – de referencia –, el objetivo que nos proponemos es elaborar y describir, en sentido general, una tipología – aunque bastante heterogénea -. Pues nuestra investigación nos ha llevado a verificar que prevalecen un conjunto de líneas y categorías, en convergencia con una serie de problemáticas y distintos niveles de relaciones, que en ocasiones se manifiestan de manera claramente interdependientes. Los cuales cobran un perfil muy distinto según el contexto específico del que se trate, del enfoque y la disciplina encargada de estudiarlos.

De ahí que, presentemos un breve bosquejo, a partir de lo que denominamos ocho líneas eje. La idea es que pudieran abrir nuevas posibilidades de investigación y permitirnos vislumbrar el alcance, límites y consecuencias de esta problemática.

1. Los análisis de diversos autores y su línea de investigación, reflejan distintas opciones que existen en la vida político-social, y a su vez, dentro de cada una de esas líneas existen diversas modalidades o variantes, incluso en ocasiones comparten sus puntos de referencia. A modo de ejemplo, enunciamos algunas de posturas existentes más destacadas:

- a) Multiculturalismo **republicano**: A. Touraine.
- b) Multiculturalismo **democrático universalista**: J. Habermas.
- c) Multiculturalismo **comunitario**: C. Taylor.
- d) Multiculturalismo **de las diferencias nacionales y étnicas**: W. Kymlicka.
- e) Multiculturalismo **cristiano**: J. B. Metz.
- f) Multiculturalismo **feminista**: A. Gutmann.
- g) Multiculturalismo **de la convivencia** – interculturalismo: J. de Lucas.
- h) Multiculturalismo **del lenguaje político moderno**: F. Colom.
- i) Multiculturalismo y **globalización**: N. G. Canclini.
- j) **Universalismo** multicultural: T. McCarthy.

2. Las perspectivas de las diversas disciplinas también nos proporcionan un enclave interesante para emprender una investigación acerca del multiculturalismo. Por eso presentamos un esbozo de la temática del multiculturalismo en conexión con siete perspectivas distintas y relevantes, que hemos seleccionado. Es interesante captar qué tipo de interrogantes suscita cada una de ellas, cómo se relacionan entre sí y cuál es el tratamiento que conceden a la temática del multiculturalismo.

a) La perspectiva jurídico-política:

La perspectiva jurídica-política ha marcado de manera decisiva el debate acerca del multiculturalismo. En ella confluyen las aportaciones de la filosofía política y el Derecho<sup>20</sup>, y cuenta con una amplia bibliografía al respecto. Ésta constituye una matriz de referencia obligatoria a consultar en el presente debate.

Este enfoque del fenómeno del multiculturalismo puede ser planteado de varias formas. Desde una simple «fórmula política», y/o la búsqueda de un consenso que permita «negociar la identidad», hasta una «ideología o lenguaje político». Entre sus categorías clave se encuentran: pluralismo cultural, democracia, política de la identidad, ciudadanía-extranjería, Estado-nación, derechos del ciudadano y los derechos del hombre, Nuevos Movimientos Sociales; al parecer

---

<sup>20</sup> LUCAS, J. DE (1996). *La respuesta del derecho en una sociedad multicultural*, en: *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*. Barcelona: Icaria, 75-101; MC CARTHY, T. *Unidad en la diferencia: Reflexiones sobre el derecho cosmopolita*. Isegoría: n. 16 / 05 (1997) 37-60. RAWLS, J. *El derecho de las gentes*. Isegoría: n. 16 / 05 (1997) 5-36.

articuladas a una determinada noción de cultura comprendida en sentido de «patrimonio singularizador» y un «conjunto de prácticas legitimadas e institucionalizadas»; la que constituye las identidades colectivas, y queda reflejada en fórmulas narrativas y plásticas, donde se concentran los criterios comunes de referencia y se delimitan los ámbitos de la interacción social. Además, éste discurso posee una vertiente terapéutica que busca crear o recrear la autoestima de los grupos minoritarios mediante políticas de afirmación<sup>21</sup>.

Entre sus temáticas fuertes destacan: el debate entre comunizaristas y liberales; las leyes de extranjería y las políticas exteriores de las naciones - condiciones para entrar en ellas, permisos de residencia no laboral y por trabajo, garantías jurídicas, condiciones de asilo y refugio, legislación en materia educativa a los distintos niveles, condiciones para obtener la ciudadanía-. En el renglón de los derechos humanos, se alude al derecho a la cultura vinculado a una serie de especificaciones y así se habla de los denominados derechos *específicos* en el ámbito de una «cultura de los derechos»<sup>22</sup>; se debate el tipo de poder otorgado y la representatividad transferida a grupos culturales distintos minoritarios en una organización social determinada; las fórmulas jurídicas constitucionales, referidas a la asimilación cultural, autonomía cultural y la protección de culturas étnicas.

Alrededor de los años setenta, comienza a resultar obligatorio incluir en toda Constitución un artículo referente a la diversidad cultural. La “crisis o descomposición” del orden político parte del interrogante sobre la democracia que no está haciendo posible la pluralidad cultural. Por tanto, se ve la necesidad de repensar muchas de sus nociones, límites, el juego de poderes y de revisar concretamente las de diversidad humana y cultural, vinculadas al reconocimiento, de un pueblo, una nación, una nacionalidad, una cultura política, unas minorías y mayorías, unas fronteras, etc.<sup>23</sup>

También despunta el debate de los llamados “Estados multinacionales”, (plurinacionales o policulturales y transnacionales) entre el liberalismo pluralista y el federalismo constitucional. En ambos casos, los principios que sustentan no son compatibles con los requerimientos de las minorías étnicas y/o políticas culturales. Y entran también en juego el derecho a la secesión y el valor de la lealtad política. Lo que nos refleja que la *unidad política* resulta problemática y no se sabe por donde hacerle frente.

#### b) La perspectiva social:

La perspectiva social considera las transformaciones sociales que han sufrido las sociedades modernas, configuradas según un *formato* multicultural y, por consiguiente, se plantea la exigencia de una gama mínima de elección de posibilidades<sup>24</sup>. Se subraya la toma de conciencia de la diversidad cultural, en una misma sociedad representada por grupos con diferentes códigos culturales, portadores de identidades propias (nacionales, religiosas, étnicas, etc.) junto a las tensiones inevitables y los conflictos que brotan a partir de su coexistencia. En ese sentido se plantea el desafío de cómo lograr que esa convivencia sea positiva, no violenta, evitando el resurgir de la xenofobia, el eurocentrismo

<sup>21</sup> Cf. COLOM, F. 1998:11-18.

<sup>22</sup> Cf. LACEY, M. J. / HAAKONSEN, K. (1991). *A culture of rights*. Canada: Cambridge University Press, 463.

<sup>23</sup> Cf. DE PEDRO, P. (1995). *Cultura, culturas y constitución*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 15-96. Éste autor destaca la noción de “*cultura de la constitución*”, como un concepto que nos llevaría a retomar el problema de la libertad de la cultura ( su creación y vinculación con el desarrollo de la personalidad), el principio del pluralismo, el principio del progreso de la cultura; a estos efectos introduce la categoría de “Estado de Cultura”.

<sup>24</sup> Cf. GROSS, P. (1994). *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt/ Main: edition Suhrkamp, 436.



o el neorracismo<sup>25</sup>. Todo ello permite describir la sociedad actual como un *universo cultural fragmentado, plural*, con tendencia hacia la tolerancia en algunos ámbitos, y una concienciación de la necesidad de alcanzar mayores cotas de igualdad y justicia.

Por lo que respecta a la investigación social, se desarrolla desde un enfoque cualitativo a partir de múltiples metodologías y prácticas de investigación, centradas en la temática del *otro*. Cabe distinguir varias fases: (1) La investigación de la historia sujeto multicultural y las tradiciones, las concepciones del sí mismo y del otro, éticas y políticas de la investigación; (2) La teórica de los paradigmas y perspectivas; (3) La investigación y diseño de estrategias de estudios; (4) Los métodos de recolección y análisis de los datos; (5) El arte de la interpretación y presentación de los criterios para juzgar adecuadamente. La investigación sociológica parte de la imposibilidad de la «neutralidad» u «objetividad» y de la «perspectiva positivista». Porque *la clase, la raza, el género y la etnicidad* configuran el *proceso* de la investigación haciendo ya de ella un «proceso multicultural». Lo que supone, por tanto, el reconocimiento y la integración del «sujeto multicultural», un «procedimiento multicultural», «criterios de investigación multifocales y multimétricos». Hacia ese tópico gira la investigación del campo cualitativo –social-<sup>26</sup>. Ampliaremos la perspectiva sociológica al retomar más adelante el problema del multiculturalismo entendido como hecho social y vinculado al surgimiento de los Nuevos Movimientos Sociales.

### c) La perspectiva económica:

La perspectiva económica ha de llevarnos a considerar la globalización-internacionalización de la vida económica<sup>27</sup> traducida en una economía de consumo, producción y comunicación, que ha desbordado la soberanía de los Estados y suscita «formas de identidad cada vez menos sociales y más culturales». Éstas últimas se refieren a la lengua, las relaciones con el cuerpo y la memoria, etc. Con ello se hace evidente el paso hacia una racionalidad reducida a instrumentalización – económica o de los medios -. De ahí que muchos consideren que el multiculturalismo no representa sino un polo fragmentario simbólico en tensión con el polo de la globalización. Y sitúan ambos polos como aquellos que dan cuenta propiamente de nuestro actual escenario al nivel político, social, económico, detrás de los cuales se esconden una serie de procesos. En esa línea, A. Touraine menciona que la «disociación entre economía y culturas» y «la descomposición del orden político» generan la emergencia del multiculturalismo<sup>28</sup>.

Por tanto, la mundialización del mercado capitalista afecta ya a los cinco continentes, y acarrea una serie de consecuencias socioeconómicas y particularmente culturales. Esto se confirma si analizamos la filosofía que promueve y difunde en las sociedades del Sur de Europa, Francia, Italia y España. Y denomina con la expresión del «pensamiento único», representativo del *credo*

<sup>25</sup> Cf. OUTLAW, L. T. (JR.). (1996). *On Race and Philosophie*. New York: Routledge, 231; KINDER, D. R. / SANDERS, L. M. (1996). *Divided by Color*. Chicago: The University of Chicago Press, 291; JUNQUERA, C. *Reflexiones sobre el color de la piel*. RS. Cuadernos de Realidades Sociales: n. 47/ 01 (1996) 59-79; TOURAINE, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC, 445.

<sup>26</sup> Cf. DENZIN, N. K. / LINCOLN Y. S. (eds.). (1994) *Handbook of Qualitative Research*. USA: Sage Publications, 7-17. Para ampliar éste aspecto ver especialmente el cap. 32: «Estudios culturales Multiculturales».

<sup>27</sup> Para la distinción y la polémica suscitada entre los términos de <economía global> y economía internacional abierta – internacionalización de finales del año 1945 -. Los cuales repercuten en el proyecto nacional y estatal, las estrategias del mercado, su relación con la informatización, sus aspectos míticos, la problematización que encierra y su alcance real, cf. HIRST, P. / THOMPSON, G. (1996). *Globalization in Question. The international economy and the possibilities of governance*. Cambridge: Blackwell Publishers, especialmente los caps. 1-2; A.A. V.V. (1994). *Desarrollo, pobreza y medio ambiente*. Madrid: Talasa, 224; ESTEFANÍA, J. (1996<sup>2</sup>). *La nueva economía. La globalización*. Madrid: Debate, 36-43.

<sup>28</sup> Cf. TOURAINE, A. *¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas*. Claves de Razón Práctica: n. 56 / 10 (1995)14-25.

*económico liberal-planetario*. Éste no es otra cosa que una traducción ideológica de la “pretensión” de universalizar “*los intereses de un conjunto de fuerzas económicas, en particular del capital internacional*”<sup>29</sup>. Integra entre sus conceptos clave: el mercado, la concurrencia y competitividad, el librecambio sin limitaciones, la mundialización de la producción manufacturera, una moneda fuerte, la desreglamentación y la privatización. Bajo la consigna de: «Menos Estado» a favor de las rentas del capital.

Tampoco podemos desconocer el creciente descrédito y la contrariedad de los modelos de sociedad que la izquierda ha estado presentando como alternativos (el <socialismo real> y el <socialismo verbal>); y el papel decisivo que juega el “cuarto poder”, esto es, los medios de información y la manipulación de las masas - cada vez concentrados en menos manos -, creadores de la opinión pública y transmisores de las ideologías dominantes. Junto al auge de las nuevas tecnologías y su intento de poner la política al servicio de los mercados financieros. Todo ello evidencia *una nueva colonización de las mentes* que busca crear la idea de una <integración inevitable> al sistema para asegurarlo. Una especie de radiografía de esta situación nos la ofrece E. Galeano al señalar:

*“Nunca el mundo ha sido tan desigual en las oportunidades que brinda, pero tampoco ha sido nunca tan igualador en las ideas y costumbres que impone. La igualación obligatoria, que actúa contra la diversidad cultural del mundo, impone un totalitarismo simétrico al totalitarismo de la desigualdad de la economía, impuesto por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y otros fundamentalistas de la libertad del dinero. En el mundo sin alma se nos obliga a aceptar como único posible, que no hay pueblos sino mercados; no hay ciudadanos, sino consumidores; no hay naciones, sino empresas; no hay ciudades, sino aglomeraciones; no hay relaciones humanas, sino competencias mercantiles ”*<sup>30</sup>.

Sin duda que el panorama nos despierta una serie de interrogantes. Entre ellos cómo pueden adquirir sentido para cada comunidad las innumerables incursiones de la mundialización a través de sus diversas redes; de qué manera se pueden resistir o hay que adaptarse; en ambos casos, cuáles serían sus costos; hasta qué punto el despliegue nacionalista que se levanta como portador de una ilusión puede hacer realmente frente y despreciar la lógica aplastante del mundo del mercado. Y si creemos que convendría de una vez, entrar de lleno, en el mito de la *aldea global*.

Para algunos autores, la globalización y el multiculturalismo, son dos caras de la *misma* realidad en camino de «descomposición-recomposición». Subyace a todo este planteamiento el interrogante de cómo articular o negociar la relación entre lo singular y lo universal.

#### d) La perspectiva epistemológica:

La complejidad del discurso multicultural alcanza también una perspectiva epistemológica, desde el momento que la noción “base” de cultura no goza de consenso; y es abordada por distintas disciplinas que resaltan y priorizan determinadas interpretaciones, entre las cuales se abre una brecha de contradicciones. Se han descentrado nuestros puntos básicos de referencia tradicionales - una racionalidad, una manera de conocer, unos sistemas privilegiados, unas categorías

<sup>29</sup> RAMONET, I. *El pensamiento único*. Le Monde Diplomatique, año 1, 7/ 05 (1996) 2ss.; RAMONET, I. *Cita anual de los rectores del pensamiento único*. Davos. Le Monde Diplomatique, año 1, 5/ 03 (1996) 1. A ésta cita asistieron dos mil *global leaders* y señalaron la necesidad de combatir la inflación, reducir déficits presupuestarios, proseguir una política monetaria restrictiva, fomentar la flexibilidad de las condiciones de trabajo, dismantelar el Estado y fomentar el libre cambio.

<sup>30</sup> GALEANO, E. *Sobre los medios de la incomunicación*. Le Monde Diplomatique, año 1, 3 / 01 (1996) 1-2. (Los subrayados son nuestros).

referentes como son el espacio y el tiempo, la identidad y la diferencia, las fronteras, etc.- Por consiguiente, hay gran divergencia en cuanto a las temáticas, desarrollos, autores y estatutos. Traducida en una diversidad de paradigmas, la creación y la recuperación de otros. Pero igualmente las otras culturas, no parecen encajar en aquellos que hemos predeterminado para ellas, sin su beneplácito, ni participación alguna. Por tanto, resulta difícil teorizar en serio acerca de otras culturas<sup>31</sup> y más aún poder seguir su comportamiento e interacción aún cuando se encuentren presentes en los grupos minoritarios de nuestras ciudades multiculturales.

Necesitamos, también, en la línea de nuestros discursos, como apuntan Habermas y Rawls - contra los fundamentalismos dogmáticos- pero en nuestro caso trasladado al campo cultural, una mínima conciencia de falibilidad<sup>32</sup>. Específicamente en lo que se refiere a las imágenes de mundo, concepciones y convicciones que manejamos y que entran en juego en el propio universo discursivo. Sus pretensiones de validez y las “cargas de razón” que les atribuimos, para que abran espacios hacia el disenso razonable. Pero igualmente, siguiendo a Taylor, requerimos – al menos- una disposición para abrimos al «estudio cultural comparativo», una confianza razonable en las aportaciones de otras culturas e ir implementando el instrumental para crear un «camino de diálogo» que aún no existe. No obstante, aún tenemos que ir más allá.

En definitiva, una perspectiva epistemológica tiene que conocer que tipo de discurso o lenguaje transmite cada uno en lo personal, y cómo se nos ha transmitido, en relación a la universalidad, lo diverso, lo extraño, el extranjero, al poder de la cultura y en contraposición con lo propio. Así como detectar sus insuficiencias y carencias, poder nombrar y conocer el origen de las propias costumbres, prácticas, etc., al grado de poner en tela de juicio el «propio marco cultural». Lo que supondría: (1) Remitirse a la propia experiencia y a una de participación directa en otras culturas; (2) Recurrir a la mediación de diversas disciplinas: antropología, sociología, etnología, vinculadas a la reciente lectura deconstruccionista y estructuralista de las culturas, y, específicamente, de la sociología del conocimiento, del cognocitivismo, y de la neurolingüística<sup>33</sup>. Éstas pueden ayudarnos a descubrir cómo percibimos y conocemos a los *otros* según nuestros esquemas mentales, formados en un contexto determinado y a su vez, inscrito en un conjunto de tradiciones.

Por tanto, se trataría de llegar a una lectura interpretativa y configuradora de una visión abierta a nuevos horizontes de significados percibidos a través de las distintas culturas, que pueda reconocer sus claves éticas de articulación y ser objetiva y crítica.

e) La perspectiva ética-política:

El marco general que asumimos con respecto a esta perspectiva es la etapa postmoderna, sin olvidar las repercusiones de su etapa precedente y su incidencia en la ética. La ética como disciplina práctica busca una complementación entre el particularismo de la pluralidad de tradiciones culturales y establecer un Derecho ‘unitario’ que contemple una fundamentación moral.

<sup>31</sup> Cf. FOLLARI, R. *Posmodernidad e Interdisciplina: de lo diseminado y lo articulable*. Revista Discurso y Realidad: n. 1/ 04 (1992) 29-35.

<sup>32</sup> Cf. KUHN, TH. S. 1971:319. Evidencia cómo se construye y se opta por diversos paradigmas; el conocimiento -y ni siquiera el científico- es como se ha pretendido “tan objetivo” y universal. Esto nos permite pensar que, tampoco las categorías manejadas en otras áreas lo son. Por eso mantenemos que el contacto con otras culturas nos lleva igualmente a reconocer, y descubrir la diversidad de mundos pensables y su significatividad.

<sup>33</sup> Son reveladoras diversas las lecturas que se pueden realizar al respecto. Subrayamos únicamente las del psicólogo De Bono; quien deja sentada la existencia de distintos tipos de lógica y su funcionamiento, según el fin que se persiga – pensamiento lateral o colateral-, la variedad de enfoques existentes y el peligro de lo aceptado. Mantiene que una simple variación de tales enfoques produce la *creación* y el *descubrimiento*. Cf. DE BONO, E. (1986). *El pensamiento lateral*. Manual de creatividad. Bs. As.: Paidós, 320; – (1988). *Seis sombreros para pensar*. Barcelona: Granica, 222;– (1992). *Pensar bien*. México: Selector, 143.

No es fácil dilucidar la correlación entre la etapa postmoderna y su incidencia en la ética<sup>34</sup>. Uno de los principales interrogantes es cómo hacer justicia ante tal diversidad de tradiciones que implican estilos de vida y sentido, una ordenación de valores, etc., y de ahí la posibilidad o no de un planteamiento ético universal<sup>35</sup>. Estrechamente vinculado al debate sobre el principio de la identidad, de la igualdad y de la diferencia; las relaciones asimétricas, la tolerancia, la solidaridad y la responsabilidad<sup>36</sup>.

Aquí se trata de plantear positivamente la *convivialidad* en una ética multicultural. Un proyecto de tal envergadura ha de tender a realizar una opción por una cultura de la sensibilidad, reconocimiento y aceptación de los demás en su *alteridad*, renunciando a toda voluntad de poder - y su lógica inherente -, de dominio y anexión. Además requiere de una visión que permita situar tradiciones y momentos históricos de otras culturas, asumir su desarrollo sincrónico particular, su memoria cultural - anemnéica-, reconocer la riqueza de la profecía del extranjero y la obnubilación que ejercen los medios de comunicación sobre nuestra memoria histórica. Ha de partir de un doble presupuesto: la cultura como “lugar de valores” por descifrar y de la existencia fáctica de una diversidad de culturas; ninguna de ellas completa por sí misma, ni perfecta. Precisamente por ello reclama la aportación de las demás y reconoce que todas atraviesan por una especie de dinamismo evolutivo, lo que implica su continua selección y reconstrucción - *creación* -, pero *desde* su especificidad.

Toda cultura posee una serie de elementos nucleares - corazón de la cultura -, que es sede de la identidad, vinculados a su esfera periférica; aunque caben otro tipo de concepciones - bajo un modelo ecológico, funcionalista, conflictual, simbólico-. Al igual que todas poseen un cometido y ninguna puede desarrollarse en aislamiento. Por eso nace la necesidad del *diálogo* cultural; máxime si tenemos en cuenta la variable *cultura de la mujer* por cuya relación se han convertido y reafirmado categorías como la de raza, la clase y otro tipo de culturas diferentes a la europea.

La educación es fundamental para iniciar a trabajar en el trabajo de esa cultura de la sensibilidad y de la tolerancia. Una cultura de “la acogida”, como talante, que sin negar la postura crítica, nos plantee la necesidad de construir “unos futuros” más humanos para todos.

f) La perspectiva educacional:

En el ámbito de la educación es donde se dejó sentir de manera más inmediata el impacto fenómeno del multiculturalismo, dada la marcada afluencia y la presencia significativa de alumnos pertenecientes a otros universos culturales, en la progresiva conformación multicultural de varias ciudades. De ahí, que se constituyera en una de sus preocupaciones predominantes y se intento plasmar en una serie de investigaciones y proyectos, la celebración de varios congresos en distintos lugares<sup>37</sup> y el ensayo de nuevas experiencias para trabajar en un nueva línea educa-

<sup>34</sup> Cf. STEGMAIER, W. *Was ist Postmoderne Ethik?*. *Ethica*: 4 (1996) 1, 75-82. PALTÍ, E. J. *Ética y Política. Bernstein, Rorty, MacIntyre y las aporías de la (post) filosofía en Norteamérica*. RIFP: n. 8 / 12 (1996) 81-106.

<sup>35</sup> Cf. KIALUTA, D. *Dificultades para una ética universal*, en: *Ética Universal y Cristianismo*, XIII Congreso de Teología, 45-61; BUNTING, J. *A single True Morality. The Challenge of Relativism*. Supplement to “Philosophy”: n. 40 / (1996) 73-85.

<sup>36</sup> Cf. VALADE, B. (1997). *À la recherche de la justicia sociale*. En: E.U.P. *La politique...1996*, 129-135; GONZÁLES A., G. *Las circunstancias socio-culturales de la tolerancia: entre la marginación y la indiferencia*. *Rs. Cuadernos de Realidades Sociales*: n. 47/48 / 01 (1996) 13-19; LUCAS, J. DE *Un test para la solidaridad y tolerancia: el reto del racismo*. *Sistema*: n. 106/ 01 (1996) 13-27; COLOM GONZÁLEZ, F. *Dilemas de regulación moral en las sociedades democráticas*. RIFP: n. 48 (1994) 41-60.

<sup>37</sup> Cf. SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I. / ROMERA IRUELA, MA. J. *Informes de Investigación y Reuniones Científicas sobre Educación Multicultural*. *Bordón*: n. 44 /01 (1992) 109-118. (Ahí se recopilan las investigaciones de los años 1985-1990); ROMERA IRUELA, MA. J. / SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ

tiva: multicultural -o intercultural-, según sean las diversas interpretaciones dadas en el mundo anglosajón, en el europeo y en el latinoamericano<sup>38</sup>.

Todo esto venía reforzado por la idea de que, si bien, la escuela introduce al mundo de la cultura, no es menos cierto que ella también reproduce desigualdades sociales, étnico-culturales, en la medida que forja patrones mentales que favorecen actitudes de marginación, racismo y xenofobia<sup>39</sup>. Además de constituir un fuerte potencial homogenizador, que introduce de manera espontánea al monoculturalismo.

Por eso, a medida que se tomó conciencia de ésta nueva realidad – multicultural –, originada por hechos concretos que explicitan diversos intereses, discriminaciones y prejuicios en el tejido social, se vió la necesidad de revisar y analizar las políticas educativas, los procesos históricos en conexión con la presentación que hacen de ellos determinadas disciplinas – filosofía, historia, sociología – porque su formulación resulta decisiva para la conformación de una visión eurocentrada. Y en general el conjunto de las teorías y prácticas educativas.

La planificación curricular ha merecido especial atención en función de sus implicaciones. También ha sido objeto de enconadas disputas<sup>40</sup>, en función del trabajo crítico realizado sobre sus currículums académicos explícitos – objetivos, contenidos, selección de autores, métodos o estilos de enseñanza, materiales didácticos utilizados – y los currículums ocultos – las relaciones entre los profesores/as, alumnos/as, coordinadores/as, el país, agentes comunitarios -. En éste sentido se retomaron los ritos, los símbolos y las imágenes difundidas, etc., que estaban presentes en la vida cotidiana del alumnado, en tanto que son factores que inciden directamente en la conformación de su autoestima y claves para poder construir unas relaciones más democráticas en orden a superar el autoritarismo, las relaciones de género y el machismo, eurocentrismo, etc.

Otros aspectos que suelen discutirse son la calidad de una educación según el modelo multicultural, sus fundamentos antropológicos y sociológicos; el papel de la comunicación, las nuevas tecnologías, la necesidad de una formación continua del profesorado para enfrentar esta nueva realidad; la problematicidad del bilingüismo y el multi-lingüismo; el análisis de las minorías, la educación comparada y la historia de la educación, las relaciones entre «sociedad y cultura».

En suma, una educación de este tipo tendría que facilitar los marcos contextuales necesarios para propiciar una reflexión crítica acerca de las creencias, valores y prejuicios que determinan nuestras relaciones y con ello evitar la reincidencia en el etnocentrismo; trabajar por el reconocimiento de los derechos humanos de todos los ciudadanos y la dignidad de todos los pueblos,

---

VALLE, I. *Estudio Comparativo de la Información Bibliográfica sobre Educación Multicultural en las bases de datos de Ciencias de la Educación*. Bordón: 44 (01) 1992, 99-107.

