

## Identidad(es) en tránsito. Las culturas en la era de la globalización

*Francis Guibal*  
*Université March Bloch, Strasbourg*

¿La irreductible pluralidad de culturas puede, debe, encontrar “derecho de ciudadanía” en las nuevas configuraciones de nuestro mundo? Con vistas a esclarecer filosóficamente esta cuestión que hoy es crucial, examinamos en primer lugar la idea misma de “cultura” antes de ver cómo puede dar lugar a realizaciones diversas. Entre los extremos opuestos de la clausura ideológica y de la fragmentación estética, buscamos orientarnos hacia un acuerdo razonable susceptible de apelar a cierta trascendencia ético-espiritual. Esbozo, pues, de una dinámica lógicamente significativa que corresponde, a todos y a cada uno, volver históricamente pertinente.

\*

“Identity(ies) in transit. Cultures in the era of globalization”. Can the irreducible plurality of cultures find “citizenship” in the new configurations of our world? Should it? In order to philosophically illuminate this crucial issue, we will examine, in the first place, the very idea of ‘culture’, before exploring what can it make possible different realizations. Between the opposed extremes of ideological closure and aesthetical fragmentation, we attempt to address ourselves toward a reasonable agreement susceptible of appealing to certain ethical-spiritual transcendence. This is a sketch, thus, of a logically meaningful dynamic which corresponds to everyone and each one to make historically pertinent.

*Identidad(es) y pertenencia(s)  
viajan entre la adherencia y la adhesión.*  
E. Balibar<sup>1</sup>.

Es sin duda bajo el signo mayor de tensiones ambiguas que hemos de descifrar la marcha de nuestro mundo. Quizás la más notable de tales tensiones sea hoy la que se trava entre la globalización “ecotécnica” del capital y la fragmentación diferencialista de las culturas, estos “mundos vividos en concreto donde viven, positiva y activamente, comunidades relativa o absolutamente separadas”<sup>2</sup>; como si el imperialismo de la economía-mundo tuviese por corolario una “histerización de las identidades”<sup>3</sup> obligadas a replegarse sobre sí mismas, sus tradiciones y sus particularidades locales. Pero esta es una forma demasiado simplista de ver las cosas y que conviene matizar de inmediato: los intercambios, en efecto, afectan igualmente la vida de las culturas<sup>4</sup>, mientras que la reivindicación de autonomía es también uno de los rasgos de nuestra modernidad<sup>5</sup>. ¿Y quién sabe si las contradicciones que nos desgarran no serían susceptibles de dar lugar a interacciones fecundas de otro modo? ¿Por qué, después de todo, la racionalidad eficaz del entendimiento occidental-moderno no podría aprender a ponerse en obra más razonablemente, en formas de vida comunitarias más justas y mejor reinventadas?<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Balibar, E., *Droit de cité*, 1998, p.115.

<sup>2</sup> Husserl, E., *Meditations cartésiennes*, trad. de Launay, París: Vrin, 1969, § 58.

<sup>3</sup> Balibar, *Droit de Cité*, La Tour d'Aigües: L'Aube, p. 129.

<sup>4</sup> Es la constatación, por ejemplo, de Charles Taylor: “Todas las sociedades se vuelven cada vez más multiculturales y, al mismo tiempo, más permeables..., más abiertas a las migraciones multinacionales; más de sus nacionales viven la vida de la “diáspora”, cuyo centro está afuera.” (Taylor, Ch., en: Taylor, Ch. (ed.), *Multiculturalisme*, París: Flammarion, Champs, p. 86).

<sup>5</sup> Lo que recuerda y subraya A. Gorz: “La modernidad no reside ni en la creencia en el progreso o en el sentido de la historia, ni en la unidad y la universalidad de la razón, sino ante todo en el surgimiento del individuo-sujeto que reivindica el derecho de definir él mismo el objetivo de sus acciones, de pertenecerse y producirse a sí mismo”. (París le Monde, *Les Entretiens du monde*, p. 23).

<sup>6</sup> C. Castoriadis evoca así la exigencia de transformar “la técnica y el saber occidentales de manera que pudieran estar al servicio del mantenimiento y desarrollo de las formas auténticas de socialidad que subsisten en los países ‘sub-desarrollados’ –y, en cambio, la posibilidad para los pueblos occidentales de aprender ahí alguna cosa que ellos han olvidado, de inspirarse para hacer revivir formas de vida verdaderamente comunitarias” (Castoriadis, C., *Domaines de l'homme*, París: Seuil, 1986, p.174).