<sup>38</sup> En ésta perspectiva aparece abiertamente la confusión al emplear, indistintamente, el término *multicultural* e *intercultural*, i.e., se anuncia un artículo de educación multicultural y en su desarrollo se alude a intercultural. Cf. AA. VV. *Revista de Educación*: n. 302 / 10-12 (1993) 373. Para una bibliografía sobre los proyectos de educación intercultural: pp. 381-384.

<sup>39</sup> Cf. APPLE, M. W. (1996). *Política cultural y educación*, Madrid: Morata, 25-68. En el marco del debate norteamericano, se plantea el papel del gobierno y las interacciones entre política y educación, las ideas que subyacen a ellas y suelen pasar desapercibidas; se analiza a quienes benefician realmente las reformas del sistema educativo y el currículum, y su sentido; así como las alianzas entre la postura neoliberal y la neoconservadora; y la lucha mantenida desde siempre entre las culturas hegemónicas y las culturas emergentes o residuales.

<sup>40</sup> Cf. BLOOM, H. (1994). *El canon Occidental*, Barcelona: Anagrama, 585. El autor hace un listado de veintiseis autores capitales de la literatura occidental, representantes de sus cánones. Y subraya que bajo lo <políticamente correcto> se quiere reivindicar *autonomía estética* – el placer y el gozo intelectual de la lectura – sin ninguna intención de *redención social*, en contra de las escuelas del ‘*resentimiento*’; integradas por el *menjurge crítico* del multiculturalismo, los marxismos, los feminismos, los neoconservadores y neohistoricistas.

como criterios universales basados en el valor y la riqueza de la *alteridad* cultural. Y su meta sería la construcción de una «comunidad intercultural». No obstante el *proceso* aún no está claro, en ese sentido, la propuesta teórica está más avanzada que la práctica, aunque ésta última desencadena la primera.

g) La perspectiva religiosa:

La perspectiva religiosa no puede ser disociada de una problemática social y política presente en cada contexto y la creciente sensibilización hacia el fenómeno del pluralismo. De ahí, nacen el Parlamento de las Religiones (1993), los innumerables debates teológicos y espirituales entre las diferentes religiones, a todos los niveles. Estos apuntan al nuevo contexto del *pluralismo religioso* y su búsqueda de *convergencia* – encuentro- para responder a los problemas de la *postmodernidad*. Lo que ha llevado a cambiar la forma de pensar la identidad religiosa y a redefinirla en el nuevo contexto de *diálogo interreligioso*, verificando los límites de toda reflexión teológica. Entre sus categorías clave citamos el *pluralismo-diálogo e inculturación*, donde se considera entra en juego el futuro de toda religión.

La categoría del «pluralismo» supone de entrada una sociedad culturalmente compleja. Puede tratarse al menos en tres niveles distintos pero interrelacionados:

- La escala *individual* – en relación a las libertades de conciencia, asociación, valores, etc.,- que ha supuesto una larga trayectoria de maduración; sin embargo, no ha sido alcanzada por la mayoría de las personas.
- La escala *grupal* – en relación al pensamiento distinto entre los diferentes grupos humanos, y su admisión con igualdad de derechos en la interacción social (reconocimiento).
- La escala *planetaria* – en relación con el paso de la conciencia humanitaria del etnocentrismo al pluricentrismo cultural, sin embargo, éste es un aspecto que aún no es totalmente asumido.

Lo anterior implica que las culturas, que son *formas de vida* compartidas, influyen en el conocimiento, en los valores y en la formulación de la verdad – alcance epistemológico -. Esto significa que nuestra manera de captar y definir la realidad está condicionada *culturalmente*, aunque no se sigue el relativismo, ni la renuncia al problema de la verdad. De ahí se pasa al estudio de la «pluralidad de religiones», entendidas como hechos históricos diferentes entre sí, pero que comparten una estructura análoga. Puede concluirse que la aceptación de la pluralidad y el respeto a todas ellas, supone respetar las reglas de un *auténtico* diálogo<sup>41</sup>.

Como fruto del diálogo –interdisciplinar- entre la reflexión teológica y las ciencias socio-antropológicas, la evangelización ha sido planteada desde el punto de vista de la *inculturación, transplatación, contextualización*. Mediante la aportación de la fenomenología de la religión, se aceptó la idea de que cada tradición religiosa tiene conciencia de la «Condición Absoluta de la Realidad» a la que remite como principio y meta de la historia.

Esto provocó la profundización en diversas variantes del diálogo: diálogo intraeclesial, diálogo intereclesial, diálogo con otras tradiciones religiosas y el diálogo de inculturación con la cultura secularizada y con aquellas culturas a donde llega por primera vez el Evangelio, finalmente, el diálogo a escala mundial. Se pone también de relieve que las diversas formas de inclu-

---

<sup>41</sup> Cf. BATHASAR, H. U. VON (1979). *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*. Madrid: Encuentro ediciones, 6. Donde presenta una bella metáfora en torno a la verdad, acentuando que todos poseemos una perspectiva siempre unilateral, que no necesariamente conocen todos, ni puede ser vista de modo inmediato, sin embargo, cada una esta llamada a *tocar en la gran sinfonía del universo*. El pluralismo es evidente y el hecho de que la unidad nunca ha radicado en él. Desde un enfoque cristiano, la integridad de la verdad sólo se encuentra en Dios, su comunicador y ejecutor en la orquesta polifónica de la creación.

sivismo son también un producto del etnocentrismo cultural y religioso y, dada la sensibilidad actual resultan insostenibles.

Por tanto, se desprenden una serie de exigencias en la manera de vivir y anunciar el mensaje (cristiano) en una sociedad *multicultural*<sup>42</sup>. Aunque se mantiene la tensión entre la idea de que en sus orígenes el cristianismo entraña una experiencia multicultural, aunque igualmente se subraya el desafío que representa en la actualidad asumir la perspectiva multicultural. Y se profundiza en varias temáticas correlacionadas: el antisemitismo y su influencia, la cultura y la teología moral<sup>43</sup>, *el rostro del otro* en la tradición bíblica – el extranjero, la mujer, el pagano-, el sentido de la historia y la fe interpretada, los nuevos movimientos religiosos, el pluricentrismo cultural, la universalidad del cristianismo en la multiplicidad de culturas, la formulación de la dogmática, etc. Inclusive nacen nuevas orientaciones distintas en la teología: teología intercultural, teología contextual, teología de las religiones<sup>44</sup>.

3. El multiculturalismo también puede ser estudiado en función de la «radicalidad de las premisas» defendidas por algunos autores, así nos referimos a su versión *fuerte y débil*, citamos dos autores y sus premisas respectivas.

a) Caravaña nos habla de la versión *fuerte y débil* del multiculturalismo. Con esa expresión se buscaría modular la intensidad de las ideas referentes a la temática multicultural, teniendo en cuenta las consecuencias prácticas obtenidas de ellas:

*“El multiculturalismo fuerte no solo rechaza la asimilación, sino que trata de legitimar la separación de los pueblos y/o culturas”, a tal grado que podría llegar al racismo biologicista; los multiculturalistas débiles también rechazan la asimilación por los inmigrantes de su cultura de origen para adoptar las costumbres del país de acogida. Pero combaten ardientemente la segregación, reclusión de las minorías en ghettos con derechos especiales o privilegios, o incluso se oponen a la cohabitación (...) Su término preferido es casi siempre integración”*<sup>45</sup>.

b) De Lucas nos presenta dos versiones del multiculturalismo (o multiétnicidad)<sup>46</sup>:

▪ El multiculturalismo “fuerte” defendido por E. Garzón Valdés, y apoyado en una concepción comunitaria “dura” mantiene entre sus tesis:

*- La diferencia étnica es un dato que debe ser respetado so pena de etnocentrismo.*

<sup>42</sup> Cf. AZEVEDO, M. *Cristianismo, uma Experiência Multicultural: como viver e anunciar fé cristãs diferentes culturas*. Revista Eclesiástica Brasileira: n. 55/ 07 (1995) 879-922; RUGGIERI, G. *Pour une logique de la particularité chrétienne*. En: VERMEYLEN, J. (dir.). (1995). *Cultures et Théologies en Europe* (C.T.E). París: Les éditions du Cerf, 77-108; ZUBERBIER, A. *Quelques remarques à propos de la lecture théologique des mutations sociales et culturelles en Europe centrale et orientale*. En: C.T.E.: 69-75; METZ, J. B. *Perspectivas de un Cristianismo Multicultural*. Carthaginensia XI (1995) 23-33; MIRET, M. E. *Tareas de las religiones en un proyecto de ética universal*. *Ética Universal y Cristianismo*, XIII Congreso de Teología, Madrid: Centro Evangelio y Liberación, 101-116; TRACY, D. (1997). *Pluralidad y Ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 169.

<sup>43</sup> Cf. ANGELINI, G. *Progetto culturale. Cultura e teologia morale*. Revista Teologia Morale: Iuglio-Sept. (1998) 392.

<sup>44</sup> Cf. AMALADOSS, M. (1998). *El Evangelio al encuentro de las culturas*. Madrid: Paulinas, 190; DHAVAMONY, M. (1998). *Teología de las religiones*. Madrid: Paulinas, 292; SCHREITER, R. J. (1997). *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*. Frankfurt/M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation: 226.

<sup>45</sup> Cf. CARAVAÑA, J. 1993: 62.

<sup>46</sup> LUCAS, J. DE *Derechos humanos-legislación-inerculturalidad*. En: Rev. de Documentación Social: n. 25 (1994) 7-90.

- *Toda persona privada de su marco comunitario pierde su identidad personal.*

- *No es posible someter a juicio externo o comparativo los valores de cada comunidad.*

▪ El multiculturalismo “débil” por contraposición mantendría:

- *No hay sociedad democrática sin un mínimo de heterogeneidad, dado por la plena vigencia de los derechos humanos, que garantizan las necesidades básicas, naturales y derivadas.*

- *Hay creencias “diferentes”, propias de ciertas comunidades, relativas a los medios idóneos de satisfacer esas necesidades, que obedecen a ignorancia o a prejuicio, el respeto por éstas es equivalente a una lesión en los derechos fundamentales.*

- *El mínimo de homogeneidad puede exigir medidas paternalistas y acciones positivas que van dirigidas a erradicar diferencias nocivas.*

4. El multiculturalismo en función del tipo de las «políticas aplicadas» para alcanzar cierto grado de cohesión al interior en las ciudades modernas se presenta como:

a) La estrategia de la *asimilación* de las demás culturas en una cultura hegemónica. Ésta genera el *uniculturalismo* o monoculturalismo. Implica para las demás culturas la pérdida progresiva de su identidad, reglas, costumbres, lengua y mentalidad. Hasta llegar a convertirse en alguien diferente al que fue en sus orígenes. Permite entonces adquirir los derechos a la ciudadanía. Presenta dos variantes:

▪ La estrategia de la *integración* es más benigna que la anterior, busca indirectamente la supresión de rasgos culturales diferenciales, mediante la extensión generalizada a todos los habitantes de los mismos derechos civiles y políticos pertenecientes a la población mayoritaria. El resultado es una eliminación paulatina y pacífica de las minorías culturales. Las connotaciones de la integración varían de un autor a otro.

▪ La estrategia de la *segregación* o *ghetización*, cifrada en el mantenimiento rígido de los límites y diferencias entre las culturas; presupone que sus fronteras son estáticas y que la diferencia cultural es una característica ontológica jerarquizable de varios grupos humanos. Se realiza mediante una separación legal y física, donde cada una cultura cuenta con su espacio e identidad bien demarcada dentro del modelo *iusculturalismo*. Este modelo comporta una versión intolerante y racista.

▪ La estrategia *políticamente correcta*, también tributaria de la visión esencialista de la cultura; pero concibe la diferencia cultural como una bandera emancipatoria, por la cual las culturas y etnias oprimidas se delimitan de la cultura dominante y combaten por su liberación. Es la denominada política de la etnicidad, en sus modalidades extremas: el *iusculturalismo* liberal, que tolera todas las culturas, pero sin tomar partido por ninguna; y aquella en la cual el Estado debe intervenir, lo máximo para asegurar la coexistencia pacífica entre todas ellas, evitando los conflictos.

Los tres modelos anteriores sostienen la creencia en la cultura como principal criterio de clasificación de los seres humanos, se han inspirado en la matriz herderiana e historicista, así como en la antropología moderna. Han sido retomados por los regímenes liberales para garantizar la cohesión social. Y presuponen una cultura dominante cuyos patrones culturales son superiores, por lo que puede ser impuesta (monoculturalismo).

b) El multiculturalismo. Éste busca reconducir el pluralismo cultural, que es valorado positivamente y crear otro tipo de actuaciones políticas. Las que respeten y acepten, conserven la diferencia en la mayor medida posible – es decir, sus costumbres, lengua, el derecho a tener escuela propia, a celebrar sus días festivos o vestir según su cultura<sup>47</sup>. Implica el tratamiento

---

<sup>47</sup> Cf. COLWILL, J. *Los derechos humanos, la protección de las minorías y el agotamiento del universalismo*. Anales de la Cátedra Francisco Suárez: n. 31 (1994) 209-218; ELÓSEGUI, MA. *Asimilacionismo, multiculturalismo e interculturalismo*. Claves de Razón Práctica: n. 74 (1997) 24.



conjunto sobre la aceptación y el fomento de la diversidad y la diferencia, en un marco no unificador ni coactivo, mediante medidas políticas y jurídicas. Por eso representa una reacción contra el asimilacionismo. Su objetivo es lograr una cohesión y una «convivencia» positiva en una ciudad multicultural.

- c) La *promoción del diálogo* entre todas las culturas (*interculturalismo*). Parte de una concepción cultural por la que las culturas son comunidades orgánicas, diferentes entre sí, aunque no son vistas como comunidades autárquicas. Acredita la posibilidad del aprendizaje mutuo a través del diálogo entre las culturas. Parte del principio de la dignidad de todas las culturas, y tiende a valorizar las del Tercer Mundo. El encuentro se considera desde el punto de vista de un «proceso» para el que se requiere no sólo una buena disposición sino implementar una herramienta conceptual y un lenguaje. Éste modelo será retomado con más detalle adelante – en calidad de paradigma-.
- d) El *transculturalismo*. Esta propuesta mantiene como objetivo la formación de identidades personales ricas y estables que no pueden ser estructuradas únicamente dentro de los límites de la cultura, sino mediante una verdadera *interacción* entre los individuos que componen las diversas culturas. Promueve una forma de vida por la cual la identidad personal pasa – necesariamente – por el *cruce* y el *mestizaje cultural*, apoyada en una política de mestigenación y de sincretismo amplio. En vez de ‘ontologizar’ la diferencia o conformar un agregado de diferencias, se trata de una «interacción permanente entre ellas», pero simultáneamente propugna la tendencia a su abolición. De esa manera pretende favorecer relaciones transversales interactuantes y mutuamente transformantes, constituyendo una especie de red en que las diferencias se interpretan, con vistas a la formación de síntesis inéditas, diferencias imprevistas y de nuevas síntesis. Este ideal ha de ser atendido antes que nada al nivel en que se encuentran las conciencias individuales y mediante una educación que permita formar identidades complejas o metaculturales, nómadas, siempre abiertas, haciéndose y reconstruyéndose, a través del confrontamiento dialógico con Otro y todos los Otros que, conforman el género humano. De manera que sea relativizada permanentemente toda identidad colectiva<sup>48</sup>.

Por tanto, el común denominador en el tratamiento de la *diversidad cultural* - procedente de la inmigración- o población original- y la conformación de los estados modernos oscilante entre el monoculturalismo y el pluriculturalismo, a lo que subyace una determinada noción de cultura.

##### 5. El multiculturalismo desde las categorías de la «universalidad»y «particularidad».

Son varios los autores que desarrollan la temática del multiculturalismo a partir de las categorías de la «universalidad»y «particularidad», que mantienen entre sí una mutua referencia, o si se quiere, son complementarias. Citamos de manera sumariada el planteamiento de dos autores.

- a) E. Laclau, mantiene una oposición entre lo que denomina *la lógica de la diferencia*, que comprende como una estructura simbólica diferencial; y *la lógica del antagonismo*, que contempla la sociedad como ‘imposible’ y frustrada debido a la escisión antagonista. Este planteamiento podría tomar la forma de una tensión entre el universo democrático-liberal de la negociación y universo fundamentalista que supone la lucha entre el Bien y el Mal<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Cf. ROUANET, S. P. *Transculturalismo ou retorno à etnicidade*. (EFCU) Brasil: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 127-136.

<sup>49</sup> LACLAU, E., *Universalismo, particularismo y el tema de la identidad*. En: Revista Internacional de Filosofía Política: 5/6 (1995) 38-52.

- b) E. Balibar, en cambio, distingue tres niveles de universalidad en las sociedades actuales: la universalidad *real* del proceso de globalización y el correspondiente proceso complementario de las exclusiones internas, que generan una creciente dependencia de una red de relaciones del mercado globales; la universalidad de la *ficción* reguladora de la hegemonía ideológica, y es mantenida por instituciones como el Estado y la Iglesia, en tanto ‘comunidades imaginadas’ universales, que permiten al sujeto adquirir distancia respecto de su inmersión en el grupo social inmediato – esto es la clase, la profesión, el sexo, la religión- y así postularse como un sujeto libre; y la universalidad de un *Ideal*, sería el caso del llamado revolucionario «igualdad-libertad» (*égalité*), que se mantiene como un exceso incondicional desencadenando la insurrección permanente contra el orden existente, así impide el aburguesamiento aún dentro del orden existente. Los límites entre estos tres tipos de universales no son nunca estables o fijos y se ha dado el paso de unos a otros, y que siempre, aunque desde diversas modalidades se ha dado la tensión entre la *universalidad concreta del Estado-Nación moderna* y la *universalidad concreta postmoderna del post-Estado-Nación*<sup>50</sup>.

#### 6. Una concepción «descriptiva» y «prescriptiva» del multiculturalismo.

Un concepto «descriptivo» del multiculturalismo aludiría al tratamiento del multiculturalismo como un hecho social. Y el concepto «prescriptivo» se referiría al multiculturalismo como ideal o valor, o respuesta normativa al hecho social. Este último concepto puede recibir diversas acepciones, como apartado especial del ecologismo, afirmación radical de la diferencia en los distintos grupos de una determinada sociedad política o mera yuxtaposición de diferencias. También puede ser relacionado con una utopía democrática renovada.

No obstante, nos parece que el valor del multiculturalismo habría que situarlo más en la línea de un concepto de tipo *sintomático* que descriptivo. Si consideramos su trasfondo contextual y los significados tan distintos que le han asignado, en parte se ha difuminado y le han hecho perder capacidad para constituirse como un *corpus* analítico o ideológico concreto.

#### 7. La categoría de las «ciudades multiculturales».

Esta sección está muy relacionada con la perspectiva sociológica. La categoría «ciudades multiculturales» nos remite a una configuración nueva y/o vieja según sea contemplada. Se encuentra estrechamente vinculada a la postmodernidad y, alude a un cambio de horizonte mental, por el cual hemos pasado de vivir y pensar en términos de una sociedad - entendida como sistemas de valores articulados más o menos utópicos, procedente del modelo que presentaron las ideologías modernas a la experiencia de vivir y pensar en una ciudad – a una comprensión de ciudad vista como «un lugar y horizonte vital». Lo cual implica una modificación de los estilos de vida, una fragmentación de las relaciones interpersonales, una pluralidad heterogénea de los puntos de referencia y el ‘nafragio’ de toda perspectiva globalizante en la complejidad. En conjunción con una serie de cambios acelerados y dinámicos que contribuyen a la configuración de la sociedad urbana, donde se concentra la mayoría de la gente.

---

<sup>50</sup> Cf. BALIBAR, E. (1997). *La crainte des masses*. París: Galilée, 421-454. Así describe el paso de la universalidad *ideal* – en el universo jacobino desencadenante de una transformación social- proyectada en una ficción ideológica, que permitió al individuo identificar su espacio social. Después la propia universalidad *real* supone su propia ficción hegemónica de tolerancia multiculturalista, respeto y protección de los derechos humanos, democracia y otros valores; a su vez implica la universalidad *concreta* – pseudohegeliana de un orden mundial con rasgos universales – el mercado mundial, los derechos humanos, la democracia-, permitiéndolo florecer diversos *estilos de vida* en su particularidad e inevitable tensión.

Este modelo de ciudad postmoderna representa el escenario cultural en el que se pretende establecer un «orden», el modelaje de maneras de pensar y actuar de acuerdo a un sistema de valores, suponiendo que todo elemento tiene un lugar propio en el conjunto. Esta última suposición proporciona el *terreno común* para enfrentarse, discutir o dialogar. Sin embargo, aún queda por ver si realmente permite experimentar la vida de una manera articulada. Y significa que toda propuesta, ya sea en el ámbito de los valores, la moral o que pertenezca a las tradiciones religiosas, puede estar presente y, su interés no está definido únicamente por sus contenidos sino por sus pretensiones y presunciones. Es decir, hoy tenemos la conciencia de que vivimos en un mundo y en una ciudad compleja, desestructurada pero interdependiente<sup>51</sup>. Esa ciudad es el marco de lenguajes, las culturas y un entramado rico de posibilidades; un paseo por ella nos conduce a dejar de lado la comodidad intelectual y su clara lógica y dialéctica:

*“La metáfora privilegiada de la experiencia del mundo moderno. Con sus detalles cotidianos, su mezcla de historias, lenguajes y culturas, su complejo testimonio de tendencias globales y distinciones locales, (...) un lugar a la vez real e imaginario, parece ofrecer un mapa destinado a la lectura, la interpretación y la comprensión”*<sup>52</sup>.

#### 8. La posibilidad de plantearnos una «meta-clasificación».

El fenómeno del multiculturalismo también nos permitiría elaborar una «meta-clasificación», que estaría integrada por una serie de categorías cuyo objetivo sería reflejar principalmente las líneas más generales o marcos por donde orientar la investigación de este fenómeno. De esta manera podrían quedar reflejados algunos de sus perfiles, con la intención de ser retomados como esquema básico para ulteriores proyectos de investigación.

En este sentido, mencionamos tres líneas que nos permitan construir una visión panorámica de dicho fenómeno: la primera de ellas está relacionada con su <campo semántico>, la segunda guarda relación con sus <contextos culturales específicos> y la tercera apunta a un conjunto de <categorías clave> en torno a las cuales gira el discurso multicultural<sup>53</sup>.

- a) El «campo semántico» quedaría integrado por las siguientes categorías: pluralismo cultural, multiculturalismo, multietnicidad, interculturalidad, intraculturalidad, inter-religiosidad, intra-religiosidad, y transculturalidad. Todas ellas se encuentran emparentadas entre sí, aunque sus fronteras y distinciones permanecen borrosas y confusas; y parecen adquirir un alcance distinto, según los puntos nucleares de referencia.
- b) Los «diversos contextos culturales» marcan de manera particular el discurso sobre el fenómeno multicultural. Destaca el hecho de ser un fenómeno extensivo a varias sociedades de distinta conformación. Cada una lo interpreta y teoriza priorizando las líneas específicas que están en mayor consonancia con el propio contexto. Así, por ejemplo, contamos con estudios concretos de: Gran Bretaña, Irlanda, Brasil, Irlanda, Bélgica, Rusia, México, Francia, Estados Unidos, India, Australia, Sudáfrica, Países Bajos, Australia, Canadá, Alemania, Suecia, etc. En ésta línea

<sup>51</sup> Cf. LOZANO I SOLER, J. M. *De la condición urbana como condición postmoderna*. En: *La postmodernidad*. ICSESB: n. 114/ 06 (1989) 19-32.

<sup>52</sup> CHAMBERS, I. (1994). *Migración, cultura, identidad*. Bs. As. : Amorrortu eds., 127. El autor realiza una sugerente relectura de las líneas perfiladoras de las ciudades postmodernas: complejas, sus calles, puentes, edificios, etc. son lugares de disputa de la memoria histórica y proporcionan contextos, culturas, historias, lenguajes, experiencias, deseos y esperanzas, en las que están presentes los ghettos de los Terceros Mundos, los cuales sugieren desplazamiento, mezcla, contaminación, experimentación, reconocimiento y recomposición que dan lugar a horizontes más amplios y *redes ínter y transculturales*. La define como «contextos fluctuantes» que exceden toda frontera, cf. la sección titulada: *ciudades sin mapas*, 127-155.

<sup>53</sup> Cf. Nuestro anexo 2. Índice temático sobre el multiculturalismo.

sería interesante y de gran utilidad un estudio referido a contextos locales, nacionales intercontinentales e internacionales. En concreto, i.e., un estudio de la denominada *Europa única*, el *Estado europeo* o la *Europa democrática* y los problemas que ya está suscitando<sup>54</sup>.

- c) Las «categorías clave» son aquellas categorías que se desprenden de la abundante literatura publicada del multiculturalismo, manteniendo una relación directa y problemática con éste. Han entrado en una fase de serio cuestionamiento, enfrentando así el desafío de poder ser reconstruidas o resignificadas en función de las nuevas realidades que vivimos. Cabe citar entre ellas: ciudadanía, etnicidad, migración, federalismo-nacionalismo- democracia, universalismo y particularismo, género, identidad- reconocimiento, cultura, políticas culturales, globalización, derechos humanos y valores, lenguas y hermenéutica, pluralismo, conflicto-choque o guerras de civilizaciones, educación y diversidad cultural, etc. En ocasiones se nos presentan combinadas entre sí, o incluso podrían estar asociadas, y de manera inseparable otras temáticas, i.e., la de identidad-reconocimiento y políticas; la migración-reconocimiento-mayorías y minorías.

Finalmente tras el esbozo de esta aproximación al discurso multicultural, y después de poco tiempo contamos ya con algunos balances sobre el mismo y, al parecer con el planteamiento de su propia 'retirada', cediendo su lugar al problema de la globalización mundial y la respectiva mundialización de la cultura<sup>55</sup>. No obstante en nuestras sociedades contemporáneas algunas de sus interpretaciones predominantes y más conflictivas de la cultura continúan planteando serios problemas.

A lo anterior, hemos de agregar, que el *cruce* de la temática multicultural con algunos sectores de la investigación permanece prácticamente en debate, y existe poca claridad, no se sabe exactamente cómo proceder y, en algunos casos, está casi sin estrenar. A este respecto, por ejemplo, podemos aludir al ámbito de la bioética. En donde se están interrogando y revisando los los códigos bioéticos internacionales y su relación con los juicios morales interculturales – a veces de carácter fundamentalista- y, se pretende evaluar los desafíos que representa en esa línea el multiculturalismo de nuestras sociedades<sup>56</sup>.

## 2. EL «CONTEXTO DE EMERGENCIA» DEL MULTICULTURALISMO.

La explicitación del «contexto de emergencia» del multiculturalismo la realizamos a partir de tres perspectivas, que nos ayudan a ver el trasfondo sobre el cual despunta dicho fenómeno.

### 2.1. EL «DEBATE INTELLECTUAL Y POLÍTICO».

Es difícil rastrear cómo surge propiamente la temática del multiculturalismo, ya apuntamos que ni el mismo concepto suele aparecer en los diccionarios de distintas ramas; muchos de los

<sup>54</sup> Donde se plantearan temáticas relacionadas con la integración europea a partir de diversos aspectos como: los culturales, los económicos, los sociales, los educativos, los democráticos, los lingüísticos, etc., cf. RICOEUR, P. *Ricoeur: «Es grave que la Europa cultural esté a años luz de la Europa económica»*. ABC Cultural: 25 / 11 (1996) 5; GUNDARA, J. H. *Diversidad Social, Educación e Integración Europea*. Rev. de Educación: n. 302/ 09-12 (1993) 15-32; FERNÁNDEZ, E. *Identidad y diferencias en la Europa democrática: la protección jurídica de las minorías*. Sistema: n. 106/ 01 (1992) 71-80; ALUND, A. / SCHIERUP, C. U. (1991). *Paradoxes of Multiculturalism: essays on Swedish Society*. Aldershot: Avebury, 192. COHN-BENDIT, D./ SCHMID, TH. (1995). *Ciudadanos de Babel: apostando por una democracia multicultural*. Madrid: Talasa, 172.

<sup>55</sup> Cf. WILLET, C. (1998). *Theorizing Multiculturalism. A guide to the Current Debate*. Great Britain: Blackwell Publishers, 458; BRAUN, H. ., *Multikulturalismus“ als Normalfall?*. Die Neu Ordnung: n. 51.

<sup>56</sup> Cf. BAKER, R. *A Theory of International Bioethics: Multiculturalism, Postmodernism, and the Bankruptcy of Fundamentalism*. Kennedy Institute of Ethics Journal, v.8: n. 3 (1998) 201-231. Éste autor se inclina por la propuesta de un «modelo de orden moral negociado», que es visto como alternativa viable de justificación para la bioética internacinal y los juicios transculturales, y los transtemporales.

autores y de la literatura que circula, abordan directamente esta problemática, y no se detienen a explicitar su concepción de multiculturalismo, en cuyo caso no queda más remedio que intentar situar sus contextos de formación.

Parece que el “multiculturalismo” aparece con fuerza sobre todo en los debates intelectuales y políticos de Norteamérica y Europa Occidental. No cobra relevancia precisamente por su significado filosófico y los interrogantes que pudiera despertar desde esta perspectiva, ni tampoco como consecuencia de una historia intelectual concreta. Si que podemos señalar dos aspectos determinantes para su irrupción en las aulas universitarias: la aparición de una serie de hechos sociales significativos acompañados del impacto de los movimientos sociales, y la denominada “politización de la cultura”. El sociólogo norteamericano D. Bell intenta despejar esta incógnita. El resultado es un interesante análisis de la sociedad norteamericana. En el que subraya – lo que para nosotros puede ser un indicador- que los modelos de las divisiones sociales están cambiando, y ahora son definidas por su referencia a la cultura - y ya no por la economía<sup>57</sup>-, y en la llamada “Nueva Izquierda” norteamericana del Partido Demócrata:

*“Se han elevado voces que han insistido en las políticas de identidad racial, de género, sexual y étnica. Lo que significa no sólo una ampliación de los derechos de la mujer, sino también para gays y lesbianas, multiculturalismo, estudios étnicos en las universidades y una nueva forma de presentar la historia norteamericana en los museos y en las escuelas ”* <sup>58</sup>.

En cambio la derecha por su parte, considera que este tipo de consideraciones sociales *superan* programa del partido Republicano.

Pues bien, poco a poco los “temas sociales” han ganado el interés general hasta que se vuelve manifiesta una clara *politización de lo social y lo cultural*, ocasionando graves conflictos. De ello se desprende la sugerencia – alternativa - de intentar “privatizar” este tipo de problemas puesto que los *mass media* hacen de ellos su objeto de manipulación y así explotan los sentimientos de la población.

P. Brooks abunda en la configuración y opciones políticas de la “Nueva Izquierda Norteamericana”<sup>59</sup>, que caracteriza como: antiamericana, anticapitalista, a favor del Tercer Mundo y de las minorías y en contra de los intereses políticos y culturales de Occidente. Manifiesta que la llamada “*corrección política*” es un intento inadecuado para “*resolver*” los problemas profundos y sociales norteamericanos. A partir del instrumental que proporciona el deconstruccionismo, las teorías feministas, el estructuralismo de inspiración foucaultiana y los estudios postcoloniales. Al referirse al papel actual de las universidades norteamericanas, tan criticadas por su labor docente, indica que éstas sólo se han tomado realmente en serio la nueva conformación multicultural de América, reflejada evidentemente en su alumnado.

Por su parte, F. Colom subraya que: “*las formas culturales, sus repertorios simbólicos y códigos lingüísticos, son constructos sociales que reproducen las relaciones de dominación de los contextos en que se inscriben*” y por consiguiente “*la lucha política (...) tiene que llevarse al*

<sup>57</sup> Esto se explica porque el pueblo norteamericano ha perdido la confianza en la capacidad de la política fiscal keinesiana para estimular el crecimiento; además, que se han registrado grandes déficits económicos, originados por diversas causas.

<sup>58</sup> BELL, D. *Los estados desunidos de América ( Los miedos de la clase media convierten la lucha de clases en guerras culturales)*. Revista de Occidente: n. 173 / 09 (1995) 5-24; en esa misma línea, cf. GITLIN, T. *La derecha americana manipula el sentimiento nacional*. El Mundo Diplomático, n. 1/ 11 (1995) 6-7. (versión española).

<sup>59</sup> Cf. BROOKS, P. *El miedo sin causa: malentendidos de las guerras culturales*. Revista de Occidente, n. 173/ 09 (1985) 26-34.

*corazón de las prácticas culturales, empezando por el propio lenguaje y por los dispositivos institucionales de la jerarquización cultural*"<sup>60</sup>. Ahí radica, propiamente el supuesto punto de partida del movimiento multicultural, originando paralelamente el debate del cánón y la deconstrucción de los clásicos.

Hasta este momento, el debate sobre el multiculturalismo se centra en el surgimiento de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) y de la Nueva Izquierda. Si bien es cierto, que determinadas políticas favorecieron su paso y consolidación, igualmente tendremos que admitir que está emergiendo «una nueva toma de conciencia político-moral», aunada a una serie de fenómenos u hechos sociales, característicos de la sociedad moderna<sup>61</sup>. La que se caracteriza por hallarse atravesada de un «proceso de diferenciación», manifestado en sus demandas de "*políticas de diferenciación*" - o diversidad cultural -y de *derechos*, en medio de serias contradicciones al nivel de la esfera local, regional e internacional. Nos evidencian "*la estrechez del modelo político homogéneo vigente y la necesidad de replantear numerosos conceptos políticos*"<sup>62</sup>.

Para Touraine la «descomposición del orden político» es la causa por la cual salta el debate del multiculturalismo:

*"Es porque el modelo republicano está en decadencia o en descomposición. Y lo está desde hace tiempo, desde que el universalismo sustantivo de la ley y el derecho ha sido sustituido por el racionalismo instrumental de la economía, ante todo de la producción y después del consumo o de la comunicación. Esto ha dado una importancia creciente a la internacionalización (...) de la vida económica y ha hecho que la soberanía de los Estados nacionales se haya visto rápidamente desbordada "*<sup>63</sup>.

El resultado es, por un lado, una creciente confrontación entre racionalización-globalización de la producción y de los intercambios económicos y del otro, se vincula a una diversidad cultural también creciente.

Precisamente, éste diagnóstico lleva a Touraine a distinguir entre la cuestión de las «sociedades nacionales» y la cuestión de la «sociedad multicultural». Puesto que en las primeras se busca constituir una sociedad nacional, defender un territorio, una sociedad, una cultura y un Estado. Tal fue el ideal perseguido por Estado-nación que predominó en el XIX y se asoció al de una cultura nacional - por tanto, homogénea -. Y agrega que en Occidente, se ha dado respuesta desde hace ya tiempo a la sociedad multicultural, mediante el Estado laico, denominado democracia. Ya que ésta conserva entre sus principios fundamentales el *pluralismo*, es decir, «independencia del Estado de cualquier tipo de creencia, convicción, ideología o categoría de interés» y la tolerancia unida a libertades políticas. Si nos remitimos al pensamiento clásico, podemos verificar que la sociedad civil, económica y cultural estaba subordinada a la sociedad política, que era considerada «espacio de la voluntad racional y de la regulación de los intercambios sociales por medio de la ley». Entonces la sociedad no era un conjunto de prácticas y valores culturales sino una república, constituida a través de las revoluciones americana y francesa, las cuales acentuaron el sentido republicano; esto es que «la soberanía reside en la voluntad de un príncipe o a través de la soberanía popular nacional». Él concluye que el «multicultu-

<sup>60</sup> COLOM GONZÁLEZ, F. (1995). *La teoría democrática frente a las identidades colectivas: el debate sobre el multiculturalismo*. Instituto de Filosofía, CSIC., 7-8. (Manuscrito inédito).

<sup>61</sup> TOURAINE, A. (1993<sup>2</sup>). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Ediciones Temas de hoy, 87-256.

<sup>62</sup> Cf. MARDONES, J. MA. (1995). *El multiculturalismo como factor de modernidad social*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-16. (Manuscrito inédito).

<sup>63</sup> TOURAINE, A. 1995: 16.

ralismo republicano» no ha cesado en su esfuerzo de construir un *orden único de la ley* que estuviera por encima de la *pluralidad cultural*.

Recordemos que ya Weber y la escuela de Francfort entre otros, han estudiado el problema de la racionalidad de los fines y su sustitución por la racionalidad de los medios. Cambio que durante mucho tiempo fue vivido bajo el nuevo sentido que tomó la idea nacional, como una comunidad definida histórica y culturalmente desde el punto de vista de las «comunidades de destino», - primero con la ideología alemana y luego con la rusa -, frente al modelo republicano. Sin embargo, a medida que la economía se definió como una economía de producción, defensa y exaltación de lo nacional, se extendió hacia aspectos más culturales y psicológicos. Como resultado de esto, se unieron al movimiento de las nacionalidades los movimientos de liberación de los pueblos colonizados, los de mujeres y minorías sexuales, y los de las distintas etnias. Dado que al parecer la creciente globalización económica, despierta *fuerzas y formas de identidad*, progresivamente más profundas y culturales, que sociales.

En suma, Touraine centra el origen del multiculturalismo en la disociación de economías y culturas vinculadas a la descomposición del orden político, los movimientos que partieron de la periferia al centro y vinculados al desencadenamiento del fenómeno de las grandes migraciones hacia el Norte, han propiciado la conformación del un contexto propio para su emergencia. En el nivel ideológico, el debate multiculturalista quedó representado por los liberales, que acenúan la pérdida del control político y cultural de los cambios sociales y económicos a causa de las demandas de los consumidores, el poder de los Estados o por las consecuencias de las guerras; y los comunitaristas, que intentan salvar, revivir o movilizar las identidades culturales<sup>64</sup>. Por tanto para éste autor, la novedad que nos plantea la idea de una sociedad multicultural, se podría formular mediante el interrogante:

*¿Es posible conjugar la unidad de una sociedad con la diversidad de culturas o, por el contrario, hay que admitir que la cultura y la sociedad están tan estrechamente ligadas que la unidad de una implica la de la otra y que no puede haber vida social común entre poblaciones de cultura diferente... ?<sup>65</sup>.*

Si bien, la concepción más clásica (Talcott Parsons) defendió que el conjunto de normas sociales dependía de los valores culturales, transformados, a su vez, en formas de organización y roles sociales, hay que preguntarse si es posible *separar* estos conjuntos socio-culturales. La respuesta reside en la forma de concebir la cultura y sus interrelaciones y, de ahí que, en principio:

*“El multiculturalismo sólo tiene sentido si se define como la combinación, en un territorio dado, de una unidad social y de una pluralidad cultural mediante intercambios y comunicaciones que utilizan diferentes categorías de expresión, análisis e interpretación”<sup>66</sup>.*

Hasta aquí podemos constatar que el surgimiento del multiculturalismo arranca como “política” de la Nueva Izquierda Norteamericana, a la que subyace una noción de cultura; pero por otro lado también descubrimos la trayectoria - histórica, económica, social-cultural y política que da paso a su emergencia; y a un nivel más profundo late una nueva conciencia. Pero sólo alcanzamos a vislumbrar de manera imprecisa la novedad que entraña éste fenómeno.

---

<sup>64</sup> TOURAINE, A. 1995: ídem

<sup>65</sup> TOURAINE, A. 1995: 14.

<sup>66</sup> TOURAINE, A. 1995: 16.

## 2.2. EL MULTICULTURALISMO COMO «FENÓMENO SOCIAL».

La Nueva Izquierda Norteamericana provocó una especie de «segundo giro lingüístico», al situar la crítica cultural como nuevo frente político. Esto supuso convertir la cultura en el horizonte propio de interpretación del núcleo interior correspondiente a toda realidad humana, asumiendo como claves de lectura aquellas que nos proporcionan nuestras sociedades actuales y el conjunto de problemas nuevos que nos plantean. En esta línea y prosiguiendo con nuestro enfoque sociológico, hay que destacar cuatro aspectos fundamentales:

1. El multiculturalismo como tal nos remite a una serie de «transformaciones continuas», de carácter histórico, socio-cultural, político y económico, cuyos efectos podemos verificar a nivel local, regional e internacional. Y parece que comparten una dinámica subyacente, cuyo resultado es la creciente asimetría entre las naciones originada por los desequilibrios y disparidades de las condiciones sociales, económicas y políticas. Así, se configuran nuevos tejidos de relaciones. Estos representan una oportunidad para la reflexión sobre las nuevas formas de organización y su combinación, en función de una multiplicidad de códigos.

2. Cada contexto, comunidad, sociedad avanzada o tercermundista - pues hay quienes caracterizan la multiculturalidad como fenómeno exclusivo de las sociedades del Primer Mundo, aspecto que nos parece poco justificado - vive bajo aspectos distintos, acentúa, interroga y trata de formular este problema, aunque pueden hallarse puntos de concurrencia y paralelismos<sup>67</sup>. Esto nos sugiere que, en principio, tendríamos que atender a los elementos que conforman la especificidad de cada contexto, comunidad o sociedad, tales como: sus elementos históricos particulares, tradiciones, coyunturas dinámicas, flujos de migración, localizar los grupos de movilización social - su asentamiento y articulación en la jerarquía de la estructura social y por supuesto sus marcos culturales -, la circulación de material y la producción ideológica, la acción de sus medios de comunicación etc., en tanto que estos en su conjunto, la definen en sí misma, como una sociedad receptora determinada - con gran heterogeneidad al interior de la misma- y también tienen que ver con el tipo de *dinámica de relación* establecidas con otras sociedades.

3. Tendremos que emprender necesariamente una labor de «desmitificación» de algunas de nuestras ideas dominantes. Principalmente en los tópicos referentes a la configuración étnica de los Estados y el papel que han tenido de las migraciones durante la historia del género humano; aunque también la misma noción de cultura y subculturas, su alcance, desarrollo, concreción en los distintos pueblos y personas; y muy unido a esto, la idea de la imposibilidad de afirmar, que cualquier ser humano, pueda ser concebido en sentido *acultural*. Esto por extraño que nos parezca su cultura.

Hemos profundizado ya sobre este último punto en los dos capítulos precedentes de nuestra investigación, por eso, a continuación sólo presentamos un par de observaciones relacionadas con los dos primeros aspectos:

– Desmitificar nuestra idea respecto al Estado. Hemos de recordar que desde la antigüedad la mayoría de los estados fueron *naciones-estado* o *estados multinaciones* – multiétnicos -<sup>68</sup>. Pues

<sup>67</sup> Para algunos la noción «sociedad multicultural» es simplemente una palabra utilizada para denominar la pluralidad y heterogeneidad de toda sociedad moderna, que quiere ser una sociedad abierta. Cf. COH-BENEDIT, D./ SCHMID, T. (1996). *Ciudadanos de Babel*. Madrid: Talasa, 22.

<sup>68</sup> Esto puede confirmarse si acudimos a los datos estadísticos y estudios comparativos, que relacionen la composición étnica y la organización política: (a) una primera estimación apunta a la existencia de 184 Estados independientes en el mundo, que contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5000 grupos étnicos. Muy pocos países mantienen una correspondencia entre ciudadanía-lenguaje, o pertenecen al mismo grupo étnico. Cf. KYMLICKA, W. 1996:13. Y otro estudio (b) menciona 575 categorías étnicas –el equiva-



sólo hasta el siglo XIX, emergieron mayoritariamente los *estado-nación*<sup>69</sup>. Fue precisamente cuando se promovió la ficción de una correspondencia plena de la cultura con el Estado – cultural nacional -. Sin embargo, en el siglo XX creció la complejidad del Estado. No obstante, se concluye que, la conformación del Estado-nación nunca fue el estado *normal*, ni *natural*, sino más bien algo ‘transitorio’.

– Desmitificar el discurso de las migraciones, sin dejar de reconocer las reacciones egoístas y xenófobas, dada su inherente dimensión conflictiva<sup>70</sup>. Es sumamente importante para emprender ésta tarea contar con datos reales y actualizados, así como de tipo histórico. Pues nos permitirán hacer frente razonablemente a la inquietud y el temor suscitados por una serie de diagnósticos sobre tal realidad y, sus consecuencias, no siempre bien fundados, ni muy prometedores. Esto ya se está dejando ver, especialmente en los países desarrollados, en tanto se sienten particularmente ‘amenazados’ y aseguran haber perdido toda predicción y control sobre las migraciones, en consecuencia también comienzan a aparecer algunos movimientos sociales y políticos que pretenden frenarlas bruscamente. Conviene no olvidar que también las migraciones han sido un instrumento de la estrategia geopolítica y económica, en función de los intereses de algunos de estos mismos países, que ahora se vuelven contra ella.

4. Hemos de subrayar, a un nivel metodológico, que todo fenómeno contemporáneo -entre los que sin duda se encuentra el multiculturalismo - desde el punto de vista empírico combina diversos elementos, niveles y orientaciones de acción, situados en contextos históricos, según sus estructuras sociales y un posible *entramado* de relaciones donde pueden darse la presencia o ausencia del conflicto, la solidaridad, la cohesión, sus límites, etc. Esto nos ha de llevar a poder realizar un análisis que nos permita distinguir, identificar e interpretar su significado. En ese sentido, este tipo de análisis es también algo complejo. Ya que toda teorización representa sólo una aproximación, diagnóstico y posible predicción, que nunca podrá ser cerrada o definitiva. Precisamente porque el análisis social está sometido al devenir y al cambio, y a la continua confrontación, no caben aquí las “teorías estáticas”. Tampoco podemos descartar, como Habermas subraya, el ámbito de intereses por los que se guía todo conocimiento.

Todo lo anterior nos permite reconocer simultáneamente la doble vertiente del multiculturalismo, en tanto problema de <referencia práctica> y <detonador de una revisión teórica> originada por el otro<sup>71</sup>.

En la actualidad los analistas sociales tratan algunos problemas sociales en términos de «disfunciones o crisis» así como de «cambio político». Contamos con tres líneas fundamentales para obtener un diagnóstico diferenciado: el diagnóstico conservador, el diagnóstico crítico y el

---

lente a una de la tercera parte de las existentes - y su distribución en diferentes Estados; sus resultados revelan una gran dispersión de las categorías étnicas: un buen número de estados poseen más de una; y un número considerable de ellas, está distribuido en varios Estados. Cf. LAMO DE ESPINOSA, E. 1995: 21-25.

<sup>69</sup> HABERMAS, J. 1994: 83-109. Explica que el nacionalismo desarrollado a fines del XVIII es una forma específica de identidad colectiva (cf. 89ss.) y hace coincidir la herencia cultural común de lenguaje, literatura o historia con la forma del *Estado Nacional*, y con ello, la libertad y la autodeterminación política. Así la *identidad nacional* permitió que cada nación se organice en un Estado independiente. Confirma que nunca existió un Estado con población homogénea y, además, es éste mismo el que engendra los movimientos autonomistas mediante los cuales, las minorías nacionales oprimidas luchan por sus derechos.

<sup>70</sup> Para el uso estratégico geopolítico de la migración, en distintos contextos, cf. MAGNUS ENSENSBERGER, H. (1992). *La gran migración. Treinta y tres acotaciones*. Barcelona: Anagrama, 83; MC CARTHY, K. F. *Las migraciones masivas, un desafío político*. Nueva Revista de Política, Cultura y Arte: n. 37/ 12 (1994) 55-69. Para el caso de España, puede verse el proyecto de la Confederación de Caritas Española del año 1991-1997. Boletín del Programa de Inmigrantes de Caritas Española: n. 28-29 /12 (1997) y 02 (1998), 14-27.

<sup>71</sup> PÉREZ ARGOTE, A. (1995). *Reflexiones sobre el multiculturalismo que nos viene*, en: LAMO DE ESPINOSA, E. (1995) C.E.C: 82.

diagnóstico de los NMS; estas líneas tres conforman dos tipos de teorías, las objetivas o estructurales y las subjetivas o de los actores sociales. A continuación presentamos una visión sumaria relativa a los tres tipos de diagnósticos<sup>72</sup>:

**a) Diagnóstico conservador:** representado por los científicos sociales D. Bell, P. L. Berger, M. S. Lipset, M. Novak, J. R. Neuhaus, etc., los cuales sitúan como núcleo social contradictorio de la modernidad «el subsistema u orden social de la cultura». Afirman que la sociedad moderna se orientó sobre la búsqueda de un ejercicio económico sin límites, mediante la producción y dando origen a la economía moderna capitalista. Lo cual se extendió al orden cultural transgrediendo normas y tabúes sociales. Hasta desembocar en el modernismo o postmodernidad. Originando un choque de lógicas y valores: la funcional que mantiene el supuesto de la producción capitalista y la estética expresiva, que resalta la autorrealización y el goce. Aunque ambas convivieron varios siglos antes, y presuponían la cultura; ésta última en la actualidad se revela y reclama su hegemonía.

Los intelectuales de izquierda - la nueva clase social - mantienen como tesis central, que la crisis es de índole cultural, de valores y por tanto, moral. Y en la medida en que en sus representantes pertenecen a determinadas tradiciones religiosas, la crisis se entiende también como crisis espiritual.

**b) Diagnóstico crítico:** representado por analistas explícitamente de izquierdas: J. Habermas y sus discípulos C. Offe y K. Eder, A. Touraine. También subrayan la crisis cultural de nuestro tiempo, aunque señalan como causas verdaderas el «saqueo o empobrecimiento cultural» manifestado en el predominio de una mentalidad, orientada en sentido lógico funcional que opera una separación entre valores y comportamientos; así las tradiciones culturales solidarias han sido *desechadas* junto a la propia comunicación intersubjetiva – desarraigo -. Lo que subyace es el dominio absoluto del sistema capitalista, la economía y la administración. Sin embargo, reconocen que esta sociedad también produce bienes simbólicos: un modo de percibirla y un estilo de vivir en ella, que impone la disciplina anónima de los sectores sociales dominantes.

**c) Diagnóstico de los Nuevos Movimientos Sociales:** sus teóricos se confunden con los críticos sociales: Touraine, Habermas, Offe y K. Eder, A. Melucci, J. L. Cohen, Ch. Tilly, U. Beck. Confluyen al apuntar hacia un malestar de tipo cultural, que intentan describir con más amplitud: “*El problema de la sociedad moderna es un problema de visión del mundo, de lógica o racionalidad, de motivación de fondo y valores, y de comportamiento y estilo de vida*”<sup>73</sup>. En consecuencia se da un desmembramiento de una serie de elementos, articulados a distintas líneas, entre las cuales podemos contemplar la emergencia del fenómeno multicultural.

Es importante destacar aquí que los tres diagnósticos sitúan a la *cultura* como un <factor determinante> y <el conflicto de un estilo de vida>, entrelazada al ámbito político y económico, así como el carácter de <diferenciación>.

Lamo de Espinosa al definir el multiculturalismo como **hecho social** hace hincapié en: “*la convivencia en un mismo espacio social de personas identificadas con culturas variadas – y propone como núcleo suyo- un variado conjunto de fenómenos sociales que derivan todos ellos de la (difícil) convivencia /o coexistencia de personas con distintos bagajes culturales*”<sup>74</sup>. Reafirma en su discurso la **inevitabilidad del multiculturalismo**, apoyado en la constatación empírica de que la mayoría de los países en la actualidad son *culturalmente diversos*.

<sup>72</sup> Cf. MARDONES, J. MA. (1996). *Los nuevos movimientos sociales*, en: A.A. V.V. (1996). MARDONES, J. MA. (dir.). *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 13-42.

<sup>73</sup> MARDONES, J. MA. 1996: 18.

<sup>74</sup> LAMO DE ESPINOSA, E. 1995: 14.

En resumen podemos afirmar que hay un marco internacional de la globalización y las transformaciones que comporta el mundo de las grandes corrientes de refugiados y emigrantes<sup>75</sup>; sin olvidar, el influjo de los medios de comunicación que venden la imagen del Paraíso del Primer Mundo, convirtiéndose en el horizonte promisorio y decisivo para emigrar. En consecuencia, la presencia extranjera hoy, ha dejado de ser algo *anecdótico, provisional o superficial*; y se constituye en pieza clave para el arranque de un proceso de transformación de la identidad social cuyo producto final es el incremento del factor multicultural en nuestras ciudades<sup>76</sup>. Pero es importante poder captar el marco más amplio sobre el cual se desenvuelven todos estos hechos; es decir, aquellos factores histórico-políticos que definieron grandes líneas<sup>77</sup>. Y advertir que hay una constante que recorre nuestra temática, el problema geopolítico de las *fronteras*.

### 2.3. EL MULTICULTURALISMO Y LOS «NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES».

En principio la esfera cultural ha constituido desde siempre un canal para la manifestación de la protesta social; ésta cobra formas distintas, aspectos y temáticas diversas a lo largo de la modernización. Uno de estos aspectos más notables estuvo representado por la contraposición entre «la fuerza de la tradición» y «la fuerza autónoma de la creatividad cultural», que evolucionaron a hacia la *secularización total* de la cultura. Surgen así una serie de posturas en el seno de las élites, desde las defensas de la tradición hasta las que insisten en subrayar la autonomía de los procesos culturales. Igualmente resaltó la temática que contrapuso tradicionalismo e industria cultural masiva. Frente a ella se alzó la orientación populista que enfatizó la identidad y el predominio casi totales de formas y niveles populares de la cultura en todos sus ámbitos<sup>78</sup>.

El estudio de los últimos veinte años en el área de los movimientos sociales permite una teorización bajo una perspectiva dinámica de los conflictos que suelen darse en las sociedades modernas. Uno de sus antecedentes es la misma Revolución Francesa (1789) si se interpreta como una historia de los movimientos sociales - producto y resultado de la modernidad - que impactó en las propias ciencias sociales. Posteriormente el movimiento obrero del diecinueve, las luchas de clases con el desarrollo de movimientos bolcheviques y fascistas durante las entreguerras y de ahí a lo que denominamos los movimientos estudiantiles de los sesenta o Nuevos Movimientos Sociales (NMS). En conjunto estos movimientos son no sólo *generadores de cambio social* mediante una nueva forma de acción política, sino fueron factores que determinaron la conformación de una *nueva teoría social*.