Las preguntas que nos vienen por ahí se muestran, al respecto, inseparablemente políticas, culturales y filosóficas. Políticas, en primer lugar, pues se trata de aprender a vivir y a actuar juntos en este mundo que nos toca compartir más equitativamente; y E. Balibar probablemente no se equivoca cuando muestra la urgencia de una política de “civilidad” mundial que daría “a los individuos y a los grupos los medios de identificarse y de desidentificarse, de *viajar en la identidad*. De reivindicar a la vez la diferencia y la igualdad, la solidaridad y la comunidad”<sup>7</sup>. Pero cultural al mismo tiempo, si es cierto que la cultura es siempre el alma de las comunidades donde ella asegura el vínculo simbólico de los miembros; ¿y cómo no destacar la importancia actual de no dejar que este vínculo se fije en un simple repliegue identitario, sino de hacer también de él una forma de apertura alterante?<sup>8</sup> Y finalmente filosóficas, en la medida en que la interrogación crítica de la vida que es el pensamiento efectivo no puede dejar de estar atento a las nuevas formas político-culturales que surgen y se inventan en nuestra historia, pero que conviene también juzgar y orientar lo más justamente posible, volviéndolas hacia una universalización concretamente significativa. ¿Qué es pues de lo singular y de lo plural, de lo uno y de lo múltiple “culturales”, de su manera de componer una sinfonía inter-cultural cuyo sentido último bien podría ser transcultural?

### *Un singular plural*

La idea misma de “cultura” parece que envuelve una antinomia que, aunque no sea probablemente insuperable, no es menos real: ¿la realidad de las culturas diversas, todas particulares, no contradice y

---

<sup>7</sup> Balibar, o.c., p 130.

<sup>8</sup> La política de “civilidad” que Balibar desea incluye, pues, una dimensión estético-cultural cuyo papel es fundamental: “la cultura, como invención de formas, de acontecimientos y de modos de comunicación, dicho de otra manera el arte que interroga al pueblo dejándose interrogar por él, puede y debe ayudarnos de manera decisiva” (*ibid.*, p. 144). Se trata de hacer, en la medida de lo posible, de todos y de cada uno “artistas de la identidad” (*ibid.*, p. 132), de una identidad nunca dada, que se crea, se busca y se forja, en la separación y la distancia, en una responsabilidad capaz de resistencia, incluso de rebeldía.

no hace impensable la exigencia de una cultura verdaderamente universal?<sup>9</sup> ¿Esta, por otro lado, suponiendo que no sea ilusoria, es del orden de la diversión lúdica, de la disciplina racional o de la formación razonable? Con vistas a un primer esclarecimiento provisorio, adelantaremos aquí la “tesis” de que la universalidad propiamente humana de la cultura nunca va sin creaciones históricas a través de imaginarios múltiples que requieren, finalmente, de una capacidad de juicio formándose en el debate dialogal.

Entre la exterioridad natural y la autonomía moral, la antropología kantiana ve esencialmente en la cultura el proceso de una emergencia y el progreso de una educación: la libertad, aquí, aparece tomando distancia respecto de la vida que la condiciona y que ella transforma dándole figura de institución<sup>10</sup>. Y esta orientación está menos negada que precisada y radicalizada por la fenomenología hegeliana: trabajo y lenguaje son para ella las dos modalidades constitutivas de una negatividad a través de la cual el espíritu viene a sí mismo formando e integrando la resistencia del mundo y de toda alteridad<sup>11</sup>. En los dos casos –y tal es la primera enseñanza de fondo que nos es dada– “la” cultura se comprende por su oposición y distanciamiento respecto de la simplicidad natural del ser-dado: gesto y palabra, técnica y símbolo marcan conjuntamente la entrada en un proceso de alteración y de transformación sin retorno. A través del animal cultural que es el hombre la realidad se abre así a una aventura que no deja nada fuera de sí; ni la necesidad (objetiva) ni la libertad (sujetiva), ni las condiciones (materiales) ni el sentido (espiritual) escapan a esta creación instituyente.

---

<sup>9</sup> Cf. Castoriadis: “Parece imposible concebir una cultura cualquiera que no sea marcada por una fuerte particularidad, mientras que no podemos pensar en una cultura de la humanidad sino como universal.” (Castoriadis, C., *La montée de l’insignifiance*, París: Seuil, p. 152).

<sup>10</sup> Para Kant, es la naturaleza misma que tiende a “producir el perfeccionamiento del hombre a través del progreso de su cultura” (Kant, I., *Antropologie d’un point de vue pragmatique*, trad. de A. Renaut, París: Garnier-Flammarion, p. 310) suscitando en él las tres “disposiciones” –técnica, pragmática y moral– que le tocará ejercer y desarrollar.