<sup>75</sup> Según el informe de ACNUR aproximadamente se han desplazado unos 50 millones en búsqueda de refugio o asilo; sin embargo, esta cantidad dista mucho del número de emigrantes europeos hacia distintos lugares de América anterior, durante y tras la Segunda Guerra Mundial.

<sup>76</sup> Cf. LUCAS, J. DE (1996). *Introducción*, en: COHN, D. / SCHMID, TH. (1993). *Los ciudadanos de Babel*. Madrid: Talasa, 5-18.

<sup>77</sup> Por ejemplo: (a) La expansión europea iniciada a principios del XVI en su doble movimiento: la absorción progresiva del otro bajo la cultura occidental y la interconexión que establece entre las diferentes culturas, pueblos y sociedades; (b) Los principios jurídico-políticos racionalistas revolucionarios liberales, que definieron el principio de ciudadanía, su acogida y derechos con independencia de su lengua, religión o etnia de procedencia, abriendo el debate de los derechos del ciudadano contra los derechos del hombre; (c) Los movimientos de descolonización entre los años cincuenta y sesenta; el modelo del desarrollo y la modernización de las nuevas sociedades; (e) El hundimiento del socialismo real (1989) y la reunificación alemana, que contribuyeron al auge de los movimientos de minorías étnicas, nacionales y religiosas.

<sup>78</sup> Cf. EISENSTADT, S. N. (1972). *Modernización y movimientos de protesta y cambio social*. Bs. As.: Amorrortu edit, 63-65.

Existen diversas interpretaciones de los NMS<sup>79</sup>. Sumariamente en la perspectiva norteamericana predominaron los enfoques de <movilización de recursos> y el de <proceso político>, bajo un marcado sesgo racionalista y estructuralista<sup>80</sup>; este contexto está muy relacionado con el tipo de políticas promovidas por la Derecha y la Izquierda norteamericana. Mientras que en Europa, coinciden con el declive del movimiento obrero, y las transformaciones fuertes que se dan en el Este; y se les conoce como <teóricos de la identidad>, ya que su reivindicación tiende a centrarse en el carácter cultural y simbólico de la identidad; asociados a los valores, los símbolos, los significados, pertenecientes a un grupo diferenciado. También acentúan el papel de los movimientos sociales como *sujeto* histórico y vinculan el nacimiento de los NMS a las transformaciones de las sociedades industriales.

*“Las nuevas formas de acción colectiva se piensa están profundamente relacionadas con cuestiones de identidad individual y colectiva, de salud y sexualidad, con metas centradas en el desarrollo personal y en el cambio en las formas de interacción. Estos aspectos adquieren al menos tanta importancia, como las reivindicaciones políticas o económicas en el caso de que su relevancia no sea mayor”*<sup>81</sup>.

La identidad, postmodernidad y sociedad civil se convierten en elementos clave para interpretar las transformaciones sociales, que en cierta medida desplazarían a las de organización y la fuerza de la ideología, en su explicación de la acción colectiva y el conflicto social. Entroncan con una temática variada, por ejemplo, con los mass media, el género, la liberación, etc.

Técnicamente el antecedente de los <Nuevos Movimientos Sociales> lo constituyen los movimientos sociales (MS), según define Raschke:

*“Es un agente colectivo movilizador, que persigue el objeto de provocar, impedir o anular un cambio social fundamental, obrando para ello con cierta continuidad, un nivel alto de integración simbólica y un nivel bajo de especificaciones de roles, y valiéndose de formas de acción y organización variable”*<sup>82</sup>.

Sus características: el pluralismo y diferenciación interna, la movilización, la identificación y construcción del otro, al que se oponen mediante niveles y contextos, cierta continuidad y un ciclo propio de vida, alto nivel de integración simbólica y sentido de pertenencia, bajo grado de especificación de roles, “un pensar y actuar de otro modo” afín a formas no convencionales, selectividad de fines para alcanzar objetivos<sup>83</sup>. Estos pueden ser divididos en:

- Movimientos con orientación de poder (*machorientierte Bewegungen*): orientados a transformar sobre todo los subsistemas político o socioeconómico, conquistando el poder estatal o logrando concesiones de parte de las autoridades.

<sup>79</sup> Para una síntesis de las interpretaciones y los enfoques teóricos de movimientos, cf: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. (1994). *Redes que dan libertad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 16-31.

<sup>80</sup> DOUG, MC. A. (1994). *Cultura y movimientos sociales*. En: *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid; Cátedra, 43-67. Este autor sostiene que la investigación de los NMS en Estados Unidos ha estado sido ajena a las dimensiones culturales o cognitivas, que considera centrales para su estudio. Y se propone, sin negar la importancia concedida a los factores políticos, económicos y organizativos, indicar el papel de los procesos culturales en la acción colectiva; desarrolla también la temática referida al «nacimiento y desarrollo de una cultura de movimiento». Con ello rescata la cultura en todas sus manifestaciones, en su incidencia y fuerza motriz para el los NMS.

<sup>81</sup> LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. (1994). *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, introd. XI. (En adelante citado: L.N.M.S.).

<sup>82</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. (1994). *Redes que dan libertad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 48.

<sup>83</sup> Cf. RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994 : 48-56.

- Movimientos con orientación cultural (*kulturorientierte Bewegungen*): orientados a transformar el individuo y sus relaciones sociales, con incidencias en la esfera política y económica.

Ambos tipos de movimientos pueden subdividirse en “submovimientos” o grandes corrientes según sus criterios de orientación política, temáticos, etc.

Por contraposición, los (NMS) “*son movimientos propios de la fase <postindustrial> en los que se combina la orientación de poder con la cultural*”<sup>84</sup>. En su primera fase predominan los movimientos ecologista y pacifista, y en la segunda fase, los movimientos feministas y alternativos. Este aspecto constituye una diferencia relevante con respecto a los MS. Además, de que el criterio para su diferenciación se relaciona con la temática predominante que se articula después en el movimiento.

Por tanto, podemos situar los NMS en las sociedades industriales avanzadas, en casi todos los países occidentales entre 1965-1970, centrados en lo que se llamó “Movimientos del 68”, incluyendo entre otros: al movimiento antiautoritario estudiantil - dentro del movimiento de protesta juvenil; a los nuevos movimientos feministas; a los movimientos urbanos; los movimientos antinucleares - vinculados a los movimientos anteriores y siguientes - a los movimientos ecologistas y pacifistas.

Es interesante apuntar la designación en plural de estos movimientos, pues en cada país se desarrollan según realidades muy diferenciadas, en función de su historia y con características propias. Los 8 rasgos fundamentales de estos movimientos serían<sup>85</sup>:

1. **Su orientación emancipatoria y antiautoritaria**; elementos que originalmente fueron parte del ideario de la izquierda, se dan ahora en el seno de pluralidad de idearios y concepciones del mundo. Según Dalton / Kùchler:

*“Existe un vínculo ideológico que une al núcleo de los movimientos (...) tiene dos rasgos principales: una característica humanística del sistema actual y la cultura dominante, en particular una preocupación profunda por las amenazas que se ciernen sobre el futuro de la especie humana; y la resolución de luchar por un mundo mejor aquí y ahora, con poco o ninguna propensión a escapar hacia algún tipo de refugio espiritual”*<sup>86</sup>.

La ideología de la Nueva Izquierda, desafía muchos de los objetivos que gozan de consenso en las sociedades occidentales, sus tácticas contrastan con las formas tradicionales.

2. **Su orientación intermedia entre los movimientos del poder y los de la cultura**; aunque con tendencia a concentrarse en la esfera sociocultural. Por su carácter antiestatalistas, se fijan los objetivos de desarrollar formas de contrapoder <de base>, como medio de transformación social, incluso, disolviendo y destruyendo el orden estatal; y por su carácter emancipatorio buscan un cambio social igualitario. La importancia de la orientación cultural será retomada más adelante, sin embargo, denotamos que sus resultados son muy variados. Así, i.e., K.W. Brandt aporta una clasificación tripartita: Movimientos de defensa, Movimientos de emancipación, Movimientos de búsqueda; Habermas la simplifica: Movimientos sociales emancipatorios u ofensivos y Movimientos sociales de resistencia o retraimiento<sup>87</sup>.

3. **Su orientación antimodernista**, ya que no comparten el proyecto de la modernidad, o lo contemplan escépticamente; por tanto, su pretensión es hacerle frente principalmente mediante vías prácticas y pragmáticas, que representen los intereses de las mayorías -a

---

<sup>84</sup> RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 55.

<sup>85</sup> Cf. RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 61-67.

<sup>86</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 62.

<sup>87</sup> Para profundizar en éste par de clasificaciones, cf. MARDONES, J. MA. 1996: 28-29.

diferencia de sus predecesores de orientación idealista -<sup>88</sup>. Por eso realizan una crítica de la civilización productivista y patriarcal, sospechando de ciertas tradiciones universalistas de la ilustración y su noción de progreso y avance tecno-científico que ponen radicalmente en entredicho. Y proponen: la desindustrialización o industrialización alternativa, procesos de descentralización y <recomunalización> de la política; asimismo cuestionan el Estado-nación como marco idóneo para esta civilización; una desinstitucionalización de la vida política-social, recuperando la sociedad civil perdida en aras del Estado del Bienestar; desprofesionalización de la actividad política; un modelo alternativo de democracia y un proceso de desdiferenciación funcional, por el que la esfera económica pudiera ser reabsorbida por otras esferas sociales, o una economía *moral*.

**4. Su composición social heterogénea**, aunque predominan el grupo de profesionales de los servicios sociales y culturales, asalariados pertenecientes a las <nuevas clases medias>. Esto le confiere unas características específicas, si tenemos en cuenta que no surgen de los márgenes sociales sino precisamente del centro y concretamente universitario, lo que hace de estos fenómenos sociales un *fenómeno racional*; significa que las causas, objetivos, movilización y acción están vinculados mediante una racionalidad estratégica-instrumental para su acción colectiva, en función de alcanzar sus objetivos, de carácter universalista, y la obtención de bienes colectivos<sup>89</sup>. Muy relacionados con este número están los dos siguientes.

**5. Sus objetivos y estrategias de acción muy diferenciados**, niegan que los problemas sociales puedan resolverse transformando un sólo factor y, por tanto, acentúan la necesidad de <enfoques globales>; intentando para conseguir sus objetivos concretos alcanzar consensos (combinando los intereses temáticos particulares) y movilizaciones amplias alrededor de sus reivindicaciones, pero preservando la autonomía de los distintos movimientos.

**6. Su estructura organizativa descentralizada y antijerárquica**, en forma de red (o conexión de redes), con un nivel bajo de institucionalización y profesionalización; desconfianza hacia la burocracia y líderes carismáticos.

**7. Su politización de la vida cotidiana y del ámbito privado**, con el intento de desarrollar formas alternativas de convivencia, producción y consumo, transformando en el proceso a los hombres y mujeres concretos integrantes de la sociedad. No aceptan la dicotomía público/ privado - propia de la teoría política liberal - ni la subordinación de la esfera socio-cultural a la político-administrativa. En ese sentido Melucci apunta: "*Ha de subrayarse la dimensión cultural, prepolítica, de estos movimientos que luchan <no sólo por la reapropiación de la estructura material de la producción sino también por el control colectivo del desarrollo socio-económico, por la reapropiación del tiempo, del espacio, y de la vida cotidiana>*"<sup>90</sup>.

Aquí hay que recalcar la relevancia de la temática de la *identidad socio-cultural*, que salta precisamente al primer plano en la sociedad postindustrial. Precisamente porque ésta «*corroe* todo vínculo social y las mismas identidades socioculturales». Raschke ha enfatizado que sólo el movimiento estudiantil de los sesenta y los NMS han situado la «*identidad cultural*» - no heredada - en creación y proceso. En el centro de las controversias políticas y junto al concepto de cultura, se logra alcanzar una amplitud ilimitada bajo el marco de este enfoque de crítica sociopolítica.

**8. Sus métodos de acción colectiva no convencionales**, es característico <su uso flexible y pragmático>, aunque pueden incorporar alguna vez ciertas convenciones. Entre sus mé-

<sup>88</sup> Éste aspecto no es novedoso, puesto que ya durante el surgimiento de la sociedad industrial hubo quienes denunciaron sus efectos destructivos; aunque tales protestas se reducían a la disidencia de algún intelectual, algunas llegaron a conformar corrientes culturales o movimientos.

<sup>89</sup> Ya hemos dicho que surgen muchas teorías para intentar explicar este tipo de comportamiento, es interesante poner de relieve que estos jóvenes que no tenían razones objetivas para reivindicar aspectos económicos, dado que ya poseían un status económico. De hecho la misma crisis económica no empieza sino hasta 1974. Suele postularse que la *crisis de la civilización*, de la cual se desarrollan los NMS, precedió a la económica.

<sup>90</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 66.

todos citamos: la desobediencia civil, la resistencia pasiva, la acción directa con fuertes elementos expresivos, o de esclarecimiento popular, las manifestaciones masivas, las cadenas humanas, los *happenings* y las dramatizaciones públicas provocadoras.

La pretendida novedad de esta <nueva cultura política> ha sido muy debatida. Si bien, puede afirmarse que ya desde el siglo XIX nacen MS de dominante cultural - los movimientos naturista y juvenil alemán - .Con los NMS adviene una nueva perspectiva, en sentido sustancial; lo que no significa que no compartan algunos rasgos con los anteriores, ni que el carácter de novedad radique únicamente en un sentimiento subjetivo de sus protagonistas, o que sólo sean nuevas las situaciones.

El marco fundamental de su novedad se sitúa en el plano de los enfrentamientos sociales asociados al orden de dominación capitalista y con aquellos problemas vinculados a la reproducción social, desde un doble nivel. El primer nivel constituido por el *mundo vital*, explorado por las sociologías del conocimiento de corte fenomenológico; éste constituye el nivel de interacción más básica y cotidiana entre las personas relacionadas entre sí y con la naturaleza. Desde ahí se percibe el mundo como mutilado y amenazado por las fuerzas de dominación y por la extensión incesante de la tecnociencia y nuevas formas de control social. Frente a ello, los NMS articulan estrategias de liberación en la vida cotidiana y revolución de las formas de vida.

El segundo nivel concierne a los grandes problemas globales <de la especie>, bajo una situación mundial que la pone en peligro. En concreto la *crisis de la civilización* desarrollada principalmente desde la segunda mitad del siglo XX, permitió alcanzar umbrales que posibilitan una amplia intervención humana. La que puede ser contemplada desde la creación de nuevas formas de vida, mediante la intervención en el genoma de especies vegetales, animales; hasta, incluso, la creación humana a través de la ingeniería genética, vinculado al desarrollo socio-tecnológico y la expansión de la energía atómica, la industria química moderna, etc. Somos, en parte conscientes de la creciente destructividad de la civilización generada por la sociedad industrial y una decreciente eficiencia global derivada de la incapacidad resolutoria del sistema político. En esa línea C. Offe señala muy atinadamente que:

*“Las tres fórmulas de racionalidad con las que se han impulsado y legitimado los procesos de modernización en los siglos XIX y XX (técnica científica, el cálculo económico del capital y la regulación jurídica) han quedado por lo menos tan desacreditadas como insuficientes, poco fiables y potencialmente irracionales, y hoy nadie pretende fundamentar la racionalidad de la acción política en estos criterios exclusivamente”*<sup>91</sup>.

Esta conciencia de los *límites civilizatorios* constituye el denominador común de los NMS, que se extiende no sólo a los límites del orden ecológico, sino a los sociales, los culturales e incluso antropológicos. Por lo cual se propone «una sociedad cualitativamente diferente» que implica una nueva formación social, un modo alternativo de vida y unas relaciones más humanas. En éste sentido, *“el interés por un territorio (físico), un espacio de actividades o “mundo de la vida”, el cuerpo, la salud e identidad sexual; la vecindad, la ciudad y el entorno físico; la herencia y la identidad cultural, étnica, nacional y lingüística; las condiciones de vida y supervivencia de la humanidad en general”*<sup>92</sup> serían las preocupaciones más relevantes de los NMS.

Los contenidos incorporados por los NMS son al mismo tiempo de una *radicalidad general y particulares*. Y son propiamente nuevos los que conciernen a la *protesta* contra <la modernización burocrática y la creciente racionalización> proponiendo alcanzar un modo de vida que aminore la destructividad ecológica y social, etc.-. Algunos añaden como novedad, la importancia concedida a la *creación de <nuevas identidades colectivas>*, consideradas como meta del

<sup>91</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 71.

<sup>92</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 74.

propio movimiento<sup>93</sup>. Otros autores prefieren acentuar la novedad de los *valores* que promueven: la *autonomía personal* y la *identidad*, y sus correlativos: la *descentralización*, el *autogobierno* o la *democracia de base*.

Entre sus *formas de acción* preferidas, según D. Rucht, se constituyen grupos y organizaciones con mayor autonomía, enfatizan la política local, tienen poco interés por participar en elecciones y, por tanto, en la representación parlamentaria; incluyen una acción administrativa y judicial y priorizan la desobediencia civil sobre la violencia, etc.<sup>94</sup>

En resumen, podemos afirmar que la novedad de los NMS puede ser leída desde diversos puntos. Su estudio nos conduce a detectar algunas de las categorías claves rescatados por el discurso del multiculturalismo, pero incluso a reconocer – junto con la Nueva Izquierda – el impulso que imprimen estos movimientos al propio multiculturalismo; y si se quiere, la «fuerza de la cultura» inscrita en algunos específicamente en algunos de ellos. Constituye una óptica para contemplar los fenómenos contemporáneos, que ya no pueden ser considerados – epistemológicamente – como un objeto empírico unitario. Porque según nos observa Melucci:

*“Combinan componentes diversos en su unidad empírica, niveles y orientaciones de acción que deben de ser distinguidos analíticamente. Sin diferenciar tales elementos, la comparación entre formas de acción que se sitúan en contextos históricos distantes entre sí responde a una confusión epistemológica”*<sup>95</sup>.

Por consiguiente, será fundamental en principio identificar hasta que punto hay aspectos que son equivalentes al multiculturalismo, su significado y el lugar que ocupan en el sistema de relaciones sociales.

### 3. «VERSIÓN FILOSÓFICA-POLÍTICA» DEL MULTICULTURALISMO.

La versión política del multiculturalismo parece ser una de las perspectivas más desarrollada por diversos autores y de gran relevancia a nivel internacional, ocupando un papel principal en la agenda política de los últimos años. Sin embargo, también hay que reconocer que trasluce la añoranza sentida por los teóricos de la postmodernidad, respecto el vacío de una ideología capaz de enfrentar los desafíos actuales; y por eso, el multiculturalismo podría ser un candidato idóneo. Por contrapartida, también nos pone frente al crudeza de los conflictos o choques culturales, predichos años atrás por A. Toynbee, que calificó como la característica más señalada de finales del siglo XX<sup>96</sup>. Y nuevamente ha sido sacada a relucir por Huntington bajo el título «El *Choque de Civilizaciones*» (*clash of cultures*)<sup>97</sup>, dado que asistimos a brotes de conflictos en distintas regiones del planeta. Un aspecto que si observamos con detenimiento está condicionado en parte por la historia, aunque también implica una problemática de carácter ético y político-jurídico. Por eso el objetivo de ésta sección es presentar algunas de las observaciones y acotaciones más importantes para esclarecer la temática del multiculturalismo, considerando como punto de partida la aportación de la polémica, bastante difundida, entre J. Habermas y C. Taylor.

<sup>93</sup> Cf. HUNT, S. / BENFORD, R. / SNOW, D. (1996). *Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos*. En: Complejidad y Teoría Social. Madrid: Academia, CIS., 221-249.

<sup>94</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 78.

<sup>95</sup> MELUCCI, A. (1994). *¿Qué hay de nuevo en los <nuevos movimientos sociales>*, en: LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. L.N.M.S.: 123-124.

<sup>96</sup> Cf. TOYNEEBE, A. (1958). *Kultur am Scheidewege*. Zürich: Editor Europ, cap. 11: «*Begegnungen zwischen Kulturen*». (Encuentro entre culturas).

<sup>97</sup> HUNTINGTON, S. P. *The Clash of Civilizations?* Journal Foreign Affairs, v. 72: n. 3 (1993) 22-135.



El aspecto central de este debate y su perspectiva política, así como su dificultad principal se articula a la estructuración o el marco de una sociedad democrática liberal:

*“En el Multiculturalismo y la “política del reconocimiento” se abordan problemas de candente actualidad para las democracias liberales derivados de la existencia, bajo un mismo orden político, de diferentes ordenes culturales, religiosos, étnicos, etc., lo cual desemboca en situaciones problemáticas y constituye el núcleo de reflexión del actual debate sobre el multiculturalismo. En concreto, el conflicto que plantea es si una sociedad democrática puede dar igual trato a todos sus miembros y a la vez reconocer identidades particulares”<sup>98</sup>.*

Lo anterior puede llevarnos a pensar exclusivamente en las sociedades pertenecientes al Primer Mundo. Pero la cuestión es que el mismo multiculturalismo y todos sus problemas, así como desafíos, se encuentran también latentes en otros contextos, si se quiere periféricos, que no han alcanzado plenamente la democracia. De hecho, algunos de estos países, se caracterizan por tener una población que ha sido definida claramente – desde tiempos ancestrales- a partir de la diversidad cultural, en sentido pleno: étnica, religiosa y cultural. Sobresale el caso de la India donde la coexistencia de esta diversidad ha sido una constante en su historia y no parece que en sí misma, haya sido motivo de conflicto sino hasta la llegada de la denominada globalización económica<sup>99</sup>. Lo que nos permite sospechar sobre los orígenes del conflicto multicultural y sus dificultades. Y afirmar que éste problema se sitúa no sólo en la convivencia de la diversidad o el pluralismo en una sociedad democrática liberal sino que también se ve afectado por una serie de factores al margen.

W. Kymlicka, haciéndose eco de esta cuestión sostiene que la confusión implicada por el término *multicultural*, no permite distinguir entre: una «sociedad multinacional», es decir, aquellas que contienen en su seno diversas subunidades con conciencia de nación; y la «poliétnica», integrada por aquellos estados en los que conviven gentes de diversas etnias y culturas; siendo éstas las dos *formas principales* del pluralismo cultural de las democracias liberales, y por lo tanto, serían términos nuevos a introducir en dicho discurso. Además, él distingue tres grupos culturales<sup>100</sup>:

- Los grupos tradicionalmente desfavorecidos – mujeres, discapacitados, homosexuales-. Él considera que estos casos no representan realmente culturas diferentes, ni exigen para ser reconocidos un estatuto diferente. Más bien, piden gozar de los *mismos derechos que los varones ‘capacitados’ y heterosexuales*. Pero manteniendo el respeto a sus rasgos diferenciales. Desde el ámbito constitucional, suelen pedir cuotas de representación – derechos- u otros mecanismos similares, pero provisionalmente; es decir, hasta que la sociedad los haya reconocido como tales.
- Los grupos de minorías nacionales. Estos exigen derechos de autogobierno, transferencia de poder. La dificultad aquí radica en hallar los mecanismos políticos para articular el Estado a satisfacción de los diferentes grupos – Estado de autonomía, Federalismo Simétrico, Federalismo Asimétrico o Confederación de Naciones.
- Los grupos culturalmente diversos que reclaman derechos colectivos y piden explícitamente el apoyo público para satisfacerlos, i.e., una educación bilingüe, excención para

<sup>98</sup> CORTINA, A. (1997). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, conferencia del 4/ 01/ 97, 1. Madrid: Ediciones Encuentro/ Fundación Argentaria. Posteriormente recogida en (1998). *Topografías de la Modernidad*. Madrid: Ediciones Encuentro/ Fundación Argentaria, 34-53.

<sup>99</sup> SHARMA, S. P. *The cultural costs of a globalized economy for India*. *Dialectical Anthropology*, v. 1.: 21/ 09 (1996) 219-316.

<sup>100</sup> Cf. KYMLICKA, W. 1996: 46-55; y su obra: - (1993). *Community*. In: *A companion to Contemporary Political Philosophy*. GOODIN, R. E. / PETIT, P. (eds.) USA: Blackwell Companions to Philosophy, 366-378.

las diferencias religiosas, colaboración económica para la creación de escuelas que eduquen en la propia cultura, etc.

Kymlicka considera que únicamente los dos últimos grupos culturales corresponderían en sentido estricto a la óptica del multiculturalismo, dado que ambos están se adecuan respectivamente, a los citados estados multinacionales y poliétnicos. Aunque otros autores asuman en esa perspectiva el tema de los nacionalismos y su articulación.

A mayor abundancia éste autor, recalca que la ambigüedad de la categoría del multiculturalismo hizo que el gobierno canadiense recibiera serias críticas, cuando intentó describir su política del «multiculturalismo» (1970). La que fue proyectada con el objetivo de fomentar la *polietnicidad* y la *no asimilación* de inmigrantes. Por otra parte, también hace hincapié en la conexión de la categoría de multiculturalismo y la compleja noción de cultura, afirmando:

*“Utilizo «cultura» como sinónimo de «nación» o «pueblo»; es decir como una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas. Por tanto, un Estado es multicultural bien si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (Estado multinacional), bien si éstos han emigrado de diversas naciones (un Estado poliétnico) siempre y cuando ello suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política”* <sup>101</sup>.

Lo que se pone de relieve aquí, es que la cultura es «la expresión de la pertenencia a una comunidad o grupo»; un *bien* básico, que es compatible con el liberalismo en la medida en que permite proteger jurídicamente éstas condiciones mediante la promulgación de «derechos culturales diferenciados». Sin embargo, este planteamiento divide y enfrenta a minorías y mayorías, y no calibraría los conflictos que se derivan de temas como son: los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, el curriculum educativo, las reivindicaciones territoriales, las políticas de inmigración y naturalización e incluso aspectos de tipo simbólico nacional - los himnos, festividades, etc.-. Por eso, éste autor mantiene que el desafío fundamental de las *democracias actuales* es hallar *respuestas moralmente defendibles y políticas viables*.

No obstante, el multiculturalismo o pluralismo cultural, también puede ser contemplado como: *“Aquel conjunto de medidas políticas y jurídicas dirigidas a la aceptación y fomento de la diversidad y la diferencia dentro de un marco unificador no impositivo”* <sup>102</sup>. En ese sentido opera como un contrapeso frente a la tendencia uniformizante de la globalización; y hay que poner de relieve que la búsqueda de un pluralismo auténtico por parte del Estado y la promoción del diálogo entre los diversos grupos, constituye precisamente la mejor garantía para los grupos minoritarios, cuyo problema más serio es «la persistente desigualdad en el acceso a los bienes materiales». Por tanto, es posible afirmar que siempre será un indicador clave poder remitirnos a las referencias explícitas de las políticas aplicadas a las minorías.

Por último, el multiculturalismo es también «el lenguaje político moderno de la identidad», que formula una crítica moral para denunciar las deficiencias e incapacidades del liberalismo. En ese sentido, puede ser estudiado a partir de su registro normativo, con el fin de resaltar los criterios de reconocimiento colectivo que subyacen a su idea de *comunidad política*. El nacimiento de éste lenguaje se inscribe en el marco de las concepciones organicistas que alimentaron la reacción conservadora frente a la revolución francesa. Únicamente se adelantó unas déca-

<sup>101</sup> KYMLIKA, W. 1996: 36.

<sup>102</sup> Cf. VELASCO, J. C. (1996). *Derecho de las minorías: de la política de la diferencia a la democracia deliberativa*. Instituto de Filosofía, CSIC, 13. (Manuscrito inédito).

das a los inicios del marxismo, en cuya escatología social las *formas de identidad colectiva*, que no se vincularon directamente a las relaciones de producción, tuvieron muy poca incidencia<sup>103</sup>.

### 3.1. EL DEBATE «HABERMAS-TAYLOR».

Una de las perspectivas de la ‘versión’ política del reconocimiento se encuentra expuesta en el debate entre J. Habermas y C. Taylor, representantes de dos tendencias que buscan dar con el sentido del mismo. Sus posturas han suscitado críticas diversas y el alineamiento de diversos autores en torno a su discurso.

Habermas en *«El discurso sobre la modernidad»*<sup>104</sup>, comienza apuntando que lo que siempre se ha debatido en la modernidad, bajo distintos rótulos, es el tema de la parálisis de las fuerzas de cohesión social; la privatización y el desgarramiento; considerados como deformaciones resultantes de la práctica cotidiana unilateral de la razón - aspectos que también han sido puestos de relevancia, de alguna manera por Hegel, Marx, Weber, Tönnies-. Contra dicha parálisis, se evocó la alternativa al recurso de un poder equivalente al poder unificador de la religión.

De ahí que, el movimiento comunitarista arranca de la suposición de que una sociedad basada únicamente en la garantía de los derechos fundamentales individuales – liberales, sociales y democráticos – es incapaz de generar ese «poder unificador de la religión»; y sea necesaria la existencia de una *concepción compartida del bien*; que pudiera ser vinculante y unificadora, y hallarse situada por encima de todo derecho individual. Se trata de poseer un núcleo desde donde se definieran los límites y pretensiones legítimas de tales derechos. Por contrapartida, las posturas liberales son aquellas basadas en las siguientes suposiciones: primero, que los derechos fundamentales liberales y democráticos guardan por sí mismos una relación *interna* con una determinada concepción del «bien común», al menos potencialmente creadora de solidaridad; segundo, en las sociedades modernas *ninguna* concepción del bien – dado su creciente pluralismo – que vaya más allá de esos derechos individuales, puede ser convertida en la base de «unión social» vinculante para *todos* sus miembros<sup>105</sup>.

Así la discusión general se centra, en que los primeros admiten que únicamente en el contexto de formas de vida comunitaria - como condición y presupuesto que ha sido olvidado- “*pueden los derechos liberales cobrar un sentido no-destructivo*” y, por tanto, ser legítimos. Por el contrario, los segundos, insisten en que los derechos fundamentales, se han de *anteponer* - puesto que constituyen el núcleo normativo- a todas las formas de autodeterminación comunal, tradiciones e identidades particulares de tipo étnico o religioso.

Aunque hay posturas intermedias, i.e., Wellmer es de los autores que afirman que se puede dar una conjunción de ambas posturas, dado que el debate se circunscribe al interior de las sociedades liberales, y que pueden ser asumidas las reivindicaciones del comunitarismo. Objetivamente lo que tenemos delante es la revisión de los supuestos básicos en los en los que se asienta la concepción liberal de la sociedad: el principio de la neutralidad ética del derecho y el Estado; la tesis de la prioridad de la justicia sobre la vida buena; el concepto de sujeto liberal;

<sup>103</sup> Cf. COLOM, F.: 1998: 51-57. Para profundizar en ésta tesis sobre el multiculturalismo, pero además en otros de los «lenguajes políticos de la modernidad»: el liberalismo, el republicanismo, el marxismo y el conservadurismo, pp. 51-116.

<sup>104</sup> HABERMAS, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 462.

<sup>105</sup> Cf. WELLMER, A. (1996). *Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre “liberales” y “comunitaristas”*, en: *Finales de Partida: La modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra, 79-80.

así como el principio de integración social, en un espacio de juego, que permita el ejercicio de las capacidades y libertades de los individuos.

En fin el multiculturalismo es una temática puntillosa y en torno a ella se abre un abanico de posturas variadas, cuyas soluciones no resultan sencillas<sup>106</sup>. En general la mayoría de los autores para responder a este problema suelen tomar como punto de referencia la distinción realizada por Walzer, fundada en el principio universal que consigna: «Tratar a todos como seres libres e iguales» y representada mediante dos versiones<sup>107</sup>:

- Liberalismo 1: Asume que el principio arriba mencionado significa prescindir de las diversas concepciones de vida buena para la organización de la vida pública, apoyando así la neutralidad política.
- Liberalismo 2: Asume que aquél principio exige de las instituciones públicas promover los valores culturales particulares, pero siempre bajo el respeto de unas determinadas condiciones. Supone entonces que el Estado debe intervenir reconociendo los derechos a los distintos grupos con el fin de lograr su supervivencia y la posible transmisión de su cultura a las generaciones venideras.

Una vez hechas las observaciones anteriores, y antes de profundizar un poco en las posturas de Habermas y Taylor, podemos señalar el punto de discusión central entre ambos. Éste se refiere a la discusión en torno a «la justificación normativa de los derechos especiales». Y exponer los referentes de los que parten, entre los que podríamos distinguir los siguientes aspectos:

**a) La perspectiva política:** Habermas como exponente del debate parte de un liberalismo afín al cosmopolitismo mientras que Taylor parte del un nacionalismo<sup>108</sup>. De ahí que la propuesta de ambos autores, en sentido estricto sea “incomensurable”. Máxime si tenemos en cuenta que sus concepciones de sociedad política y su horizonte de lo que es la política, marchan en direcciones opuestas, lo que hace difícil un encuentro.

A mayor abundancia, en el **liberalismo**, la función del Estado queda **confinada** a la protección y defensa de los derechos y libertades de los individuos, para que estos en un orden espontáneo se desarrollen de la manera más propicia; y se asocien **contingentemente** a un territorio, cuya extensión y características son producto de fenómenos históricos circunstanciales. Esto significaría que los rasgos culturales y territoriales de la comunidad política son anteriores a la construcción de la comunidad civil - aunque hay que admitir que históricamente ambos han llegado a conciliarse y han buscado puntos de contacto -. En este sentido el Estado sólo posee la expresividad concedida a los individuos y de ahí, que le corresponda una pretendida **neutralidad** con respecto al orden cultural. A lo sumo, podría mantenerse una identidad política, en cuanto que el ciudadano pertenece a una sociedad política.

Por tanto, en este contexto la **tarea del gobierno está limitada**, controlada y destinada a la protección del único sujeto de derechos que es el individuo; aunque sea mediada por instrumentos políticos como son las declaraciones de derechos, las constituciones, las instituciones,

<sup>106</sup> Pueden verse los distintos tratamientos de esta problemática según: Wolf, Rockefeller, Walzer, en TAYLOR, C. (1993). “El multiculturalismo y la “ política del reconocimiento ””, GUTMANN, A. (ed.). México: FCE, 139.

<sup>107</sup> Cf. WALZER, M. (1993). «Comentario» a Charles Taylor, en: GUTMANN, A. (ed). 1993: 139ss.

<sup>108</sup> Cf. BOLADERAS, M. (1996). *Las críticas a Habermas*, en: *Comunicación, Ética y Política*, Madrid: Tecnos, 150-188; RIVERO RODRÍGUEZ, Á. (1996). *La crítica liberal al Multiculturalismo*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-13. (Manuscrito inédito).

etc. Y su mecanismo de legitimación radica básicamente en el **consenso** - tácito o expreso-, con lo cual queda vinculado a la democracia.

En cambio, en el caso del **nacionalismo** la finalidad del Estado es ser **expresión esencial** de una comunidad nacional, puesto que este “sentimiento o ideología” está sostenido en el principio de que «todo Estado ha de estar fundado en una nación y toda nación ha de constituirse en un Estado». El resultado es que la identidad nacional depende de la acción política, incluso llegan a fundirse, conformando algo homogéneo, compacto, no sujeto a elección ni arbitrio. Aquí la noción de identidad nacional es mucho más amplia que la nacionalidad - integridad territorial, lengua común, las costumbres y la cultura -esenciales a la idea de nación - ya que supone la conciencia de todos estos rasgos, considerados como determinantes de derechos y lealtades diferenciadas. El nacionalismo concibe, pues, un macro-sujeto político, en concreto la nación, cuyas manifestaciones, supervivencia y desarrollo constituyen el objetivo básico de la vida política, al que se han de plegar las voluntades particulares. De ahí su conexión con el republicanismo, y, por tanto, con una determinada concepción de democracia, cuya base de legitimación es la identidad colectiva construida mediante modelos narrativos, historias o símbolos.

**b) El contexto social e intereses a los que responden ambos autores también es claramente divergente.** Habermas se encuentra centrado en el caso de las comunidades emigrantes crecientemente numerosas en Europa - minorías dispersas - y el emergente pluralismo cultural, que incide en otros problemas. Además, mantiene una actitud crítica con respecto a la regulación restrictiva del asilo en Alemania y a la legislación de la inmigración, que sólo reclama el reconocimiento de su particularidad cultural y no la autogestión política.

Taylor, en cambio, se centra en la problemática de Quebec, reivindicando el autogobierno para garantizar la subsistencia de la cultura francófona y su comunidad respectiva que garantice la lucha por la preservación de la misma - minoría etnoterritorial -. Además, con la intención de proponer ciertas bases para una filosofía moral articulada en su propuesta comunitaria.

**c) Las fuentes de ambos autores:** Habermas entronca con el cosmopolitismo –universalismo -, que se remonta a los estoicos, fundado en el ideal del “Estado mundial” – cosmópolis - al que pertenece necesariamente todo ser humano racional. En un Estado así, se pretende totalizar sus acciones por encima de sus condiciones y circunstancias particulares<sup>109</sup>. Taylor trata de aportar también una perspectiva histórica-filosófica y para esto recurre a una selección de autores clásicos y modernos - de la tradición romántica: Agustín, Rousseau, Herder y Hegel.

**d) El marco jurídico-político común a ambos autores es el liberalismo:** lo que hace más interesante la cuestión, ya que Taylor, se considera a sí mismo como liberal, pero no cualquier liberalismo, sino del que designa como Liberalismo II. En este sentido, ambos ofrecen la ocasión de repensar la teoría liberal desde distintas premisas - metodológicas, epistemológicas, antropológicas, metafísicas, etc.- como paso previo al establecimiento de conclusiones ético-políticas con las que enfrentar los grandes desafíos del mundo modern.

---

<sup>109)</sup> Téngase en cuenta que en sus orígenes el cosmopolitismo se enfrentó a la filosofía griega y su tradicional distinción entre griegos y bárbaros, como un «dictado de la naturaleza» y que implicaba una superioridad racial y lingüística. Los estoicos, siglos III-IV a.C. rompen con esta división al afirmar que «todo el mundo comparte una misma razón y un mismo logos»; por tanto, el ciudadano estoico pertenece a una comunidad mayor, la de todos los hombres, el cosmos o el mundo entero. Esta idea del «gran cuerpo político» fue rescatada por la modernidad; con Kant que se planteó la forma que habría de tener un *gobierno mundial* como garante de la paz perpetua –fueron ya los primeros visos de la globalización-.

En suma, puede decirse que ambos autores<sup>110</sup> mantienen en común la exigencia del reconocimiento derivado de la dignidad humana y admiten que ésta apunta a la protección de los derechos de los individuos como seres humanos y al reconocimiento de los intereses como miembros integrantes de grupos humanos específicos. Su divergencia fundamental radica en la defensa de una política del reconocimiento igualitario (Habermas) frente a una política del reconocimiento de las culturas minoritarias (Taylor). Es importante observar desde aquí que Taylor no afirma categóricamente que todas y cada una de las culturas deban ser mantenidas con el total de sus aportaciones, más bien, sólo lo sugiere “*es razonable suponer su aportación o... sería una arrogancia suprema negarla*”<sup>111</sup>, deja así ver que distingue entre ellas, lo respetable, lo que merece protección y lo indeseable.

**d) La noción de identidad:** Habermas se remite a una identidad creada por socialización<sup>112</sup>, articulada en los “mundos de vida”. Taylor se apoya más en una identidad dialógica, fundada en una reconstrucción histórica-fenomenológica<sup>113</sup>. Así, mientras en el liberalismo encontraremos a lo sumo una referencia a la identidad política, en el nacionalismo ésta se funde con la identidad cultural.

### 3.1.1. La concepción del «habermasiana» del multiculturalismo.

Uno de los desarrollos más articulados y consistentes que hace Habermas respecto al multiculturalismo, es la réplica presentada a propósito del libro publicado por Taylor: «*El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*». Su crítica se desarrolla simultáneamente desde un triple nivel y establece ciertos contornos del multiculturalismo. Pero además su reflexión se enclava en el marco de la construcción europea y el futuro a enfrentar.

El desarrollo realizado por Habermas es amplio y se encuentra diseminado en varias de sus obras. Aquí nos limitaremos a destacar los *interrogantes* que plantea el multiculturalismo y su perspectiva bajo el «paradigma procedimental de derecho» en su versión *participativa*, así como su incidencia en los estados europeos, a través de su propuesta del «Patriotismo Constitucional»<sup>114</sup>.

Habermas parte de un **diagnóstico de la sociedad actual**<sup>115</sup>, transida de una serie de movimientos sociales y de luchas políticas por el reconocimiento. Apunta hacia una distinción entre fenómenos emparentados que no han de ser confundidos entre sí, tal es el caso del: “*feminismo, multiculturalismo, nacionalismo y la lucha contra la herencia eurocéntrica*”<sup>116</sup>. Su vinculación radica en que todos ellos forman un frente común de resistencia contra la opresión, la marginalización, el despre-

<sup>110</sup> Cf. VELASCO A, J. C. 1996: 15.

<sup>111</sup> Cf. TAYLOR, C. 1993: 106.

<sup>112</sup> HABERMAS, J. 1994: 83-121. Éste autor subraya que a las sociedades occidentales después de Auschwitz les ha quedado vedado el recurso a la formación de una identidad a partir de la historia nacional y nos remite al proceso concreto de Alemania. En donde se dotó de un sentido a ciertos colectivos para que orientaran su acción, creando un tipo de mentalidad de afirmación y autoafirmación, vinculado a la idea de supremacía racial y en la defensa pseudocientífica del enemigo interno y el externo. Así fue posible el exterminio en gran escala, imposibilitando a sus ciudadanos el interrogar sobre la autoridad de sus tradiciones y, liberando un egoísmo nacional. Por eso postula la identidad *postnacional* que mantiene como punto de integración: la universalización de la democracia y los derechos humanos. (Patriotismo de la Constitución).

<sup>113</sup> TAYLOR, C. (1989). *Sources of the self*. Cambridge: Harvard University Press, 601.

<sup>114</sup> Para profundizar esa noción cf. HABERMAS, J. (1997). *Más allá del Estado nacional*. Madrid: Trotta, 185.

<sup>115</sup> HABERMAS, J. *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. (tr. Shierry Weber Nicholson), in: TAYLOR, C. (1994). *Multiculturalism*, edited and introduced by Gutmann, A. Princetown, New Jersey: Princetown University Press, 116-120. (La versión castellana no incluye la réplica de Habermas).

<sup>116</sup> HABERMAS, J. 1994: 116.

cio y de ahí, arranca su lucha por el reconocimiento de sus identidades colectivas. Esto puede darse bajo el contexto de una cultura dominante o el de la comunidad de los pueblos.

Aunque entran también en juego las desigualdades sociales, económicas y las dependencias políticas, considera que el punto neurálgico radica en que son «movimientos de emancipación» y definen sus metas políticas colectivas por la vía cultural. Por eso, la perspectiva que nos presentan es tan heterogénea y fragmentaria, que exige establecer sus distinciones para evitar la confusión en nuestra investigación, a la par que abstraer un posible común denominador.

Ese marco de referencia le sirve a Habermas para situar con precisión el caso de Quebec, y darle la amplitud y el lugar que le corresponde - contra la pretendida universalización que le atribuye Taylor - y su intento de proponerlo como paradigma del multiculturalismo. Asimismo le permite explicitar distintos niveles de análisis: el debate sobre el *Political Correctness*, los discursos filosóficos y la pregunta por el derecho o derechos de las minorías -a los que también alude Taylor<sup>117</sup>-. Todo ello para confirmar que *no* todas las luchas por el reconocimiento son iguales, y ni siquiera tienen la misma forma y contenidos, en consecuencia debería detallarse aquello que es fundamental para cada caso. Sin perder de vista el marco más amplio al que se articulan, que es la sociedad moderna, caracterizada por constantes cambios y transformaciones; lo que implica que sus contextos son cambiantes, en función de sus nuevas necesidades y los diferentes intereses coyunturales, que se desprenden como resultado principal de los contactos interculturales, provocados por los fenómenos migratorios en Europa.

Podemos afirmar que los interrogantes que el multiculturalismo plantea a Liberalismo, cristalizan en la crítica comunitarista de Taylor. Habermas explicita su recepción de aquella y sus puntos críticos, que a continuación presentamos a modo de sumario:

- Si se tiene en cuenta la perspectiva ya esbozada acerca las sociedades multiculturales, hasta qué punto una teoría individualista del derecho, que por principio pretende ser neutral, es capaz de abrirse - o permanece ciega - a los nuevos contextos; y puede asumir y responder, hacer compatibles, las luchas por los derechos legítimos de aquellos actores colectivos, que no se sienten respetados en su dignidad o más bien, será preciso introducir «derechos comunitarios» para tutelar las diferencias. Esto le lleva a preguntarse si es adecuado interpretar la neutralidad del sistema liberal del derecho como ausencia de todo discurso ético-político.
- En conexión con lo anterior, y bajo esa perspectiva que interroga al derecho, Habermas teme que al preservar ciertas «formas de vida» y salvaguardar las «identidades colectivas», esto podría ocasionar un conflicto entre las libertades subjetivas. Por eso se interroga por los riesgos que implicaría introducir, en concreto tales derechos «étnicos», en un sistema jurídico basado en el principio de responsabilidad individual - según él entiende que es la intención de la propuesta de Taylor -.
- Finalmente, dado el contexto señalado, es inevitable llegar a preguntarse por el tipo de integración que pudiera llegar a ser establecida. La que debiera permitir compaginar el respeto de las «identidades colectivas» y su *cohesión* a un «Estado de Derecho».

Habermas considera que la conformación de una Teoría Moderna del Derecho, implica la existencia de *nociones centrales inscritas en la tradición liberal y sus respectivos presupuestos*, articuladas a una estructura básica y según un procedimiento, que se concreta en un *camino democrático* para realizar el sistema de derechos. Planteados estos términos, concluye en principio

---

<sup>117</sup> HABERMAS, J. 1994: 120.

que, el modelo del Liberalismo II de Taylor no sólo ataca los principios liberales en sí mismos, sino que, cuestiona el núcleo individualista de la autocomprensión moderna de la libertad<sup>118</sup>.

Por eso Habermas subraya que el marco específico de comprensión desde donde se ha de dar respuesta coherente a los interrogantes planteados es a partir de una «Teoría Procedimental y Comunicativa del Derecho», cuyas categorías son: la Constitución, los ciudadanos, la asociación, la libertad, la igualdad, los derechos fundamentales, el Estado, la identidad, la persona jurídica y el derecho subjetivo, el derecho positivo, las normas<sup>119</sup>.

A continuación presentamos el desarrollo de la réplica que realiza Habermas a Taylor, a partir de tres puntos principales; subyace a estos cuál es su concepción de la Teoría del Derecho Procedimental y Comunicativo, donde realiza una discriminación gradual de varios aspectos.

### *1. Sobre la Teoría del Estado de Democrático de Derecho.*

El moderno Estado de Derecho se apoya en la Constitución entendida como «proyecto histórico» que los ciudadanos prosiguen de nuevo en cada generación. Ésta retoma la idea del derecho racional por el cual los ciudadanos se agrupan a partir de su propia decisión en una comunidad de asociados jurídicos, libres e iguales. Y a ella le corresponde poner en vigencia aquellos derechos que los ciudadanos deben concederse recíprocamente, cuando ellos quieran regular su vida en común, legítimamente, con los medios del derecho positivo. Así quedan presupuestos los conceptos de derecho subjetivo y la persona jurídica individual como titular de derechos.

Ahora bien, el ejercicio de poder político en el Estado de Derecho está doblemente codificado: *“debe poder entenderse a la vez como realización de un sistema de derecho la elaboración institucional de los problemas planteados y la mediación procedimentalmente regulada de los intereses correspondientes”*<sup>120</sup>. Por eso resulta fundamental distinguir **tres planos**:

- a) **El plano político**, que constituye el marco donde los actores colectivos discuten frente a frente acerca de los fines colectivos y la distribución de bienes colectivos.
- b) **El plano moral**, donde se asientan las normas morales que regulan las interacciones posibles entre sujetos capaces de lenguaje y acción.
- c) **El plano jurídico**, que tiene por objetivo tratar directamente de los derechos individuales exigibles judicialmente. Y parte de que «las normas de derecho» se refieren a «contextos de interacción de una sociedad concreta», y es en este espacio determinado al que se extiende su alcance; esto es, a un colectivo de miembros de un Estado socialmente delimitado, en cuyo interior se producen decisiones políticas, y constituye el ámbito donde pueden tener validez. Pero igualmente, es a través de ellas, como la sociedad organizada en el Estado puede actuar sobre sí misma, articulando programas colectivos obligatorios.

Un primer aspecto relevante para destacar desde aquí, es que ni el plano político o el moral pueden disolver, ni destruir el jurídico.

**La estructura básica** que las sociedades complejas utilizan para tomar las decisiones políticas y hacerlas efectivas es una forma de regulación a través del derecho positivo, que entraña una estructura artificial y sus predicciones normativas. Ésta podría ser caracterizada como<sup>121</sup>:

<sup>118</sup> HABERMAS, J. 1994: 109.

<sup>119</sup> Para profundizar en la temática del Derecho y el Estado democrático desde la perspectiva de la teoría del discurso en Habermas. Cf. HABERMAS, J. 1998: 469-532.

<sup>120</sup> HABERMAS, J. 1994 : 107-108.

<sup>121</sup> Cf. HABERMAS, J. 1994: 122.



- **Formal**, basada en la premisa de «lo que no está expresamente prohibido, está permitido».
- **Individualista**, porque hace de la persona particular la titular de los derechos subjetivos.
- **Positiva**, pues se asienta en decisiones - susceptibles de ser cambiadas- de un legislador político.
- **Procedimental estatuida**, es decir, que está legitimada mediante un proceso democrático.

Por eso el *derecho positivo* exige solamente un comportamiento legal, pero legítimo. La motivación de la obediencia a la ley se deja a cada quien. Sin embargo, es creado para que sus destinatarios puedan seguirlo por respeto a la ley.

La *legitimidad* se da cuando se cumplan dos condiciones: la primera, asegurar en forma simétrica la autonomía de los ciudadanos, que se comprenden así mismos también como autores; y la segunda, éstos son libres sólo como partícipes en los procesos legislativos, regulados de tal manera que se producen formas de comunicación que permiten suponer a todos, con respecto a las regulaciones acordadas, que han obtenido un consentimiento universal y motivado racionalmente.

Hasta aquí es claro que el itinerario, viene dado por una concepción procedimental de derecho, según la cual el proceso democrático debe asegurar simultáneamente la *autonomía pública* y la *privada*. Para lo cual exige la articulación y fundamentación de un discurso sobre aspectos relevantes que han de ser discutidos en un espacio público, jurídicamente institucionalizado, de manera que exija los derechos fundamentales sin los cuales no puede haber un derecho legítimo en general; esto es, el derecho a iguales libertades subjetivas de acción, que presuponen la completa protección individual a través del Derecho.

Sobre la «vertiente ética» del liberalismo, Habermas nos indica que podemos verificar a través de la historia sus conquistas políticas, así como los de la socialdemocracia. De ellas surgieron los movimientos de emancipación de la burguesía y del proletariado europeo. Asimismo, si consideramos el campo de las necesidades, la teoría del Derecho ha incorporado un renglón sobre la distribución de “bienes básicos” ya sea individualmente - dinero, tiempo libre, servicios - o de aquellos utilizados de forma individual - infraestructura de transportes, salud, educación -. De ahí que, según él, no proceda el reclamo de los comunitaristas, en cuanto a su “ceguera” del sistema liberal. Porque además, la concepción liberal subraya que lo que se ha de *garantizar es un orden jurídico éticamente neutral*.

En conexión con esto último, hemos insistido que **hay una complementariedad externa e interna entre autonomía pública y privada**; por lo que no podemos limitar una y hacer desaparecer la otra, sin hacer tambalear el paradigma del Derecho Liberal - en la línea de Locke y el del Estado social de horizontes limitados-. En este sentido, se mantiene que los sujetos - derecho privado- no pueden obtener el disfrute de las libertades subjetivas, a no ser que ellos mismos alcancen, mediante el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana, la claridad sobre los intereses justos y los criterios, y lleguen a un acuerdo sobre aquellos aspectos relevantes; subyace a esta última idea, la concepción de que «cosas iguales han de ser igualmente tratadas» en correspondencia con «las cosas diferentes han de ser tratadas de manera diferente»<sup>122</sup>. Se establece así, la *concepción procedimental de derecho*, que por un lado asegura la autonomías pública y privada, y por otro garantiza adecuadamente la vida de los individuos, según la articulación y

---

<sup>122</sup> Cf. HABERMAS, J. 1994: 113.

fundación que ellos mismos hagan en la discusión pública – principio de activación de la ciudadanía -. Ésta es la única manera que pueden garantizarse *los mismos derechos*.

Aquí se hace evidente la conexión interna entre el Estado de Derecho y la Democracia, apoyada en su Concepción Procedimental del Derecho y su versión participativa. Y desde ésta perspectiva desaparece la “ceguera” atribuida al sistema liberal, cuando se asigna a los titulares de derecho una *identidad intersubjetivamente constituida* - esto es por socialización -. Entonces lo que se requiere es una <política de reconocimiento> “correctamente entendida”, y por tanto, que proteja la identidad del individuo pero desde su *contexto de vida* en el cual se forma.