<sup>11</sup> Nos referimos esencialmente sobre eso a Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l’esprit*, trad. de Hyppolite, París: Aubier Montaigne, 1939, y más precisamente a las secciones “Conciencia de sí” (sobre todo IV A) y “Espíritu” (especialmente VI B).

Si la cultura, en este primer sentido, califica el existir humano como tal y en su integridad unitaria, sin embargo ella nunca “existe” más que a través de la fragmentación plural de modos de vida y de lenguajes específicos, al interior de los cuales es también posible distinguir los fenómenos de “civilización” que se demarcan de una actividad “cultural” en un sentido más estrecho. Los primeros ponen de relieve una organización funcional en torno de la producción, la disposición y el arreglo de las condiciones; en contextos diferentes, se trata siempre aquí de asegurar la (sobre)vivencia de la comunidad. La segunda, pasando por la creación de obras y de significaciones que aspiran a dar al caos forma de mundo(s) sensato(s), testimonia de lo que, en el hombre, es apertura abismal que excede toda objetividad determinada; gesto de dejar pasar y difractarse, en la misma anarquía sensible, el orden de lo sensato en su no-totalización de principio<sup>12</sup>. Estas dos formas de creaciones, sin duda, “la poética y la funcional, no caminan al mismo ritmo ni en el mismo sentido”<sup>13</sup>. Pero eso no significa que no compongan de manera inseparable totalidades significantes a la vez heterogéneas y originales: las culturas históricas expresan al respecto estilos irreductibles de existencia compartida, modalidades siempre singulares de “dar sentido” a partir de y al interior de circunstancias contingentes determinadas.

Entonces hay una doble cuestión que no deja de plantearse: ¿estas culturas múltiples donde se encarna “la” cultura no representan una forma de poder alienante y no nos comprometen finalmente en

---

<sup>12</sup> Para Castoriadis, toda creación verdaderamente “cultural” proviene y testimonia de lo profundo del abismo donde puede reconocerse aquello mismo que separa la particularidad determinada de sus contextos históricos o geográficos: “¿cómo frases y obras de otros tiempos nos pueden hablar y, a veces, hacernos temblar?” (Castoriadis, C., *La montée de l’insignifiance*, o.c., p. 195), ¿si no es porque reúnen y despiertan en nosotros cierto sentido de lo esencial y de lo último? Para Jean-Luc Nancy, toda cultura está habitada y trabajada por “esto” que la abre, de origen, al mundo, a los demás y al sentido: “la infancia” indestructible del arte como potencia inagotable de creación indefinidamente modalizable y modulable, “eternidad difractada en cada instante, en cada estado, en cada cultura” (Nancy, J.-L., “Les arts se font les uns contre les autres”, en: Autores varios, *Art, regard, écoute*, Vincennes: Presses Universitaires, 2000, p. 160).

<sup>13</sup> Castoriadis, C., *Figures du pensable*, París: Le Seuil, 1999, p. 103. La acción propiamente política se ubica precisamente en la frontera movidiza de la condición eco-técnica y del sentido estético-cultural.

una diseminación arbitraria? A eso responderemos, en primer lugar, que la fijación ideologizante es sólo una posibilidad, pero no el destino de la creación cultural; pues las obras, donde se exterioriza y se deposita, tienen como destinación esencial prestarse y ofrecerse a una retoma que suscitan y que las relanza. No existe una cultura digna de este nombre que no eduque a una forma de estar de pie, que no se dirija a sujetos que ella empieza por hacer salir de sí mismos, pero para mejor devolverlos a sus responsabilidades. Podríamos llegar a decir que el “fin” de las culturas consiste en formar hombres “de cultura”, es decir, a fin de cuentas, hombres capaces de examinarlas, juzgarlas y orientarlas. Sin que sea necesario acudir, para este juicio final, a la “legislación incondicionada” de una razón puramente moral<sup>14</sup>; pues es por la misma finitud compartida de un ser-en-el-mundo radicalmente socio-histórico que se puede y debe buscar un “acuerdo” razonable, llevando “el diálogo que somos” a la altura de una escucha abierta a lo lejano y extraño<sup>15</sup>. Mezclas ambiguas de violencia y de sentido, las culturas se confrontan, se combaten y se excluyen; pero también se encuentran y se exponen las unas a las otras cuando se hablan. Y sólo es en y con esta apertura recíproca que se pueden dar para nosotros la verdad y el juicio de lo universal a que aspiran y que las atraviesa.

La cultura sólo existe a través de las culturas, las cuales sólo viven a través de los sujetos que las portan. Pero este estallido del sentido no es una simple dispersión anárquica, pues estos sujetos culturales son también sujetos en diálogo, capaces de dejar pasar entre sus culturas particulares el lazo de la hospitalidad y del entendimiento, de la traducción y de la metamorfosis recíproca. Círculo paradójico de la unidad y de la multiplicidad, de una universalidad que se ali-

<sup>14</sup> Ver justamente los §§ 83-84 de la *Critique de la faculté de juger*, trad. de Philonenko, París: Vrin, 1965, donde Kant sostiene primero que “solamente la cultura puede ser el fin último que tenemos alguna razón de atribuir a la naturaleza respecto a la especie humana” (*ibid.*, § 83), pero precisando poco después que la cultura misma no tiene sentido último sino en y por el hombre entendido “solamente como sujeto de la moralidad” (*ibid.*, § 84).

<sup>15</sup> Se habrá reconocido allí fórmulas centrales (que provienen de Hölderlin) de la hermenéutica gadameriana, en las cuales hemos simplemente –y voluntariamente– acentuado la dinámica “alterante” más que “apropiante”.

menta del compartir las diferencias: la herencia de las culturas pasadas solicita su relevo en sentido común, pero la comunidad del sentido (ideal) y de su comunicación únicamente vive relanzando la singular pluralidad de las figuras culturales que la portan. Intentemos ahora desplegar y explicitar más en concreto esta dialéctica hasta ahora simplemente esbozada.

*Certeza(s) intra-cultural(es)*

Se entiende aquí por certeza, siguiendo a E. Weil, una actitud-categoría a la vez límite y paradójica. Límite, porque tiende a darse, sin poder nunca alcanzarla absolutamente, una identidad masiva y sin ninguna distancia entre el ser y el pensamiento, el mundo y el hombre. Paradójica, porque este absoluto que se pretende sin afueras, aparece en efecto bajo el modo de la exclusividad y de una exclusión violenta: la certeza supuestamente única estalla inmediatamente en certezas rivales y potencialmente conflictivas. Baste evocar aquí tres formas mayores de este cierre ideológico siempre amenazante.

Porque despliegan y proporcionan inmediatamente una totalidad de sentido, las culturas históricas tradicionales son inevitablemente culturas de la certeza. Pero conviene distinguir entre su vida efectiva y sus repliegues reactivos. En el origen, no es probablemente posible, ni siquiera deseable, que el vínculo comunitario se exprese de otro modo que por y en creaciones originales y particulares; y que no exista ahí reflexividad ni crítica ni alteridad, no impide que esta vida concreta del sentido se busque y se invente de manera dinámica, a través de avances y aperturas relativas. Muy otra es la situación actual, cuando es el miedo y el rechazo de la modernidad que suscitan por reacción una fijación imaginaria en las creencias pasadas. Acecha entonces la violencia, a la vez particularista y totalitaria, que se esconde detrás de “la clausura del sentido”<sup>16</sup> para forjarse mejor seguridades invulnerables a toda discusión y a toda alteridad. Pero la frontera puede ser a veces estrecha, y difícil de trazar, entre la sana reivindicación de una tradición específica y la cerrazón peligrosa en unas visiones del mundo incuestionables.

---

<sup>16</sup> Castoriadis, C., *Figures du pensable*, o.c., p. 188.

Exactamente opuesta a estas certezas con tendencia mitológica, la modernidad iluminada despliega prácticamente una cultura del entendimiento que parece hacer tabla rasa de sus creencias (tomadas como sueños inverificables) e incluso ataca al “núcleo ético y mítico”<sup>17</sup> que anima sus creaciones. La única “certeza”, aquí, es la de una racionalidad plenamente segura de sí misma, operando en todos los niveles de las existencias (científica y técnica, pero también económica, política o “cultural”) y cuyos progresos acumulados tienden a producir una humanidad por fin efectivamente concreta y unificada al interior de una “única civilización planetaria”<sup>18</sup>. Nada existe que no sea por y para la aplicación, el apoderamiento y el dominio de esta “cultura de inmanencia”<sup>19</sup> cuyo saber (hacer) es el alma y el principio, que tiende a apoderarse de toda alteridad, mundana o humana, natural o cultural. Cientismo o positivismo, utilitarismo o racionalismo, son tantos nombres posibles para esta chatura unidimensional que reduce todo al mundo de la sola “condición” (Weil) disponible, calculable y “maquinable”.