De ello se desprende que no se requiere añadir otro modelo que corrija el corte individualista del sistema de derechos - como proponen Taylor, Walzer, Kymlicka- sino sólo que *sea efectivamente realizado*. En relación a este punto Habermas destaca que el camino a seguir, es precisamente la trayectoria que ha seguido la lucha del feminismo, al ir imponiendo paulatinamente sus metas jurídico-políticas frente a las resistencias. No se trata, pues, de una nivelación abstracta de diferencias, ni tampoco de que sean tratadas indistintamente las diferencias culturales de las sociales. Sino de percibir el <contexto siempre mayor>, donde se puede realizar y garantizar un sistema de derechos en clave democrática. Por eso él entiende que los retos planteados directamente por el multiculturalismo van en la línea de la cuestión sobre la «**neutralidad ética** del orden jurídico y de la **política**»<sup>123</sup>.

Con respecto a esta *neutralidad ética del orden jurídico*, Habermas parte de una distinción entre ética y moral. La ética es entendida como “saber” que se refiere a las concepciones de lo bueno o a las formas de vida no erradas y cuyo juicio imparcial se mide sobre la base de hiperbienes, en la autocomprensión, y sobre aquello que, según nuestra perspectiva dirigida hacia la totalidad: «es bueno para todos». Esto último, hace referencia a la relación entre la primera persona y su identidad. En cambio el papel de la moral, es juzgar si algo «es bueno para todos de igual forma».

En relación a la *neutralidad de la política*, él apunta que en la interpretación comunitarista de la *neutralidad* del Derecho, mediante el esquema de Liberalismo 1 y Liberalismo 2, las cuestiones éticas son tratadas como si tuvieran que mantenerse *fuera de, o, excluidas* de la discusión sometidas a una especie de “reglas de amordazamiento”. Y mantiene, que la Teoría del Derecho afirma la prioridad absoluta de los derechos frente a fines colectivos o identidades - siguiendo a Dworkin -. En ese sentido, los derechos sólo podrían ser superados, si los fines colectivos o identidades fueran fundamentados a la luz de los derechos prioritarios. A esto se suma la idea de que «el mismo orden de derecho no es sólo *reflejo del contenido universal* de los derechos humanos, sino también la expresión de una *forma de vida particular*».

Por eso, no debiéramos comprender que las decisiones y políticas del legislador sean únicamente *formas* de un Sistema de Derecho. Sino que hemos de abrimos a considerar, que a medida que éstas vayan concretando más su materia, alcanzan una mayor explicitación de su aceptabilidad como regulación jurídica; ya que subyace a ellas, la autocomprensión de un colectivo y su forma de vida correspondiente, y así reflejan el logro progresivo de una compensación entre grupos de intereses en competencia y una elección informada respecto a los medios y fines alternativos. Lo que puede verificarse al observar el amplio espectro de razones que participan en un proceso racional de formación de opinión y de la voluntad del legislador político, conjuntamente con las consideraciones morales, las reflexiones pragmáticas y los resultados de negociaciones equitativas, del que también forman parte las razones éticas en las deliberaciones y las justificaciones de las decisiones legislativas.

<sup>123</sup> Para profundizar en esa temática, cf. HABERMAS, J. 1998: «*Indeterminación del Derecho y racionalidad de la administración de justicia*», 263-269; e «*Justicia y legislación*», 311-361.

No se trata pues que los procesos de formación de opinión y de la voluntad política de los ciudadanos dirigidos hacia la realización de los derechos, sean equiparados a una autocomprensión ético-política – como proponen los comunitaristas –; sino de «reconocer que el mismo proceso de realización de los derechos ya está articulado a contextos, que requieren tanto de la política, como de discursos de autocomprensión ético política, discusiones sobre una concepción compartida de vida buena y sobre el reconocimiento de la forma de vida auténtica deseada»; a través de los que se obtiene claridad, acerca de la autocomprensión de los ciudadanos, cómo quieren tratar su destino histórico, sus relaciones mutuas y con respecto a la naturaleza, el lenguaje, las materias curriculares de las escuelas públicas, etc.

En suma Habermas mantiene que la *impregnación ética* se da en «cada comunidad de derechos» y en el «proceso democrático de realización de derechos humanos», por eso no es necesario ningún tipo de implementación en el orden del derecho como tal, porque:

*“Las personas con las que se conforma un Estado-nación, en un momento dado del tiempo, encarnan con su proceso de socialización a la vez las formas de vida culturales, en las cuales se halla formada su identidad - incluso cuando estas personas se han separado de su identidad de las tradiciones de su origen. Y esos contextos constituyen también el horizonte, al interior del cual los ciudadanos, lo quieran o no, sostienen sus autocomprensivos discursos ético-políticos. Si cambia el conjunto básico de ciudadanos, cambia entonces ese horizonte, de tal manera, que se producirán sobre las mismas cuestiones, otros discursos y se buscarán otros resultados”<sup>124</sup>.*

Todo ello le permite concluir, que *el liberalismo, no excluye la dimensión ética, sino que la sitúa en un contexto distinto al de los comunitaristas*; y que su prohibición es la privilegiar, al interior del Estado, una forma de vida a costa de otra, y no el que los ciudadanos hagan valer una concepción de bien en su respectivo orden estatal compartido, ya sea desde el principio o acordado mediante el discurso político.

## 2. La política del «reconocimiento igualitario» de los derechos.

*“La universalización de los derechos civiles es ahora, como antes, el motor de la diferenciación progresiva del sistema de derechos, el cual no puede asegurar la integridad de los sujetos de derechos sin que garantice a la vez un estricto trato igual de los contextos de vida que conforman identidades”<sup>125</sup>.*

Habermas, distingue la conformación de las sociedades multiculturales de Estados Unidos de Norteamérica, de la República Federal Alemana y de Canadá. En el caso de los dos primeros hay un cambio en su constitución étnica debido a la presión de las grandes olas de migración. Pero en el caso de Quebec que es una provincia cultural autónoma, lo único que ha cambiado es una cultura inglesa mayoritaria por una francesa cuya “supervivencia” de cara al futuro Taylor quiere asegurar.

Pues bien, en este contexto Habermas cree el problema de una sociedad multicultural exige, prioritariamente, un tratamiento político: *“con estructuras de comunicativas no obstruidas, sobre el trasfondo de una cultura liberal y sobre la base de las asociaciones voluntarias, las cuales posibiliten y fomenten discursos de autoentendimiento, se extenderá entonces, el proceso democrático de la realización de los derechos iguales subjetivos también al aseguramiento de la coexistencia en la igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y de sus formas de vida culturales”<sup>126</sup>.*

---

<sup>124</sup> HABERMAS, J. 1994: 126.

<sup>125</sup> HABERMAS, J. 1994: 116.

<sup>126</sup> HABERMAS, J. 1994: 128-129.

Reitera, con ello, que no se requiere una fundación o principio especial, apoyado en una determinada noción de conformación de la identidad vinculada a la preservación de la libertad del individuo y su derecho a la opción cultural, aún cuando reconoce el cambio vertiginoso de la sociedad y la persistencia de la fuerza de la cultura a favor de la *autotransformación*.

Para Habermas la identidad es el *resultado* de proteger las condiciones a través de las cuales el individuo se constituye como tal y nace como sujeto autónomo y libre. De ahí, que la conformación de la identidad se realiza a través de la socialización y no la garantiza normativamente. Pues argumenta que no se puede garantizar una identidad que prioritariamente no se ha conformado societariamente.

Pero esta identidad del individuo se entreteje con las identidades colectivas y *solamente* puede estabilizarse en una *red cultural*, de la que uno se apropia en forma análoga al lenguaje materno, y debe hacer suya como si fuera propiedad privada. Por esta razón el individuo permanece como titular de los «derechos de apropiación cultural». Más aún, la posibilidad de apropiación – decisión - de la identidad cultural por parte del individuo, significa que las tradiciones culturales y las formas de vida que se articulan en ellas se reproducen normalmente a través de que *convencen* a aquellos a quienes abrazan y marcan su personalidad, por eso, las reproducen y continúan. El proceso de formación de la identidad se mueve así, entre los polos de la socialización y de apropiación personal. Por tanto, al Estado sólo le queda *hacer posible* ese rendimiento hermenéutico de la reproducción cultural de los mundos de vida<sup>127</sup>. No puede tener ningún otro papel. Y si garantizara determinados mundos de vida, les resta o “roba” a sus miembros precisamente aquella libertad de decidir frente a la herencia cultural.

Habermas carga el acento y concede el derecho a la «opción cultural del ciudadano». Éste se traduce en poder abrazar aquellas tradiciones y formas de vida que vinculen a sus miembros, pero también en la posibilidad de realizar un examen y su correspondiente revisión crítica de la cultura. Abre así un amplio espacio para que las nuevas generaciones conserven la opción de aprender, ‘convertirse’ a otra cultura o, en su caso, continuar la búsqueda hacia en dirección hacia otras alternativas.

En conexión con los cambios vertiginosos de la sociedad moderna y la propia dinamicidad cultural, que han propiciado, por un lado, la desaparición de algunas subculturas y formas de vida - porque no estaban suficientemente arraigadas - y tampoco se encontró entonces la necesidad de defenderlas contra las alternativas de los nuevos tiempos. Habermas afirma que “*aquellas que fueron lo suficientemente ricas y atractivas para estimular la voluntad hacia la autoafirmación, pudieron conservar algunas características a través de su fuerza de autotransformación*”<sup>128</sup>. Tal sería el caso de la cultura ciudadana del XIX. Por eso, una cultura mayoritaria sólo puede mantener su vitalidad mediante un revisionismo incondicional, bosquejando alternativas diferentes frente a lo existente o por medio de la integración de impulsos extraños, pudiendo llegar a la ruptura con sus propias tradiciones. De ésta forma se asume la fuerza propia de autotransformación de toda cultura. Un ejemplo de ese caso, es el desafío al que se enfrentan las culturas de los emigrantes. Presionadas por un nuevo ambiente y su obstinada diferenciación étnica, que concluye en otra forma de vida.

Y por el otro lado, mantiene el cuestionamiento de toda forma de vida estacionaria y la imposibilidad de la defensa, comprendida como una preservación “ecológica” de las minorías étnico-lingüísticas o culturales, o la “ultraestabilidad” de las culturas a través de medios restaurativos.

Por eso, las garantías de los derechos sólo pueden servir para que cada uno, en su medio cultural, conserve la posibilidad de *regenerar* esa fuerza, que no surge únicamente de la separa-

<sup>127</sup> Cf. HABERMAS, J. 1994:130.

<sup>128</sup> HABERMAS, J. 1994: 131.

ción sino también del *intercambio* con extraños y extranjeros. Y por eso, la separación y conservación cerrada constituye una autocomprensión equivocada de un tradicionalismo, dedicado a intentar remendar una sustancialidad desintegrada.

En suma se puede afirmar que en las sociedades multiculturales «la coexistencia de la igualdad de condiciones de las formas de vida» significa para cada ciudadano primero: tener la oportunidad segura para desarrollarse de forma sana en su respectivo mundo cultural de procedencia y permitir que sus hijos crezcan allí; segundo, es también una oportunidad de conformarse con esa cultura - o cualquier otra -, de continuarla en forma convencional o transformarla, separándose de sus imperativos con indiferencia o distanciándose autocríticamente, y en esto cabe contemplar la ruptura consciente con la tradición realizada o una identidad escindida.

Habermas también considera que tanto las sociedades en proceso de cambio, como las occidentales ya consolidadas, sufren «las reacciones nacionalistas-fundamentalistas», que en ningún caso son compatibles con Estado de Derecho Democrático, porque éste exige un reconocimiento recíproco de los diferentes tipos de pertenencia cultural, y además por el hecho de que aquéllas conducen a la práctica de la intolerancia, apoyadas como están, en concepciones religiosas o histórico filosóficas que no permiten establecer una reflexión sobre sus relaciones con otras imágenes de mundo y sin dejar espacio para el disenso<sup>129</sup>.

### 3. El tipo de «integración "plausible"» en una sociedad multicultural.

En una sociedad multicultural, se requiere por tanto de un doble reconocimiento: para los grupos y subculturas como miembros de comunidades que pertenecen a una identidad colectiva distinta, a este lo llamamos *integración ética*. Pero también se requiere un reconocimiento por el que todos los ciudadanos son concebidos simétricamente, es decir, la llamada *integración política*. Esta doble distinción, posibilita mantener la diferencia al *interior* del Estado y también la neutralidad del sistema y de los principios del Estado de derecho. Habermas subraya: "**Lo decisivo es el mantenimiento de los dos niveles de integración. En la medida que coinciden, usurpa a la cultura mayoritaria privilegios a costa de la igualdad de derechos de otras formas de vida culturales y viola la pretensión a un reconocimiento recíproco**"<sup>130</sup>.

El Estado Democrático de Derecho tiene que realizar ésta separación, porque sólo así podrá asegurar la *lealtad* a la cultura política común compartida, mediante la asociación y una *sujección* a los principios constitucionales de la cultura política del país. Pero no puede exigir la *sujección* a las orientaciones éticas fundamentales de su vida cultural predominante; esto implica que no se requiera abandonar la forma cultural de origen, y por tanto, tampoco sea justificable ninguna asimilación - obligada - en este ámbito. Técnicamente sería expresado así:

*"El derecho a la autodeterminación democrática incluye ciertamente el derecho de los ciudadanos a mantener el carácter inclusivo de su propia cultura política; éste asegura a la sociedad frente al peligro de su segmentación - de la exclusión de subculturas extrañas o del desmoronamiento separatista en subculturas sin ningún tipo de relación entre sí -. La integración política excluye también culturas inmigrantes fundamentalistas"*<sup>131</sup>.

De esta manera, la identidad de la comunidad afirmada legítimamente, no descarta los cambios a largo plazo. Y frente a las grandes olas de migración, puede ampliar el horizonte de la

<sup>129</sup>Cf. HABERMAS, J. *Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética?. Sobre la unidad en la diversidad Multicultural*. Isegoría n. 10 (1994) 107-116; donde mantiene esa postura para el mismo cristianismo.

<sup>130</sup> HABERMAS, J. 1994: 134-135.

<sup>131</sup> HABERMAS, J. 1994: 139.

*ciudadanía activa* para interpretar los principios constitucionales comunes con las «nuevas formas de vida» establecidas.

En este contexto Habermas introduce su noción de «Patriotismo Constitucional» para referirse al marco concreto de integración de los ciudadanos en una cultura política común, enraizada en la interpretación del principios constitucionales que cada Estado-nación hace desde la perspectiva de su contexto histórico de experiencias y que, por lo tanto, no puede ser éticamente neutral<sup>132</sup>. En términos más prácticos significa un horizonte común de interpretación, al interior del cual se disputa públicamente con motivos actuales, la autocomprensión política de los ciudadanos. Conformado por una referencia básica al sistema de derechos fundamentales y principios, que producen, junto a la motivación y convicción de los ciudadanos, una vinculación duradera, sin la cual no podrían convertirse en la fuerza impulsora para el proyecto dinámico de la creación de una asociación de libres e iguales. Pero en ningún caso deberá perjudicar la neutralidad del orden jurídico, y sí fomentar la multiplicidad diferencial y la integración de distintas formas de vida en la sociedad multicultural.

La neutralidad del derecho frente a las diferenciaciones étnicas al interior de las sociedades complejas, puede aclararse si se afirma que la totalidad de ciudadanos *no* puede mantenerse vinculada por medio de un consenso de valores sustanciales, más que “*a través de un consenso sobre los procesos legítimos legislativos y del uso del poder*”<sup>133</sup>. En este tipo de sociedades no podemos marginar ni evitar la alteridad cultural, proyectada en una “diversidad de comunidades de interpretación”, con su propia idea de lo que es una vida buena, la justicia, de solidaridad, de liberación de la miseria, etc., y la polémica que supone. Por eso las sociedades multiculturales:

*“Los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho constituyen (...) los puntos de cristalización para una cultura política que incluya a todos los ciudadanos; esta cultura política es, a su vez, el fundamento de la coexistencia igualitaria de diferentes grupos y subculturas, cada uno de ellos con un origen y una identidad propios”*<sup>134</sup>.

Así, el universalismo de los principios del Derecho queda reflejado en un consenso procedimental enraizado en una cultura política que está «sometida y abierta a un intercambio, libre de coacciones» con las culturas minoritarias.

### 3.1.2. La concepción «tayloriana» del multiculturalismo.

Taylor es uno de los exponentes más conspicuos de lo que se denomina el comunitarismo. Todos ellos comparten una crítica a la modernidad basada en una revisión de la *ideología liberal* que le sirvió de base, pero también obligan a repensar aspectos que han sido *marginalizados* por la civilización occidental.

En su ensayo “*El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*” Taylor lleva a cabo una crítica del liberalismo *universalista* al que acusa de <*homogenización cultural*> y de no hacer suya <una concepción pública del bien>. Su argumentación parte del hecho que no se ha concedido a determinadas etnias o culturas minoritarias garantías para que puedan salvaguardar su existencia y vitalidad. Aunque el trasfondo real y concreto de su discurso es la problemática situación que atraviesan los francocanadienses en Quebec. Y desde ahí, propone una serie de normas destinadas a favorecer la *diferencia* – política de la diferencia –, que según él, serían

<sup>132</sup> Cf. HABERMAS, J. 1994: 134.

<sup>133</sup> HABERMAS, J. 1994: 135.

<sup>134</sup> HABERMAS, J. 1994b:114.

compatibles con los derechos fundamentales concedidos por las constituciones de las democracias liberales a los individuos. Así, afirma una concepción del liberalismo «reconoce y acoge la diferencia». Y subraya que, las posibles tensiones generadas por esto, no serían mayores, al las que suele enfrentarse una sociedad liberal en su intento por conciliar i.e., la libertad e igualdad, prosperidad y justicia. Su interés, es pues, asegurar el desarrollo de una identidad cultural específica y no tanto, apuntar a su *expresión* y a la *tutela de minorías culturales*.

En este sentido, toda la problemática multicultural habría de discurrirse en torno a los conceptos de « *dignidad, identidad – auténtica – y reconocimiento* ». Por tanto, la paradoja fundamental que se presenta en la sociedad democrática podría expresarse en el interrogante de cómo conciliar igual trato a todos los miembros reconociendo simultáneamente la identidad particular de individuos y grupos, que comprenden también las distintas culturas y sexos - pluralismo cultural -. Su enfoque se desarrolla a partir de una perspectiva «*filosófica históricamente informada*». A continuación presentamos la postura de Taylor mediante el desarrollo de tres puntos principales, vinculados entre sí, y que representan su *corpus* teórico sobre el cual apoya su propuesta:

### 1. *Aproximación a la identidad.*

Taylor hace un recorrido histórico-filosófico para ir engarzando las nociones que fundamentan su propuesta; éste resulta un poco confuso. Intentaremos presentar sus líneas básicas, seguiremos el texto antes citado<sup>135</sup>.

Él parte de que en ciertas políticas contemporáneas la necesidad y exigencia de la identidad se encuentra en un primer plano, debido a los supuestos nexos entre «reconocimiento e identidad». Relacionado con esto mantiene que, la identidad es una «*interpretación* que realiza cada persona acerca de *quién es, de sus circunstancias* definitorias como ser humano». En ese sentido, siguiendo a Erikson, la identidad es una *definición de sí mismo*, en parte implícita, que requiere de una reelaboración y redefinición continua, durante el transcurso de la vida<sup>136</sup>. Pero esta tarea no es nada fácil, ya que:

*“Nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de los otros, y así, un individuo o grupo de personas puede sufrir un verdadero daño (...) si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitado, o degradante o despreciable de sí mismo(...) - lo que - puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido”<sup>137</sup>.*

Según ésta perspectiva el reconocimiento no es sólo una cortesía que le debemos a alguien, y negárselo tampoco es simplemente una falta de respeto; sino que el reconocimiento se sitúa al nivel de “*una necesidad humana vital*”<sup>138</sup>. Moldea dicha identidad, en sentido positivo, o bien, la falsea, deforma y reduce, inclusive por la carencia de ese reconocimiento. Y de no ser satisfecha adecuadamente, provoca en el sujeto la internalización de una imagen de inferioridad que se traduce en una baja autoestima y, con ello, la incapacidad para superar obstáculos aún cuando hayan sido removidos. Ésta idea es la que también asumen los *grupos feministas en relación a su discurso sobre la mujer*, se confirma en relación a los grupos de color y más recientemente, respecto a los indios y pueblos colonizados.

<sup>135</sup> Para profundizar cf. TAYLOR, C. *Identidad y reconocimiento*. RIFP: n. 7/ 05 (1996) 10-19.

<sup>136</sup> Cf. TAYLOR, C. 1996: 10.

<sup>137</sup> TAYLOR, C. 1993: 43-44.

<sup>138</sup> Cf. TAYLOR, C. 1993: 45.

Taylor se remonta a la génesis del binomio <identidad-reconocimiento>, que hoy nos resulta tan familiar, mediante el estudio de varios autores desde diversas ópticas. Y nos advierte que no siempre fue algo tan evidente, ha supuesto una compleja trayectoria, cuyos momentos principales pueden sumarse en tres fases: (a) Una identidad que originalmente dependió del honor y posición social, vinculada a la desigualdad social; (b) La evolución hacia una identidad *descubierta por mí*, por eso, particularmente *mía*, que implica la fidelidad a mí mismo para la plena realización humana; (c) El nacimiento de la noción moderna de la identidad como dignidad, utilizada en sentido universalista e igualitario –política del universalismo- y extendida –analógicamente- a la noción de originalidad y fidelidad de los pueblos a su cultura. En la actualidad este binomio se formula en términos de una “*igualdad de status para las culturas y para los sexos*”<sup>139</sup>.

Así, Taylor ve en Rousseau, concretamente cuando critica el honor jerárquico o *préférences* – en el «*Discurso de la desigualdad*» – uno de los puntos de origen del discurso moderno de la autenticidad. Al afirmar que la sociedad se orienta hacia la corrupción e injusticia, cuando la gente empieza a desear una estima preferencial. Por eso, contra el concepto de honor – intrínsecamente relacionado con la desigualdad- emergió la noción moderna de *dignidad*, utilizada en sentido universalista e igualitaria, y es más compatible con una sociedad democrática. Ésta última constituye una fuente de salud, ya que todos pueden «compartir la igualdad».

Pero también el reconocimiento se *modificó e intensificó* a partir de la interpretación de la identidad individual surgida a finales del XIX, cuando ésta pasa a entenderse como identidad “particularmente mía” y que yo “descubro en mí mismo”. Este concepto surge vinculado íntimamente al ideal de “ser fiel a sí mismo” y a “mí particular modo de ser”. Por eso, – siguiendo a L. Trilling - el concepto de identidad adquiere el sentido de *ideal de autenticidad*<sup>140</sup>.

El cual es utilizado por Taylor para afirmar que las formas de «reconocimiento igualitario» que pudieran integrarse en esa cultura democrática, también pueden ser planteadas de manera distinta, hasta desembocar en una *política del reconocimiento igualitario*; y se convierte en el tópico que guiará toda su argumentación.

Al integrar en su planteamiento el enfoque moral de la cuestión, menciona que en el siglo XVIII se desarrolló la idea de que los seres humanos estaban dotados de sentido moral - intuitivo- acerca de lo bueno y lo malo, frente a quienes sostenían que el conocimiento del bien y el mal era cuestión de un cálculo de consecuencias - castigo/ recompensa divinos -. Eso explica que esten tan arraigados en nuestros sentimientos. Y significaba en el plano de la moral, que ésta poseía «una voz interior». La autenticidad entonces emergió de un desplazamiento de ese acento moral; es decir, si «una voz interior» era importante originalmente, puesto que nos decía qué hacer para actuar con rectitud, ahora, el estar en contacto con esa voz – interior - adopta un sentido moral independiente y decisivo, y se nos impone como algo a alcanzar, si queremos ser fieles y realizarnos en sentido humano plen.

El cambio de visión en el fondo es el siguiente, antes se concebía que para llegar a ser en plenitud, teníamos que estar en contacto con alguna fuente –exterior a ella-, sin embargo, ahora, la fuente radica en lo más profundo de nosotros. Fue Rousseau quien contribuyó a este cambio, al presentar la cuestión moral como la atención a una «voz de la naturaleza que hay en nosotros», con frecuencia ahogada por nuestras pasiones. Desde entonces, la salvación moral dependió de poder restablecer ese contacto moral con nosotros.

<sup>139</sup> TAYLOR, C. 1993: 46.

<sup>140</sup> COMETTI, J. P. *Charles Taylor et l' idéal moral de l' authenticité*. Etudes: n. 5/ 05 (1996). 631-639.



Herder avanzó en esta cuestión, al plantear la idea de que «cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano», su propia *medida* - principio de originalidad -. Y es desde ahí, desde donde estamos llamados a vivir nuestra vida, excluyendo con ello toda imitación de otra vida. Por tanto, esto significaría que si no soy fiel a mí mismo, me ‘desví’ de mi proyecto vital. Éste es, según Taylor, el poderoso ideal moral que nos ha llegado, y que subraya el contacto con uno mismo y con la propia naturaleza. Se potenciará al máximo al introducir el principio de originalidad: *cada una de nuestras voces tiene algo único que decir*. Después Herder extendió ese sentido – analógicamente - a la noción de *originalidad de los pueblos*, que transmiten su cultura entre otros pueblos y, a su vez, poseen la obligación de ser fieles a su propia cultura, entonces estaba ya en germen la idea del nacionalismo moderno.

Hay que notar también que, el nuevo ideal de autenticidad y la idea de dignidad, eran también en parte resultado de la decadencia de una sociedad jerárquica - donde la identidad había dependido del honor y de la posición social -. La sociedad democrática no anula éste fenómeno, pues las personas aún pueden definirse por el papel que desempeñan, pero de algún modo si que socava decisivamente la identificación derivada de la sociedad. De ahí que, si la identidad no se deriva de la sociedad tendrá que ser generada de alguna otra forma. La concepción de Taylor es mediante la «creación dialógica interna»:

*“El rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico. Nos transformamos en humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por tanto, de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos”<sup>141</sup>.*

El término lenguaje está empleado en sentido amplio, como modos de expresión por los cuales nos definimos, entre los que se incluye el arte, el gesto, el amor y similares, porque aprendemos mediante el intercambio con los demás, con otros que son importantes para nosotros – G. H. Mead se refiere a “otros significantes”-.

Un segundo paso, posterior al aprendizaje de lenguajes en el diálogo, sería el poder desarrollarlos según nuestros fines, opinión, perspectiva y actitud hacia las cosas, en gran medida forjados mediante una reflexión solitaria. Así, nuestra identidad, solemos definirla:

*“En diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas. Y aún después de que hemos dejado atrás algunos de estos otros- por ejemplo, nuestros padres y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continuará en nuestro interior mientras nosotros vivamos”<sup>142</sup>.*

El desafío es pues, esforzarnos por «definirnos a nosotros mismos, por nosotros mismos», para poder llegar a comprendernos lo mejor posible, dominando posibles influencias y evitando relaciones de dependencia. Dado que «necesitamos relaciones para relacionarnos, **no así para definirnos**». Por tanto:

*“Identidad: es quiénes somos, “de dónde venimos”. Como tal es el trasfondo contra el cual nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones, adquieren sentido. Si algunas de las cosas que yo aprecio más me son accesibles sólo en relación con la persona que amo, entonces ella se vuelve parte de mi identidad”<sup>143</sup>.*

<sup>141</sup> TAYLOR, C. 1993: 52.