La concepción “dialéctica” de la cultura es infinitamente más profunda y sutil, de otro contenido intelectual, y sin embargo a fin de cuentas no menos “mono-ideica”. Parece hacerles justicia tanto a las tradiciones poéticas del pasado como a la racionalidad prosaica del presente; ¿todo no está comprendido y elevado a su verdad en el seno de la historia del Espíritu? Lo que se celebra precisamente aquí en la cultura, es este trabajo de formación liberadora que ordena toda realidad particular en la verdad universal de la idea: “Es por el trabajo de la cultura que la misma voluntad subjetiva gana en sí *la objetividad*, en la cual solamente, por su propia cuenta, es digna y capaz de ser *la efectividad* de la Idea”<sup>20</sup>. Pero todo esto remite finalmente a una certe-

---

<sup>17</sup> Ricoeur, P., *Histoire et vérité*, Paris: Le Seuil, 1978, p. 292.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>19</sup> Levinas, E., *Entre nous*, Paris: Grasset, 1991, p. 200.

<sup>20</sup> Hegel, G.W.F., *Lignes fondamentales de la philosophie du droit*, trad. de Derathé, Paris: Vrin, p 187. Se trata aquí, como se ha dicho justamente, de una “suerte de himno a la cultura..., como un condensado de la filosofía de Hegel” (Labarrière, P.J. y G. Jarczyk, *Hegeliana*, Paris: PUF, 1986, p. 228). Lo más sorprendente es la astucia “magistral” que permite a la Idea dejar desplegarse sin límites de principio el trabajo del entendimiento, pero ordenando constantemente la exterioridad de sus avances al único fin último que es la liberación razonable del espíritu.



za muy “occidentalocéntrica”, que no puede hacer justicia a la diferencia, a lo múltiple y a la alteridad, sino asignándoles soberbiamente el lugar que les corresponde en el sistema de la totalidad espiritual. La única cultura que tiene “valor infinito”<sup>21</sup>, la única que está a la altura del “trabajo”<sup>22</sup> histórico-mundial del Espíritu y del “derecho absoluto”<sup>23</sup> de la Idea, la única que da forma a la sustancia hasta elevarla a sujeto y que se muestra así “momento inmanente” y constitutivo de la vida absoluta del espíritu, es la del “entendimiento”<sup>24</sup> mortífero de Occidente, de su historia, de sus luchas y conquistas: es sólo al “principio nórdico de los pueblos germánicos”<sup>25</sup> que es adjudicado, al término de este proceso histórico-cultural, la “misión” de dominio y reconciliación gracias a la cual la libertad del Espíritu puede darse por fin la figura efectiva de la verdad concreta<sup>26</sup>. Cuando pretende y proclama haber acogido y recogido todas las demás adquisiciones culturales llevándolas hasta la “verdad meta-política o... meta-cultural de la existencia”<sup>27</sup>, la vieja Europa sigue dándose por la sola realización acabada y consciente de sí de todas las aspiraciones que no han podido buscarse más que negativamente y desafortunadamente fuera de ella.

Porque ha contribuido a dar al mundo una forma de modernidad racional, la cultura occidental ha creído poder identificarse con la to-

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, § 187.

<sup>22</sup> *Ibid.*, § 334.

<sup>23</sup> *Ibid.*, § 350.

<sup>24</sup> *Ibid.*, § 197.

<sup>25</sup> *Ibid.*, § 358.

<sup>26</sup> Es en el § 347 de sus *Lignes fondamentales* que Hegel enuncia esta tesis general: en cada época, le toca a un solo pueblo ser “dominante” como agente y representante del Espíritu en el estadio correspondiente de su desarrollo. El § 353 indica que, en la actualidad de los tiempos modernos, es en y por el “mundo germánico” que el Espíritu ha “devenido capaz de producir y reconocer su propia verdad como pensamiento y como mundo regido por leyes”. Los §§ 358-360 precisan las modalidades y el sentido de esta “misión” (§ 358) que debe inscribir el principio de la libertad en la verdad efectiva del presente.