<sup>142</sup> TAYLOR, C. 1993: 53.

<sup>143</sup> TAYLOR, C. 1993: 55.

Lo anterior significa que la identidad *depende crucialmente* de mis relaciones con los demás. Por eso descubrir la propia identidad, no significa haberla elaborado en aislamiento: “*sino que la he negociado por medio del diálogo en parte abierto, en parte interno, con los demás*”<sup>144</sup>. Y por eso, somos capaces de atribuirle un papel primordial al reconocimiento. Sin embargo, esta identidad original, personal y derivada del interior, no goza de un reconocimiento *a priori*. Ha de ganarse por medio de un intercambio, y el intento puede fracasar; la edad moderna ha ponderado las condiciones en las cuales puede darse esto último.

En ésta interpretación de la identidad «en formación mediante un diálogo abierto», cobra particular relevancia el reconocimiento igualitario, como modo pertinente para una sociedad sana, así como la conciencia de los daños que puede causar su rechazo.

*“No es de sorprender que en la cultura de la autenticidad las relaciones se consideren como los puntos clave del autodescubrimiento y la autoafirmación. Las relaciones amorosas no sólo son importantes debido al acento general que la cultura moderna otorga a la satisfacción de las necesidades ordinarias; también son cruciales porque son crisoles de una identidad que se genera internamente”*<sup>145</sup>.

En síntesis, hasta aquí las diferencias son expresión de autenticidad personal y cultural; y uno de los elementos integrantes de la identidad personal es la *pertenencia* a una cultura determinada. Si contemplamos esa identidad como horizonte moral, se convierte en una condición de salud e integridad de la persona, por ésta razón ha de ser asumida por el propio sujeto como algo suyo. Lo cual supone una tarea personal de búsqueda y reconstrucción, que sólo el propio sujeto puede realizar pero en interrelación dialógica con los demás, en su comunidad.

## 2. El discurso del reconocimiento.

En todo el «discurso sobre el reconocimiento» Taylor distingue dos planos; el de la <esfera íntima>, entretejida mediante una serie de factores particulares. Ese el ámbito donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con otros significantes – i.e., una comunidad histórica concreta -<sup>146</sup>; y el de la <esfera pública>, integrada por factores universales –i.e., ser socialista, liberal, católico, etc.-. En ambas esferas el reconocimiento significa dos cosas distintas, aunque relacionadas entre sí, a saber: la «**política de la dignidad igualitaria**» (Kant) y la «**política del reconocimiento**» (Rousseau). Pero ese tránsito del hombre hacia la dignidad, tuvo entre otras consecuencias, la cristalización de dos tipo de políticas:

- a) **La política del universalismo** acentúa la *dignidad igual de todos los ciudadanos*, que se traduce en la igualdad de derechos y títulos. Sin embargo, en cuanto a las medidas efectivas y detalladas que la justifican, no han variado mucho. Y así, mientras unos mantienen que únicamente se igualaron los derechos civiles y los derechos al voto, otros insisten en su extensión exclusiva a la esfera socioeconómica, etc. No obstante, lo que si es claro es que el «principio de ciudadanía igualitaria» ha llegado a ser universalmente aceptado. Pero, según Taylor, pasó por alto «la distinción» cuando fue asimilada por una identidad dominante o mayoritaria, y esto fue realizado en contra del ideal de la autenticidad.

<sup>144</sup> TAYLOR, C. 1993: ídem.

<sup>145</sup> TAYLOR, C. 1993: 58.

<sup>146</sup> Cf. TAYLOR, C. 1993: 59; NICHOLSON, L. *To be or not to be: Charles Taylor and the Politics of Recognition*. Constellations: v. 3: n. 1/ 04 (1996) 1-16. En esta misma revista varios artículos dedicados a los temas sobre la identidad, el pluralismo, la ontología en C. Taylor, etc.

b) **La política de la diferencia** también se sustenta en una base universalista. Ha defendido que cada individuo tenía que ser reconocido por su *identidad única* - es decir **éste individuo** o grupo concreto -, y por tanto, «distinto a todos los demás». Por lo demás esta política se encuentra llena de renuncias y rechazos *contra* una ciudadanía de segunda. Por eso otorga al principio de igualdad un punto de enlace con la política de la dignidad. Sin embargo, dado este paso, Taylor asume que resulta muy difícil incorporar sus demandas a esa política, que nos exige conceder reconocimiento y *status* a algo que *no* es universalmente compartido.

Esquemáticamente el contraste entre (a) y (b) puede expresarse así: mientras la lucha de (a) se ha dirigido a la no discriminación, y ha permanecido “ciega” a los modos en que difieren los ciudadanos; (b) redefine la discriminación proponiendo «**hacer de las distinciones la base del tratamiento diferencial**». Lo que se traduce, i.e., en conceder a los grupos aborígenes ciertos derechos y facultades que no gozan otros, esto incluye una aceptación incluso del autogobierno, y, si fuera el caso, el derecho de ciertas minorías a excluir a otras en nombre de la conservación de la integridad cultural. Téngase en cuenta que (a) ha intentado medidas para resolver su “ceguera a la diferencia”, tal sería el caso de la “discriminación a la inversa”, la cual permite a personas o grupos desfavorecidos obtener ciertas ventajas para empleos, puestos en las universidades, apoyándose para justificarlo en la discriminación histórica sufrida, que explica la razón por la cual esos grupos luchan en situación de desventaja. Se cree que a la larga estas medidas serán capaces de nivelar las condiciones y permitirán la no discriminación. Paradójicamente, subraya Taylor en la actualidad observamos que aquéllas medidas también han servido para preservar distinciones.

La divergencia entre (a) y (b) radica en que: (a) exige que reconozcamos ciertos derechos universales, fundada en la dignidad igualitaria: “*Todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto*” dada nuestra condición de seres racionales, capaces de dirigir nuestra vida por principios (Kant), y señalando como valor un *potencial humano universal*. Y (b) exige el reconocimiento de la identidad particular, también fundamentada en un *potencial humano universal*, pero afirmada en el poder «*moldear y definir nuestra identidad, como individuos y como cultura*». Ésta ha de respetarse a todos por igual, extendiéndose e incluyendo el valor igual de lo que en realidad se ha hecho con esa potencia.

En síntesis, en uno de los casos se exige el respeto igual a todos y en el otro, el reconocimiento que es el fundamento de la particularidad. Lo que hace que (a) aduzca en contra de (b) que viola el principio de la no discriminación, y (b) le replique que (a) su negación de la identidad al introducir a las personas en un molde homogéneo.

La crítica de la política de la diferencia de Taylor hacia la política de la dignidad igualitaria se concentra, pues, en tres puntos: “ceguera a la diferencia”, “homogenización” y su manifestación como “reflejo de una cultura hegemónica”; caracterizándola de inhumana y discriminatoria. Otros autores incluso agregarán que tal liberalismo es un «particularismo disfrazado de universalidad».

Rousseau es pues el exponente de un nuevo discurso acerca del modo de pensar el honor y el orgullo, añadiendo una tercera noción: el reconocimiento de la dignidad igualitaria, que provoca que un Estado libre excluya toda diferenciación de roles. Y se constituirán como ideas inseparables: la libertad -no dominación-, la ausencia de roles diferenciados y un propósito común compacto. Después Hegel retomará la idea de dignidad igualitaria en su dialéctica del amo y el esclavo, y apuntará que “*sólo podemos florecer en la medida que se nos reconoce*”.

Lo que no se acepta en el liberalismo, es la posibilidad de poder «aplicar el conjunto de derechos en un *contexto cultural* de manera diferente a otro», considerando las metas colectivas de éste. Taylor se pregunta si es ésta realmente la única alternativa de su interpretación, - cosa que no cree - es más, afirma, que de ser así, la acusación de homogenización estaría bien fundada. Piensa que el planteamiento del caso canadiense -en el que se negó reconocer a Quebec como “sociedad distinta” y en base a ello se cerró la posibilidad de interpretar la Constitución de otra

forma y la consiguiente enmienda de la Carta -, puede ayudar a esclarecer la cuestión, que ense- guida detalla. Por mi parte sólo rescato aquellos puntos que me parece pueden ayudarnos a re- construir su argumentación básica<sup>147</sup>.

Para Taylor, Rawls, Dworkin, Ackerman, etc., representan la opinión más difundida, en Es- tados Unidos, acerca de los derechos individuales prioritarios en relación a las metas colectivas y una serie de provisiones no discriminatorias.

Nuestro autor menciona que en el planteamiento de Dworkin, se distinguen dos tipos de compromiso moral: por un lado el <compromiso sustantivo> que adopta una opinión particular acerca de la vida buena y de otro, el <compromiso procesual> que exige tratarnos recíproca- mente de forma equitativa e igualitaria; a partir de ello, Taylor subraya que éste último es el que abraza la sociedad liberal. Pero si analizáramos algunos casos se podría ver cómo también incu- rriría en algún tipo de violación, y pone por ejemplo el caso de que una minoría disidente tuvie- se que asumir una concepción de vida asumida por una mayoría, con lo cual aquella no estaría siendo tratada con igual respeto.

Según Taylor, cuando Kant acentuó que la **dignidad humana** consiste en la **autonomía**, es de- cir, la «capacidad de cada quien para determinar por sí mismo su idea de la vida buena», conectaba entre sí dos ideas que no parecen estar claramente relacionadas; pero además, así permitió el paso a la afirmación: “*dejamos de respetar esta capacidad por igual de todos los sujetos (...) si elevamos oficialmente el resultado de las deliberaciones de algunos por encima de los otros*”<sup>148</sup>. Por eso, se supone que la sociedad liberal ha de ser neutral ante la vida buena y únicamente debe asegurar el trato imparcial igualitario de sus ciudadanos. Así, la aceptación de la autonomía ayuda a explicar la fuerza que tomó ese liberalismo<sup>149</sup>.

Taylor reitera que la sociedad de Quebec con sus metas viola ese modelo, pues tiene en mente, cuando menos: la permanencia fiel a la cultura de los antepasados -supervivencia- y ase- gurar en el futuro una comunidad de personas que continúen identificándose como francopar- lantes. Esto provoca que tengan que buscar y recurrir a un modelo distinto, apoyándose en la afirmación de que: “*Una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que también sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales*”<sup>150</sup>. Aunque reconoce sus posibles dificultades y tensiones, no piensa que sea imposible alcanzarlo, y que tampoco difiera mucho de los problemas que suelen pre- sentarse normalmente al interior de una sociedad liberal.

En resumen el hecho ineludible del multiculturalismo en las sociedades modernas, nos sitúa ante la conciencia de una sociedad que incluye más de una comunidad cultural que desea sobre- vivir, y esto para Taylor es motivo suficiente para replantear la *rigidez* del liberalismo proce- sual, que califica de *impracticable* para el mañana. Él tiene claro que el tránsito del hombre mo- derno hacia la dignidad instauró la <política del univesalismo> - igualadora de derechos - civiles, socioeconómicos, etc.- y lo títulos al asentar la ciudadanía igualitaria; sin embargo, pasó por alto la distinción, asimilándola en una identidad mayor o dominante – contra el ideal de au- tenticidad-. Pero el desarrollo moderno de la *identidad dialógica* propició el surgimiento de la <política de la diferencia>, también universalista, que reconoció a cada individuo – o grupo- en su identidad única, y así, distinta de los demás. De esta manera rechazó una ciudadanía de se-

<sup>147</sup> Para un desarrollo más específico, cf. TAYLOR, C. 1993: 79-84.

<sup>148</sup> TAYLOR, C. 1993: 86.

<sup>149</sup> En esa línea, Sandel se referirá a una “República procesual”.

<sup>150</sup> TAYLOR, C. 1993: 89.

gunda y ofreció el enclave del *principio de la igualdad en la política de la identidad*, que en la práctica ha resultado muy difícil de ser incorporada en la esfera pública, ya que exige conceder el reconocimiento y status a algo que no es *universalmente compartido*.

### 3. Reconocimiento igualitario de las culturas/ crítica al etnocentrismo.

Taylor observa que cada vez las sociedades son más multiculturales y “porosas”, lo que significa una apertura a la migración multinacional y el reconocimiento de que sus miembros crecientemente viven descentrados de su origen. En este sentido hay casos muy concretos que dejan entrever que “*el liberalismo no constituye un campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros*”<sup>151</sup>. Más aún, ni siquiera alcanza a ser una visión secular y postreligiosa, como han sostenido algunos liberales intelectuales, pues es precisamente - según lo contempla el Islam - “un retoño más orgánico del cristianismo”. Prueba de ello, es la misma división primitiva entre Iglesia y Estado, que se remonta a los orígenes de la civilización cristiana, y el término «secular» también procedente del cristianismo. Por eso, el liberalismo *no puede atribuirse una completa neutralidad cultural*, pues el mismo es un <credo combatiente>:

*“Tiene que ver con la imposición de algunas culturas sobre otras, y con la supuesta superioridad que posibilita esa imposición (...) las sociedades liberales de Occidente son sumamente culpables a este respecto, debido en gran parte a su pasado colonial y en parte a la marginación de los sectores de su población que proceden de otras culturas”*<sup>152</sup>.

Hasta aquí Taylor apuntó primero a la posibilidad de plantear la *supervivencia cultural* como meta legítima, si los objetivos colectivos se “toleraran” como consideraciones legítimas - en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social -. Y segundo manifiesta una doble exigencia: la autodefensa de las culturas dentro de ciertos límites, pero vinculadas al reconocimiento del igual valor de cada una de ellas, distintas. Porque éste es un reclamo explícito en la actualidad. Y agrega que parte del desmembramiento de sociedades multinacionales se debe, a la falta de reconocimiento de ese valor igual - ya se argumentó su importancia *crucial* en la formación de la identidad -. Aunque incluso sus protagonistas mismos no lo admitan y prefieran en ocasiones aducir cuestiones de desigualdad, de explotación o de injusticia. Para ello, Taylor rescata a Fanon y su obra *«Les Damnés de la Terre»*, cuya tesis principal es que:

*“El arma de los colonizadores es la imposición de su imagen de los colonizados a los pueblos subyugados. - Los cuales - para liberarse, han de purgarse ante todo de esa imagen despectiva. Fanon recomienda la violencia como el camino a seguir hacia esa liberación, violencia paralela a la original imposición extranjera”*<sup>153</sup>.

Se trataría pues de poder modificar la autoimagen en el grupo subyugado, que es, en parte, lo que sostienen algunas corrientes feministas.

De ahí, Taylor se remite al debate académico del multiculturalismo, por ser le medio por excelencia donde se transmite la cultura. Y concretamente en las facultades de humanidades universitarias, se plantea la posibilidad de ampliar y modificar el *canon* de autores acreditados por el curriculum. Ya que éste refleja la preferencia por los “*varones blancos muertos*”. Se trataría entonces de abrir el mentado *canon* a la inclusión de mujeres, personas de otras razas y culturas, con el fin de reivindicar la «exclusión sistemática» de que han sido objeto. Desarrollada mediante una doble es-

<sup>151</sup> TAYLOR, C. 1993: 92.

<sup>152</sup> TAYLOR, C. 1993: 94.

<sup>153</sup> TAYLOR, C. 1993: 96.

trategia: primero a partir de la *introyección de una imagen de inferioridad*, y segundo mediante la *omisión* de una imagen que posibilitara un modelo a la luz del cual forjar la propia identidad. Esto significa, que se ha proyectado en otras culturas una visión humillante de algunas, afianzaba la idea de que «toda creatividad y valía» procedía únicamente de aquéllos varones – occidentales-. Y que mediante la exclusión *sistemática* de los demás grupos, se emitieron juicios de valor “corrompidos” por su estrechez de criterios, insensibilidad o el deseo de humillar a los excluidos. Como resultado de todo ello, es evidente la demanda fuerte de reconocimiento que permita forjar una identidad, no tanto seguir el criterio de una cultura *general*. Esto supone una inmediata revisión de imágenes para abordar la lucha por la libertad y la igualdad.

La idea subyacente es que para aproximarnos al estudio de todas las culturas, en principio hemos de partir de que «debemos igual respeto a todas las culturas», lo que exige, según Taylor, algo equiparable a un *acto de fe*. Por eso tendríamos que mantener como afirmación básica que: “*Todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable tienen algo importante qué decir a todos los seres humanos*”<sup>154</sup>.

Propuesto este principio, se trataría de ver la validez del mismo, mediante el estudio de una cultura concreta. Puesto que al tratar la temática de una cultura muy distinta a la nuestra, nuestra idea respecto a ella, suele ser “nebulosa” e incluso asumir y comprender que pudiera tener valor, nos resultaría extraño y ajeno. Metodológicamente será necesaria una «fusión de horizontes» (Gadamer) que nos permita desplazarnos a un horizonte más amplio para evaluar sobre el trasfondo de esa cultura, crear nuevos vocabularios de comparación y poder así crecer en el entendimiento de lo que constituye su valor. Pues de lo contrario estaríamos presuponiendo la superioridad de la propia cultura.

Una propuesta así - que “todos pudieran disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor”- tendría que llegar a ser algo tan aceptado como los derechos civiles para todos o el derecho igual a voto. Pero además se sigue del reconocimiento de la dignidad igualitaria. Y requeriría en concreto «juicios de valor igualitario» aplicados a las creaciones culturales de *otras* culturas. Puesto que según parece esos juicios subyacen a las exigencias y criterios de incluir o no ciertas obras en el canon. Aunque en la práctica, la razón básica de incluirlas - en el fondo - es porque son nuestras.

Taylor distingue entre **incluir ciertas obras o no** en el *canon* de la cuestión de **poseer igual valor**, afirmando que ésta última no se puede exigir a los demás. Argumenta, que una cosa es el «acto de declarar que las creaciones de otra cultura tienen valor» y otra «el acto de ponerse de su lado»; en el primer caso se manifiesta *respeto auténtico* y en el segundo se trata de condescendencia. Y nos clarifica que los beneficiarios del reconocimiento lo que reclama básicamente es el primer aspecto, que él exige por principio a algunos intelectuales *eurocentrados*, porque suelen ser muy duros en la apreciación de otras culturas:

*“Juicios positivos sobre el valor de las culturas que no han estudiado a fondo, ya que los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de horizontes normativos (...) presuponen que hemos sido transformados por el estudio del “otro”, de modo que no sólo juzgamos de acuerdo con nuestras normas familiares originales - y apunta que incluso - Un juicio favorable, pero prematuro, no sólo sería condescendiente, sino etnocéntrico: elogiaría al “otro”...por ser como nosotros”*<sup>155</sup>.

<sup>154</sup> TAYLOR, C. 1993: 98.

<sup>155</sup> TAYLOR, C. 1993: 104.

Asimismo Taylor se muestra preocupado por la necesidad de encontrar un punto intermedio entre la exigencia inauténtica y homogenizadora -igualitaria- y el amurrallamiento etnocentrista. Dado que **existen otras culturas y tenemos que convivir**. Bastaría al menos con preguntarnos «¿cómo debemos enfocar a los otros?». Y concluye:

*“Podemos argüir que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo (...) casi ciertamente tienen algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompañara de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Tal vez podemos decirlo de otra manera: se necesitaría una arrogancia suprema para descartar a priori esta posibilidad”<sup>156</sup>.*

Finalmente nos invita a disponernos para incursionar en un «estudio cultural comparativo», capaz de desplazar nuestros horizontes hasta la fusión resultante, admitiendo que aún nos encontramos lejos de poder acceder a ese horizonte último, desde el cual pueda evidenciarse el *valor relativo* de las culturas.

A modo de resumen, cada cultura arroja alguna luz acerca de la vasta experiencia humana. Y requiere de un reconocimiento público, esto representa una exigencia ético-política de cualquier sociedad que pretende afirmar la dignidad de la persona humana. No obstante el multiculturalismo en una sociedad conlleva de manera inevitable el conflicto en la coexistencia de las culturas. Máxime si no hemos sido formados en su aprecio, conocimiento, modo de aproximación y esto se torna más complejo a medida que nos remitimos a una escala internacional. Todo ello pone en tela de juicio la supuesta jerarquización de las culturas que permeó nuestro pensamiento durante mucho tiempo; nos abre *necesariamente al interrogante de cómo establecer los límites en la convivencia y de integrar a aquellos que se sienten relegados –si no es que esten en trance de extinción–*. Entran en cuestionamiento el alcance real y efectivo de la proclamación de los derechos humanos – civiles, políticos, económicos, sociales y culturales- como elementos suficientes para proteger los derechos individuales culturales, de manera que los individuos pudieran socializarse en sus respectivos grupos.

### 3.2. «APRECIACIÓN CRÍTICA» DEL MULTICULTURALISMO.

A modo de resumen Habermas, se decanta por una política del reconocimiento *igualitario* de los individuos pertenecientes a grupos culturales bajo el marco común de una democracia deliberativa y participativa, en *contraposición con Taylor, quien respalda una política del reconocimiento diferenciado* de las culturas minoritarias. De manera que ambos autores han desarrollado una crítica continua, y varios otros autores se han alineado en torno a ellos, produciéndose una vasta y específica literatura al respecto.

Hay elementos muy valiosos a rescatar en ambas posturas. Aunque encontramos entre sus ‘puntos ciegos’, más significativos, aquellos que giran en torno a una *comprensión del proceso de acercamiento real y la convivencia con las otras culturas*, y su asunción en sentido plena. Ésta omisión resulta obvia si pensamos que, el debate se desarrolla en una línea fundamentalmente jurídica-política, esto es, en clave de derechos o normativa, aunque en ocasiones sí se perciben atisbos que *intentan ir más allá y esbozar cierta comprensión del otro*. Sin embargo, lo que no resulta tan evidente, es que la iniciativa, las reglas de juego, el marco donde se inscribe el discurso y las condiciones para acceder al mismo, conservan un talante unilateral, desde una cultura política dominante enraizada en sí misma. Esto provoca que los de otras culturas tengan que hacerse a tal juego, pero que difícilmente podrían ser sujetos de propia iniciativa en él mismo.

---

<sup>156</sup> TAYLOR, C. 1993: 106.

Además nos interesa hacer constar que no deja de ser significativo y revelador que, la controversia entre *liberales* y *comunitaristas*, extendida ya a un nivel internacional, se desencadenó como una *crítica al interior de liberalismo* y en sociedades cuya constitución original o fundacional- ha sido abiertamente multicultural – Canadá, Estados Unidos, Australia, Alemania, etc.,- sin embargo, en otras ciudades como la India, también enraizada en una tradición de raigambre multiculturalidad – a nivel religioso y cultural- esto no ha constituido un problema de tal magnitud, sino hasta la entrada del neoliberalismo.

A continuación presentamos algunas anotaciones críticas de autores distintos, a veces contrapuestas entre sí, y con una referencia directa o indirecta al debate Habermas-Taylor. Nuestra intención es ofrecer algunos puntos relevantes que, a nuestro juicio han sido pasados por alto, o si se quiere, no han sido suficientemente considerados.

1. **A. Cortina** menciona, con acierto que, por el momento ninguna sociedad ha sabido articular adecuadamente la *ciudadanía social*- por la cual una comunidad reconoce al ciudadano derechos civiles - políticos, económicos y culturales-; y una *ciudadanía multicultural*, que exigiría al universalismo liberal reconocer y articular *identidades que no coinciden con los lazos del triunfante liberalismo*<sup>157</sup>. Ciertamente la *condición postmoderna* ‘agudiza’ nuestra *capacidad* para ‘soportar’ la diferencia, lo cual significa, de algún modo reconocer la razonabilidad de sus concepciones de vida buena, vinculadas a sus comunidades y tradiciones. Pero para realizar la fundamentación de ésta última noción nos encontramos con una serie de problemas de carácter ético, político, jurídico, social, psicológico y antropológico, en principio difíciles de conjugar. Ella además mantiene, que pese al empeño por asegurar que los grandes problemas sociales de la actualidad son el racismo y la xenofobia, en realidad las desigualdades económicas y sociales constituyen una parte determinante y de raíz a la que se enfrenta el multiculturalismo. En esa línea concluye que, el mayor problema de fondo es el de la *aporofobia*, es decir, *el odio al pobre, al débil, al menesteroso*, y no en sentido estricto los extranjeros distintos a nosotros, siempre y cuando posean algún tipo de bien económico o riqueza. Señala, en concreto el caso de España, que no tiene reparos ni problemas en recibir a los árabes multimillonarios, o a los jubilados alemanes. Y en cambio es excluyente con respecto a inmigrantes africanos, grupos de gitanos, etc. De ahí, se desprende que el mayor reto es reforzar el reconocimiento de la *ciudadanía social*, con vistas a la construcción de una ciudadanía política y cosmopolita<sup>158</sup>.

2. **A. Wellmer**, aunque mantiene puntos de contacto con la de Habermas, en cuanto se inscribe en una matriz democrática y liberal, es mucho más crítico y radical con respecto al *sistema liberal* actual de cara al entorno internacional y la experiencia de otras culturas, y en la consideración de sus *costos sociales*. En búsqueda de una vía de su solución intenta escarbar escarbar en la tradición liberal democrática desde su inspiración original, donde si tenían cabida tales aspectos sociales. Afirma, que los problemas de «justicia social» se encuentran íntimamente relacionados con la *domesticación y transformación democráticas de la economía capitalista*, calificada como destructora; ésta de no ser enfrentada, pone incluso en peligro las sociedades liberales y democráticas de Occidente. Interpreta que el hundimiento del socialismo real, no representa más que el final de una falsa alternativa. Por eso, menciona que es más adecuado suponer tal hundimiento, en realidad lo que hizo fue desplazar una serie de cuestiones y presupuestos, al lugar donde les correspondía; es decir, al *interior de las sociedades liberales*, en donde puede

<sup>157</sup> Cf. CORTINA, A. 1998: 37-38.

<sup>158</sup> Cf. CORTINA, A. «Aporofobia». ABC Cultural, 1/ XII (1995).



uno interrogarse sobre el funcionamiento de la propiedad del capital, que había quedado sustraído a causa de la existencia de tal socialismo.

Menciona que el problema de legitimidad política, cuyo tema en litigio es la «Comunidad y Justicia» no puede ser tratado suficientemente por referencia a sociedades particulares, y en concreto, la Occidental. En esa línea señala que, la disputa entre liberales y comunitaristas concierne a la relación entre derechos del ciudadano y derechos del hombre. Pese a que ambas posturas han argumentado que los derechos fundamentales y los derechos políticos, entendidos de forma igualitaria *pueden constituir el suelo de una eticidad democrática, y también el núcleo normativo del "bien común" en las sociedades modernas*. Sin embargo, él considera que operan dentro de una ficción normativa que concibió las sociedades *cerradas* y, en lo referente a la pertenencia, delimitadas claramente frente al exterior. El papel predominante de esta ficción se explica por el marco de la temática y la forma de tratamiento heredada de la filosofía política moderna, aunque también porque la restricción a sociedades particulares estaba en conexión amplia con la gramática política de los Estados nacionales o Estados constitucionales soberanos. No obstante, en el trasfondo que latía y recorrió las grandes revoluciones siempre se dió un impulso universalista y determinó un concepto de moral universalista, que luego también se pervertió, siendo utilizado como ideología o utopía. Aún así encerraba un principio político ineludible, no sólo la conexión conceptual entre derechos del hombre y derechos del ciudadano sino la convicción - de Marx y los revolucionarios rusos- de que la revolución sólo podría lograrse como *revolución mundial*. Tales impulsos representan ya un «mínimo político-moral-económico», sin cuya realización global las sociedades liberales no podrán mantenerse durante más tiempo, en sentido fáctico y moral. Esto significa igualmente que, el problema de legitimidad política, ya no puede plantearse sin tener en cuenta el «contexto universalista» del problema.

Frente a la actual *globalización fáctica de todos los procesos políticos, económicos y tecnológicos*, Wellmer nos advierte que se están tomando decisiones económicas y políticas, de forma democrática que *afectan o co-afectan cada vez a más hombres y sociedades que no han participado en absoluto de esa toma de decisiones* - cita por ejemplo el caso de los ámbitos y acuerdos de tipo supranacional como la Unión Europea-, que llevan a mayor antagonismo entre países ricos y pobres.

A pesar de todo, mantiene la convicción de que el liberalismo como sistema *puede aportar ya una orientación normativa adecuada*, al nivel de la problemática actual y la conexión conceptual entre derechos humanos y derechos del ciudadano, porque esto mismo, precisamente se ha convertido en un *desafío interno* para las sociedades occidentales, si pretenden llegar a un reconocimiento de los derechos del hombre que persiga consecuencias prácticas para la acción. Afirma, además, que no es posible plantear la cuestión a nivel del orden moral individual, sino que ha de ser tratada desde su nivel jurídico, en función de las zonas crecientes de problemas y de la lógica universalista de autocomprensión democrática.

Dado que la pretensión radica en hacer valer de alguna forma en el propio sistema jurídico el sistema de los derechos humanos no-ciudadanos, esto provoca la tendencia a borrar parcialmente la diferencia entre derechos del hombre y derechos del ciudadano. Pero a esa lógica del discurso democrático, le corresponde igualmente, hacer valer la voz de aquellos que se verán afectados por decisiones políticas fundamentales. En tanto que, si nos remitimos a la fundación histórica de la democracia, siempre comprendió que la "voz de los afectados" tenía que estar representada en el discurso, al menos virtualmente.

Pero esto último, sólo puede darse, y es esta la propuesta del autor, en una «Sociedad Mundial» constituida liberal y democráticamente, es decir, fundada en un Estado de Derecho de carácter cosmopolita. Él no ignora el talante utópico de tal propuesta, sin embargo, la concibe como la única alternativa viable para nuestra situación actual y funcionaría de manera comple-

mentaría con la perspectiva normativa. Esto permitirá subvertir las relaciones en las cuales el hombre se convierte en un ser humillado, avasallado, abandonado y despreciable, y suprimir la diferencia entre derechos del hombre y del ciudadano. Aunque también es consciente de que para una gran mayoría de los hombres *nuestro reconocimiento de sus derechos humanos apenas tiene valor alguno porque en la práctica ello queda sin consecuencias*. Y es que, subraya, cualquier *política de las diferencias* no es practicable sin un trasfondo de principios morales y jurídicos de tipo universal. De ahí que, según su perspectiva, el único bien común-obligatorio para todos *sólo puede consistir en la realización y defensa de esos principios democráticos y liberales*, frente a la posible violeta destrucción de tradiciones e identidades particulares<sup>159</sup>.

De manera que las identidades colectivas de carácter nacional, cultural o religioso *sólo pueden aspirar a ser algo penúltimo desde el punto de vista de la moral política*, sin negar por ello, que tal superación de lo particular en lo general, apenas es pensable sin algún tipo de vulneración moral. Tampoco desconoce que el tránsito hacia un «Estado de Derecho Jurídico Cosmopolita», reproducirá a escala mundial, ‘la tragedia de lo ético’, ya que la relativización de tradiciones culturales particulares significa su transformación y depotenciación. Sin embargo, éste es el precio que nos impone la modernidad, si queremos poder universalizar o generalizar unos privilegios de los que sólo unos gozan.

**3. K. O. Apel.** sostiene una propuesta en la línea de una *justicia intercultural* para lograr la articulación de una sociedad multicultural. Como preámbulo a su propuesta desarrolla dos críticas, que le permitirán discriminar aspectos fundamentales y establecer el campo desde donde se él plantea su propuesta.

Primero critica la postura de Rawls con respecto al «consenso entrecruzado» (overlapping consensus) - un concepto que funciona como sustituto de una fundamentación filosófica – de carácter último- de la idea de justicia<sup>160</sup>. Admite que ésta idea es capaz, mediante sus métodos persuasivos y negociaciones, de alcanzar compromisos pragmáticamente sólidos y firmes a un nivel político, sin embargo, se pregunta *si puede igualmente conseguir un consenso sin daños a terceros que no participan, pero que se ven afectados por sus consecuencias*<sup>161</sup>. Subyace a ello su idea de que todo consenso, al final, siempre dependerá del *tiempo*, del *poder* – y al faltar la fundamentación filosófica última- no podría servir como principio regulador para modificar la situación política actual encaminada de cara a un futuro que requiere la instauración de una «justicia intercultural», capaz de garantizar el orden jurídico y social.

Segundo critica la postura de Rorty – a su parecer de mentalidad comunitarista pese a que se califique a sí mismo de liberal - ya que frente a la pretensión metafísica de una *síntesis de culturas y valores* de validez universal, sólo plantea como alternativa el *relativismo histórico*<sup>162</sup>. Dado que Rorty afirma que sus ideas y palabras dependen de una «base contingente consensuada» y, por tanto, de esa cultura particular. Por lo que es imposible, desde ahí, remitirse a criterios o normas de validez universal. Sin embargo, ese relativismo, lleva al final al *ad absurdum* del

<sup>159</sup> Cf. WELLMER, A. (1996). *Condiciones de una cultura democrática*. Madrid: Cátedra, 94-101.

<sup>160</sup> Cf. RAWLS, J. *Reply to Habermas*. *The Journal of Philosophy*, v. XCII: n. 3 / 03 (1995) 132-180; - (1996). *Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica, 440.

<sup>161</sup> Cf. APEL, K. O (1998). *El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso*, en: *Topografías de la Modernidad*. Madrid: Fundación Argentaria, 28-29.

<sup>162</sup> Cf. RORTY, R. (1996). *La Prioridad de la Democracia sobre la Filosofía*, en: *Objetividad, Relativismo y Verdad: Escritos Filosóficos*. Barcelona: Paidós, 239-266.

propio liberalismo y lo convierte en algo irreconciliable con la articulación de una sociedad multicultural al nivel global y regional.

Ambos autores – apoyados en el comunitarismo y la génesis histórica de la sociedad moderna - sostienen que, todo posible enfoque de una fundamentación filosófica de la justicia debe coordinarse con las «visiones comprensivas» (*comprehensive view*) dependientes de cada cultura. Y esto hace imposible intentar la propuesta de cualquier tipo de «fundamentación filosófica moral de la justicia interculturalmente neutral». Apel, lo refuta negando que sea posible mantener una idea de justicia en cuanto equidad (*fairness*) sin una fundamentación filosófica de los criterios normativos. Con respecto al «consenso entrecruzado» menciona que, de hecho es posible alcanzarlo, mediante la mutua competencia de las «visiones comprensivas», en las sociedades multiculturales. Pero, aunque es una estrategia *pragmáticamente cercana al compromiso, no puede, en principio, evitar los acuerdos a costa de terceros que no han participado en tal compromiso*. Para impedirlo se requeriría de una idea reguladora – filosófica fundamentada- que mantuviera que “*la solución justa a los problemas para todos los afectados debe ser capaz de consenso*”<sup>163</sup>. Y esto debería ser trasladado al plano del orden económico internacional, donde los pueblos tercermundistas, hasta el momento, apenas si han participado de los discursos relevantes, que definen los futuros de la humanidad; al igual que al ámbito de la política ecológica global relación a las generaciones venideras.

Apel afirma que, siguiendo la fenomenología hermenéutica, en concreto, en cuanto al *a priori de la concepción del mundo*, está unida inevitablemente a la *pertenencia a una comunidad de lengua y tradición*. Por eso es razonable admitir que tal dependencia sea extensiva también a la dimensión ética – comprendida como nuestras valoraciones sobre lo bueno o lo malo- de una tradición cultural concreta -. Lo que no excluye que podamos diferir en nuestros juicios de valor o incluso entrar en conflicto; no sólo por la existencia de diferentes experiencias individuales de valores, sino entre las mismas tradiciones comunitarias dado que son heterogéneas, y esto resulta más notorio en aquellas más complejas.

Él observa que, la conexión entre la idea de validez y los valores sólidos de las diversas tradiciones culturales y comunitarias – aspectos aludidos por Taylor- y el conflicto suscitado en una sociedad multicultural, exige reconocer la existencia del problema de la *«justicia intercultural y neutral»*. En el orden de las relaciones interpersonales, y no simplemente, la consideración del principio de justicia. Tal justicia intercultural es un “*principio que sólo puede alcanzarse a través de una reflexión que establece comparaciones entre las diversas perspectivas de valores enfrentadas entre sí en una sociedad multicultural, pero que desborda al mismo tiempo las perspectivas conflictivas de los actuales participantes*”<sup>164</sup>. Pero esa búsqueda – de consenso *real e ideal* de todos los afectados para encontrar soluciones justas - pierde su sentido si se le hace depender su validez exclusivamente de *una sola* de todas las perspectivas enfrentadas entre sí. Apel mantiene que esto puede ser fundamentado desde la ética del discurso. Por lo que no requiere de una «visión comprensiva»: metafísica dogmática, ni depende de una perspectiva cultural. Además, él concibe que ésta puede funcionar como una *solución complementaria* al problema del multiculturalismo. Al intentar conjugar el pluralismo y particularismo de las tradiciones culturales y religiosas, en el marco de un derecho unitario y de su fundamentación moral, exigiendo al mismo tiempo, la tolerancia del pluralismo y la limitación de ésta, cuando sea necesario en aras de una justicia intercultural.

Finalmente, dado que no aceptamos el recurso a un principio extramundano como la religión o la metafísica - aspectos que provocan gran desconcierto en la actualidad- la tesis propuesta por

<sup>163</sup> Cf. APEL, K. O 1998: 30-31.

<sup>164</sup> Cf. APEL, K. O 1998: 31.

Apel es la siguiente: “*El principio de justicia (...) [Intercultural] se fundamenta en que es admitido y reconocido, mediante comprobación reflexiva, por todos cuantos en sus razonamientos – sobre el tema que sea - hacen referencia a su relación con la comunidad de todos los posibles sujetos del discurso argumentativo*”<sup>165</sup>. Y por ello aquel argumenta que, no se puede negar – sin caer en autocontradicción performativa – que la validez de sus reclamaciones morales, presuponen la capacidad de consenso de *todos* los miembros de una comunidad de comunicación idealmente ilimitada. Esto podrá ser aplicado a temáticas relativas a los derechos humanos y su relación con los valores morales y las diversas tradiciones culturales. Niega así, el ‘aprimamiento’ de los participantes en el discurso *reflexivo y cultural*. Es decir, en el *a priori de la facticidad* y en los valores jurídicamente positivos de sus tradiciones culturales, pues tal postura, no abarca las condiciones trascendentales de la *posibilidad de validez intersubjetiva* del discurso filosófico sobre las concepciones del mundo dependientes de la cultura.

Pero Apel deja bien claro el papel central de la ética de discurso. Ésta no tiene la pretensión de expresar que pueden encontrarse soluciones concretas para los posibles conflictos morales y jurídicos de la sociedad intercultural, por medio de la deducción de un *principio de justicia de fundamentación última*. Más bien, apunta que, el *principio de justicia consensualizado* debe limitarse a ser *una idea reguladora para los discursos*, con posibilidades de ser renovados cotidianamente. A través de los representantes de las diversas culturas y estilos de vida al nivel global y regional; sin negar con ello la vinculación de una serie de diferencias de valoración que entran en juego al enfrentar un conjunto de problemas, que están profundamente condicionados por la religión y la cultura. Sin embargo, asume que podrán darse soluciones con capacidad de consenso, aunque no siempre serán inmediatas, pues requieren de tiempo y maduración. Y en esos casos es de vital importancia, elaborar al menos *un consenso fundado en argumentos* acerca de los *disentimientos insuperables* en determinados momentos, sin pretender que esto último provea del material necesario para una fundamentación de la regulación jurídica de materias<sup>166</sup>.

4. Y. Socolovsky mantiene que la categoría de *membreía* es tan importante porque define los contornos de la comunidad política que, es el resultado de un proceso histórico de debate y sedimentación cultural de prácticas y discursos, donde se resuelven toda la distribución de los bienes reconocidos socialmente – entre ellos la seguridad y bienestar, así como el poder político<sup>167</sup>. Por tanto, la inclusión en dicha comunidad es necesaria para gozar de ellos. Y esa comunidad se reserva en *exclusividad* o el derecho a definir los criterios de admisión para incorporar a los nuevos integrantes. Y el único principio externo que pudiera intervenir en tal decisión es el de la *ayuda mutua*. Sin embargo, un sistema liberal es tan vago e impotente, que apenas en determinadas circunstancias, reconoce que los extranjeros pudieran tener derecho a nuestra hospitalidad y benevolencia. Todo esto, sin olvidar que, por ejemplo, muchas de las políticas de migración – o invasión de un gran número de extranjeros procedentes de países desfavorecidos en el reparto mundial, en búsqueda de trabajo y protección- han sido promovidas, en distintos momentos, por los intereses económicos y estrategias del Primer Mundo.

Socolovsky critica la concesión de la ciudadanía a los inmigrantes legales frente a su negación a los inmigrantes ilegales – que denomina refugiados económicos -. Y señala que *corresponde al proceso de argumentación y decisión política definir las políticas migratorias*, y que no hay referen-

<sup>165</sup> APEL, K. O 1998: 32.

<sup>166</sup> APEL, K. O 1998: 33.

<sup>167</sup> SOCOLOVSKY, Y. (1996). *La comunidad excluyente. Crítica de la teoría de las esferas de la justicia de Michael Walzer*. Actas de las Primeras Jornadas de Investigación para profesores, graduados y alumnos. Revista de Filosofía y Teoría Política: n. 31-32 (1996) 295-311.

cia crítica posible desde la teorización filosófica. Según su parecer, esto *encubre* una asimetría que puede ser detectada al referirlo a los casos del asilado político y el derecho que lo rige. Mantiene la que estos últimos casos son individuales y escasos, y por eso, no amenazan el *estilo* de vida de una comunidad, además de que suelen contar con un apoyo logístico para ser llevados a cabo.

Walzer afirma que, son los miembros de una comunidad los que determinan los modos de la admisión y sus consecuencias – derechos y deberes- e implicaciones. Con ello defiende la soberanía de la comunidad como fundante de *todo* derecho y de *toda* justicia. Sin embargo, con relación a la precedencia de lo bueno sobre lo justo, que abarca los significados sociales de los bienes, su proceso de argumentación interna resulta siempre precario. Tampoco dispone de una noción de persona a la cual vincular el reconocimiento de derechos fundamentales, que pudieran obligar de algún modo, individual y colectivamente. Por eso, al menos, en función de esas consideraciones, tendrían que cuestionarse de qué premisas parten las decisiones tomadas por esas comunidades, que se puede esperar de ellas y pedirles. Ya que el problema central radica en *que nada obliga a reconocer a los otros, puede forzarlos, ni asegurar que lo harán*. Significa también que, según ese marco, se puede ser un perfecto ciudadano, sin tener el menor gesto de solidaridad.

Por eso, Socolovsky mantiene que *se puede construir un orden perfectamente democrático y liberal, en el que no quepan formas percibidas como ilegítimas en medio de un océano de seres desesperados*<sup>168</sup>. Ya que el otro no existe y el egoísmo individual queda diluido en el comunitario. Es un discurso que llega a ser perverso cuando es defendido por los países ‘ricos’ ante el acoso de las hordas de extranjeros. Hemos de plantearnos igualmente, si en el pretendida era de la globalización, que reconoce la *interdependencia* económica, política, incluso, comunicativa entre las naciones, es *aceptable la construcción de una teoría de la justicia en estrecha perspectiva de la comunidad*. Pues se halla atada al designio de su reconocimiento de derechos – y con ello de dignidad humana- y a los límites de distribución local de ‘bienes’. Ya que el “*Sujeto de justicia debe ser el sujeto cuya ‘humanidad’ está en juego en el sistema universal de relaciones en el que se aniquila o se dignifica el valor de su vida*”<sup>169</sup>. Lo cual, desde su perspectiva, evidencia que, la esfera política es insuficiente, al menos como está planteada en el sistema neoliberal, para hacer realmente justicia.

5. S. Zizek, mantiene una postura muy crítica con respecto al multiculturalismo. Él afirma que *la lógica del capital post-Estado-Nación se mantiene como lo Real acechando en el trasfondo de este discurso, al que denomina «multiculturalismo liberal»*. Y éste junto con «la aceptación del populismo» y «el intento de mantener abierto el espacio de lo político», no es sino una de las tres reacciones ‘inapropiadas’ de la izquierda, frente al proceso de la globalización<sup>170</sup>. Explicita que el *capitalismo tardío* nos desafía en el ámbito del espacio público dadas las actuales condiciones de la globalización, ya que mientras se politizan las luchas particulares, se deja «*intacto*» el *proceso global del capital*. Lo que nos debería llevar a rechazar la oposición que constituye el eje principal de la lucha ideológica dentro del marco democrático del capitalismo tardío. Y en oposición al centro liberal, que se presenta a sí mismo como *neutral, postideológico, respetuoso de la vigencia de la Ley*, la izquierda tendría recobrar el tópico de *suspender el espacio neutral de la Ley*. Admite, por supuesto, que la derecha tiene su visión al respecto y conlleva una lógica determinada; por eso, ella interpreta que tal suspensión significa *la*

<sup>168</sup> SOCOLOVSKY, Y. 1996: 309.

<sup>169</sup> SOCOLOVSKY, Y. 1996: 310.

<sup>170</sup> ZIZEK, S. (1998). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*, en: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Bs. As.: Paidós, 182ss.

*violación de la letra de la ley*, aunque la haya justificado en función de algún interés más alto – tal sería el caso de un sacrificio doloroso por el bien de la Nación –.

En concreto, la propuesta de Zizek se cifra en *“aceptar la necesidad de ‘tomar partido’ como la única forma de ser efectivamente universal”*<sup>171</sup>. Esta paradoja sólo es concebible si se parte de la afirmación que «el antagonismo es inherente a la unidad misma». Dado que si por un lado, la ‘falsa’ universalidad concreta es legitimadora de la división existente del Todo en sus partes funcionales, y por el otro, nos hallamos ante la demanda real/ imposible de universalidad ‘abstracta’ – *égaliberté* -. Entonces a la izquierda le corresponde propiamente – en contraposición a la derecha que mantiene la premisa: ‘a cada uno su lugar’- el cuestionar ese orden universal concreto en nombre de su ‘síntoma’; es decir, de aquella parte que aunque inherente al orden universal instaurado, no posee un ‘lugar adecuado’ dentro de él – i.e., los sin techo, los inmigrantes ilegales, las mujeres, etc.-.

Zizek mantiene que ese procedimiento constituye el reverso exacto y necesario del gesto crítico e ideológico estándar. Pues permite reconocer un contenido particular escondido tras la noción abstracta universal - por la cual los derechos humanos, en realidad, son aplicados al hombre blanco propietario -, a la par que denuncia como falsa la universalidad neutral. Dicho en sus palabras: *“uno reafirma patéticamente (y se identifica con) el punto de excepción/ exclusión inherente al orden concreto positivo, el “abyecto”, en tanto único punto de universalidad verdadera, que contradice la universalidad existente”*<sup>172</sup>.

Además de que también resulta más productivo al nivel teórico y político, y abre el camino para una subversión progresista. Esto significaría que la verdadera universalidad se encuentra en la forma en que sus partes se relacionan con “los de abajo”, excluidos *por y de los otros*. Por eso la universalidad tendría que concebirse más bien como una *universalidad por venir*.

Él es consciente la afirmación de la universalidad del antagonismo, no implica una vida social sin diálogo y únicamente en conflicto. Subraya, además, que el capitalismo, no tiene necesidad de la violencia directa – i.e., la violencia callejera neonazista -, dado que el mercado se encarga de destruir de manera mucho más sutil y eficaz cualquier cultura. Por eso, el Iluminismo de Izquierda apuesta por la cultura, considerada como un arma eficiente contra la violencia brutal- el paso al acto del arraigo de la ignorancia del sujeto- y que podría contrarrestar con la lucha que puede operar el conocimiento reflexivo.

**6. E. Dussel** mantiene una contraposición de corte más dramático. El actual contexto mundial está marcado por el hecho de que los pueblos no-europeos, en la Edad Moderna y en virtud del *descubrimiento, quedó sepultada* - o encubierta- *su diferencia*. Desde entonces asedian, en su condición de pobres circunscritos a la «periferia del mundo» explotada, los *centros* de la economía mundial capitalista europea y norteamericana. Por eso se comprende cómo el multiculturalismo mantiene una relación tensa, enclavada en el orden económico mundial, entre el Primer y Tercer Mundos<sup>173</sup>.

A esto se ha de sumar que Dussel apoya su argumentación en un presupuesto de carácter histórico. Por eso ve en el *desafío* que implantó la cultura europea a las otras culturas, una de las causas principales de los aspectos críticos y más fuertes multiculturalismo actual. De lo que se desprende el apreciar sus límites y poder situarlo en el proyecto de descolonización iniciado en los años sesenta.

<sup>171</sup> Cf. ZIZEK, S. 1998:185ss.

<sup>172</sup> Cf. ZIZEK, S. 1998:186.

<sup>173</sup> Cf. DUSSEL, E. (1993). *Die “Lebengemeinschaft” un die “Interpellation des armen”*. *Die Praxis der Befreiung*, in: *Ethik und Befreiung*. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.), CRM, Bd. 4, Aachen: Verlag der Agustinus- Buchhandlung, 69-107.

Dos últimas observaciones últimas para cerrar ésta sección. Primero, no podemos olvidar que la democracia es a fin de cuentas, técnicamente, una «cultura política» determinada<sup>174</sup>. Esto significa que se originó en un momento histórico-social concreto, cuyo resultado fue la articulación de una teoría política – sistematizada- mediante la aportación de varias tradiciones y ciencias. Supone, pues, un conjunto de ideas y expectativas con relación a la justicia, determinadas políticas, un marco institucional, el entrenamiento del ciudadano en su conocimiento, lenguaje y procedimientos, un cierto grado de confianza en sus actitudes y opiniones, etc.

Todo eso puede ser estudiado a la luz de intereses muy diversos, ya sea de análisis normativo, doctrinal y de una mera explicitación. Sin embargo, es inevitable que el modelo democrático está atravesado por una serie de aspectos interrelacionados que, suponen ideas, valores, creencias, aspiraciones y costumbres de comunidades concretas; transmitidos entre sus miembros y generadores de un comportamiento organizado según el patrón de una ‘cultura política democrática’, donde el *consenso popular es creencia* base de su legitimidad. Esto queremos remarcar, es *útil* al interior de una tradición principalmente de corte occidental, pero no tiene porqué serlo entre la gran variedad de tradiciones, con su propia manera de entender *lo político* – que como tal, es un invariante humano- y su interpretación, ceñida a una conceptualización de las normas, procedimientos, maneras específicas de distribución, cultura social, su noción de justicia y solidaridad, miseria y pobreza, etc., todas ellas en estrecha dependencia con su mundo cultural.

Por esto, al pensar en el sistema democrático liberal hemos de considerar y reflexionar sobre sus propios límites, origen, trayectoria, consecuencias, etc. Con actitudes de humildad y valentía, autocrítica y un espíritu dialogante. Hemos de retomar y comprometer nuestra reflexión especialmente con aquellas <formas de dominio> que ha legitimado y continúa reproduciendo mediante sus políticas neoliberales. Ya que es de notar que, precisamente, en varios de los países donde se ha originado este debate multicultural liberal, se puede afirmar que gozan de cierto respeto al individuo y su política interior. Pero practican en su política exterior la tiranía. No se trata de tener unos valores al interior y otros para el exterior, ni de eliminar la *alteridad* – económico-social, ideológico-cultural, geográfica-étnica-<sup>175</sup>. Ni de absorberlos o imponer a estos países ‘su lógica’ - dominante -de proceder. Lo cual, de paso, también nos sugiere que la cultura política puede ser estudiada desde el multinivel de los discursos culturales, la comparación con los distintos sistemas y épocas, las nuevas formulaciones que se van creando, etc.

Segundo, el principio de ciudadanía *activa*, es un principio cuyo ejercicio es deseable desde cualquier punto de vista que se le contemple. Pero no siempre es posible su ejercicio, y esto se debe a la internalización de un determinado tipo de identidad – falsa o inferior -, o bien, a la falta de reconocimiento, que impide no sólo formar una identidad sana, sino superar obstáculos. Es evidente, que no todos poseen entonces la capacidad de defender en un foro público- como mantiene Habermas - sus posturas, con lo cual, automáticamente quedan anuladas todas sus posibilidades de poder ser considerados. Ya Freire <sup>176</sup> ha estudiado suficientemente la temática sobre la internalización de una imagen «imagen domesticada y sojuzgada», lo que exige un proceso de *concientización y liberación*.

<sup>174</sup> TORCAL, M. (1997). *Cultura política*. En: Manual de Ciencia Política. DEL AGUILA, R. (dir.). Madrid: Trotta, 231-250; BALDI, C. *Cultura política*. En: ACCL+DDD. BOBBIO, N./ MATTEUSEL, N./ PASQUINO, G. (dirs.). México: Siglo XXI, 415. PYE W., L. (1974). *Cultura política*. En *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*. SILLIS D., L. (dir.)/ CERVERA V., T. (versión española). Madrid: Aguilar, 323-329.

<sup>175</sup> Cf. FAUS GONZÁLEZ, J. I. *¿Se puede seguir siendo de izquierdas?* Revista de Teología Pastoral: *Descubrir Europa*: 01 (1999) 79-86.

<sup>176</sup> Cf. FREIRE, P. (1975<sup>14</sup>). *Pedagogía del oprimido*. Bs.As.: Siglo XXI, 243; - (1974<sup>3</sup>). *Concientización*. Bogotá: Asociación de Publicaciones Educativas (DEC, CLAR, CIEC), 107; - (1974<sup>14</sup>). *Educación para la libertad*. Bs. As.: Siglo XXI, 151.

**ABRIR CAPÍTULO 4**