<sup>27</sup> Bourgeois, B., *L' Idéalisme allemand*, París: Vrin, p. 233. Es porque ya habría comprendido e integrado las verdades relativas de las culturas extranjeras que el Occidente no tendría que preocuparse más de ellas, ¡pues todo se juega en adelante al interior de su mundo! La violencia colonial o imperial se disfraza y/o se pone de relieve como proclama de liberación universalmente “espiritual”... El mismo gesto se encuentra aún hoy en día; así en Kojève y en su discípulo Fukuyama.

talidad del sentido: “el hecho de que la civilización universal ha proveni-  
do durante mucho tiempo del hogar europeo ha mantenido la ilu-  
sión de que la cultura europea era, de hecho y por derecho, una cultura  
universal”<sup>28</sup>. Esta auto-proclamación satisfecha debe ser sometida a  
una doble tarea de desmitificación. 1) Tiene que aprender a recono-  
cer el etnocentrismo que la habita, a descubrirse así “cultural e his-  
tóricamente condicionada”<sup>29</sup>; una entre otras, finita y relativa, no  
está habilitada para erigirse soberbiamente en el centro teórico y prác-  
tico del mundo. 2) Sin negar las adquisiciones de la racionalidad cal-  
culadora e interesada que ha terminado por imponer a todos, es  
importante también que mida los límites, incluso los efectos perversos,  
de una ideología completamente sometida a los pseudo-valores de  
la pura operatividad funcional: cuando no tiene otra preocupación que  
la expansión ilimitada de un pseudo-dominio supuestamente racional,  
cuando rechaza todo cuestionamiento verdaderamente perturbador,  
la dicha “cultura” se vuelve contra sí misma, engendrando malestar y  
desgracia en los pseudo-sujetos que aliena<sup>30</sup>. ¿No será tiempo de rom-  
per con este culto y esta cultura del Uno-Todo y de sustituirlo por prác-  
ticas más modestas y más “lúdicas”, en todo caso más abiertas a lo  
extraño, a los cambios de país y a las metamorfosis que suscitan los  
encuentros?

### *Juegos multi-culturales*

Parece que ha llegado la hora para “la inteligencia” occidental,  
en efecto, de tomar distancia respecto a la ceguera que la empuja a  
exceptuarse de una relativización que ella aplica tan alegremente a

---

<sup>28</sup> Ricoeur, P., *o.c.*, p. 293.

<sup>29</sup> Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972, p. 59.

<sup>30</sup> Muchos son los que hoy concuerdan en este diagnóstico de fondo, ya severamente  
establecido hace más de un siglo por Nietzsche. La cuestión es, sin embargo, menos  
analizar y precisar esta constatación negativa (aunque permanezca importante) que  
preguntarse de dónde proviene ésta (“¿Por qué nuestras resistencias a la alteridad?  
¿Por qué no podemos soportar un otro verdaderamente otro? ¿Y de dónde viene esta  
mania, esta rabia de la unificación?”, interroga justamente Castoriadis en *La montée  
de l'insignifiance*, *o.c.*, p. 201), y sobre todo comprometer el pensamiento y la acción  
en las vías de “otra” globalización, que no esquiven las exigencias de una vida buena,  
más razonable y efectivamente compartida por todos.

los otros: “la denuncia de este etnocentrismo que nos haría considerar a nuestra cultura como la única digna de este nombre, y apta para juzgar a todas las demás según sus propias normas, es un buen y legítimo combate”<sup>31</sup>. Cuya otra cara, más positiva, es una consideración y una revalorización del hecho cultural mismo, de su pluralidad y de su relatividad constitutivas: “Nuestra modernidad ha visto bien que las culturas, en su dispersión a través del espacio y a lo largo del tiempo, tenían cada una su valor y su originalidad”<sup>32</sup>. ¿Sin embargo, basta con proceder a esta reevaluación, incluso a esta celebración, de culturas inconmensurables y equivalentemente múltiples para escapar a toda violencia?

El punto de partida, en todo caso, ha de ser la nueva conciencia de lo que tiene de irreductiblemente original y complejo el fenómeno cultural. No sólo que no existe ningún individuo que no pertenezca de plano a un grupo del cual recibe y se apropia las costumbres, sino que estas maneras particulares de vivir, compartidas y transmitidas, ponen de relieve a fin de cuentas una irreducible creación imaginaria. Ricoeur evoca a este propósito el “núcleo ético-mítico” de las culturas humanas, mientras que Castoriadis prefiere hablar de “significaciones imaginarias sociales”; retengamos, en primer lugar, que lo que anima e impulsa el vivir-juntos de una sociedad tiene una especificidad *sui generis*, más cercana de una producción onírica y simbólica que de una elaboración conceptual. Lo que da sentido en y para una cultura, lo que liga y marca la afinidad reconocible de la diversidad de sus expresiones (religiosas o estéticas, pero también ético-políticas o eco-técnicas), es finalmente un estilo de existencia: “*unidad de estilo* artístico en todas las exteriorizaciones vitales de un pueblo”, así lo formulaba el joven Nietzsche<sup>33</sup>. Estilo único, sin duda, donde se expresa y se reconoce la marca o la “manera” de una comunidad histórica, pero atravesado de tensiones, de fuerzas y de voces plurales que vie-

---

<sup>31</sup> Borne, E., *Les nouveaux inquisiteurs*, París: PUF, p. 108.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Nietzsche, F., *Considerations intempestives*, trad. de G. Bianquis, París: Aubier, I, § 1. Toda la cuestión “cultural” estriba para Nietzsche en saber si esta “unidad de estilo” contribuye a “domesticar” (alineación) o a canalizar, a formar y enderezar el potencial vital al cual da forma. A eso se añade, para “nosotros”, la preocupación por una creación auto-afirmativa que sea en el mismo gesto abierta a y respetuosa de la alteridad.

nen a cruzarse y a empalmarse en él: “la unidad y unicidad de una cultura son una y única, por *razón misma* de una mezcla y una disputa. Es una “contienda” que encuentra en una cultura un estilo o un tono, pero también muchas voces o muchos alcances para interpretar este tono”<sup>34</sup>. También esta manera “de parecerse sin reunirse” –a la que se refiere Derrida– sólo permanece viviente si se deja perturbar, interrogar y relanzar, por la inquietante extrañeza de lo exterior que la solicita: “una cultura muere desde que ella no es más renovada, recreada”<sup>35</sup>, desde el momento en que se cierra al riesgo y a la oportunidad de la alteración y de la metamorfosis.

No es extraño, en este sentido, si esta inventiva cultural sólo aparece a través de la pluralidad y el reparto irreductibles de culturas distintas, incluso, de cierta manera, inconmensurables. Lejos de ser las expresiones múltiples de una sola y misma razón espiritual realizándose a través de ellas<sup>36</sup>, las figuras singulares donde se modula el dar-sentido o el estar-juntos de los grupos humanos parecen más bien, siguiendo a Castoriadis, remitir al núcleo enigmático o a la creatividad magmática de un imaginario instituyente que no se muestra más que a través de la multiplicidad sin fin renovada de sus producciones. En lugar de buscar más o menos en vano encerrar lo humano en los marcos sofocantes de una universalidad vacía o de una racionalidad homogénea y abstracta, es importante tomar nota de la diversidad felizmente inagotable e insuperable que atestiguan las culturas del mundo; solamente estas tradiciones históricas, vehiculadas por las comunidades particulares y sus lenguajes, serían portadoras de significaciones concretas para los individuos vivientes, aquellas mismas que tan cruelmente hacen falta a la globalización abstractamente homogeneizante de lo eco-técnico capitalista.

<sup>34</sup> Nancy, J.L., “Eloge de la *mêlée*”, en: *Etre singulier pluriel*, París, Galilée, 1996, p. 177. Unidad plural, pues, de una singularidad a la vez reconocible y no fijable, o de una ipseidad no reducible a una identidad, de lo que se sostiene siempre en el “cruce de tonos, de préstamos, de alejamientos y de forcejeos, a los cuales da un estilo” (*ibid.*, p. 179).

<sup>35</sup> Ricoeur, P., *o.c.*, p. 297.

<sup>36</sup> Como lo formula, hasta en su pensamiento supuestamente “post-metafísico”, J. Habermas: “die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen” (Habermas, J., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 159 ss).

El hecho (multi-cultural) aquí es idénticamente sentido, y sentido eminente, concreto, sensible: las culturas no son nada fuera de sus cuerpos de expresión, instituciones, lenguajes, obras, prácticas, gestos, etc. Y esta carne significativa –o esta encarnación– del sentido es la matriz de una multiplicidad que para nada es un defecto, sino más bien estallido y esplendor de (re)recursos inagotables: el sentido no menos que el ser se dice “*pollachōs*”, su vida es esencialmente estética, se da, aparece, brilla bajo facetas siempre nuevas, ajenas a toda jerarquía violenta. Por eso su aplicación, que mantiene “en el mismo plano a las culturas múltiples”<sup>37</sup> y sus manifestaciones innumerables donde se realiza “con igual derecho”<sup>38</sup> el sentido, realza una celebración expresiva (del ser) a la cual es posible conferir o reconocer cierta dignidad religiosa: ¿En “el ateísmo del saber de nuestra cultura occidental”, el arte –las artes– no tiende a “dirigir la vida espiritual contemporánea”<sup>39</sup> y a tomar significativamente “el lugar de un dios desconocido?”<sup>40</sup> Como si la gloria de las apariencias, con el adorno cambiante y la relatividad pacífica de sus contrastes, fuese llamada a “reemplazar” a la violencia –politeísta o monoteísta– de los absolutos exclusivos del pasado.

Es imposible, sin embargo, no advertir la apertura equívoca de esta equivalencia prácticamente reconocida así a todas las formas estético-culturales: si todo tiene igual sentido, si no hay más que fragmentos “absolutamente” finitos y relativos, las diferencias corren el riesgo de devenir indiferentes y cada uno tiene el mismo derecho a “su” verdad. La apología sin matices de una diseminación simplemente plural tiene como resultado lógico la perversión alienante de una “pura cultura” de tipo nihilista cuyo lenguaje “chispeante de espíritu” se ríe de la comedia humana, esta “equivocación universal de sí mismo y de los demás”<sup>41</sup>; lo absurdo, en efecto, “tiende a la multiplicidad en la

---

<sup>37</sup> Levinas, E. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972, p. 33.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>40</sup> Levinas, E., *Entre nous*, o.c., p. 204.

<sup>41</sup> Hegel, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, o.c., t. 2, p. 80, retoma y prolonga *Le neuveu de Rameau* de Diderot. La tentación “nihilista” que evoco es sin duda, como Nietzsche bien lo vio, el riesgo mayor de nuestro mundo; podemos referirnos igualmente a la categoría de “la inteligencia” en la *Logique de la philosophie* de Weil o, más cerca de nosotros, a la obra de G. Lipovetski.

pura indiferencia”<sup>42</sup>. ¿Sin embargo no es lo que constatamos cuando la “globalización” promete y promueve el gozo lúdico, espectacular e “interesante”, de riquezas “culturales” reducidas para el turista a un folklore de pacotilla? Convertidas en objeto de curiosidad universal, las culturas pierden el alma que era la base de su vida, los únicos intercambios a los que dan lugar son aquellos de un “trueque” vaciado de todo deseo creador. En ausencia de toda orientación interrogativa seria, mirando finalmente hacia el sentido (¿único?) de las significaciones (plurales), la multi-culturalidad juega el papel de un relativismo superficial y deletéreo: “el miedo a aparecer privilegiando tal idioma o tal cultura, de dar pie a la acusación de imperialismo cultural o, *horresco referens*, de europeo o de logo-falo-onto-etc-centrismo, conduce, bajo el falso pretexto de la igualdad de derechos de todos los pueblos, a un rabioso aplastamiento generalizado, a un rechazo a discutir las diferencias y, más aún, las *alteridades* que constituyen la insondable riqueza de la historia humana”<sup>43</sup>.

El aporte innegable de la etnología moderna –y de su “traducción” filosófica contemporánea– es el haber recordado y subrayado que no hay esencia humana que esté por encima de las culturas, que el hombre jamás está “desnudo”, que “el *homo natura*” sólo puede tener sentido como matriz, idea y/o ficción límite del pensamiento. Pero que para nosotros haya siempre ya cultura (historia y lenguaje), siendo constitutivo de lo humano, no significa “que los hombres estén encerrados en los límites de una cultura, lo que haría imposible los diálogos, tensiones e intercambios entre las culturas”<sup>44</sup>. En las mismas culturas, pero irreductible a las solas culturas, mostrándose a través de los debates, intercambios y diálogos que las abren y las alteran, existe también lo que las excede y las cuestiona: una dimensión

<sup>42</sup> Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, o.c., p. 37.

<sup>43</sup> Castoriadis, C., *Figures du pensable*, o.c., p. 54. No se sospechará que Castoriadis quiera reestablecer algún privilegio; la verdadera igualdad (de derecho) de todos los pueblos y de todas las culturas no puede mostrarse más que a través de los debates y confrontaciones (de hecho) que no esquiven el riesgo del juicio responsable y que estén en la búsqueda de una creación cultural efectiva (substancial o substantiva, en su lenguaje).

<sup>44</sup> Borne, E., o.c., p. 108.

de razón en búsqueda de sentido, hasta tal vez de trascendencia, a través “de lo inter-cultural y de lo trans-cultural”<sup>45</sup>.

### *Reconocimiento inter-cultural*

La simple coexistencia de extrañezas inconmensurables no explica el hecho de que las culturas se encuentren y se cuestionen, que busquen entenderse y reconocerse mejor, que apelen así, más allá de los juegos brillantes de la pura “inteligencia”, a un interés y a una exigencia práctica de la razón: cualquiera que sea la complejidad efectiva del contexto histórico en el cual nos situemos, es importante atender a la solicitud de una evaluación razonable que ella suscita entre nosotros y en nosotros. Es imposible esquivar el horizonte –¿ideal?, ¿normativo?– de un “acuerdo” dialogal que “trabaja” las relaciones interhumanas y las orienta hacia un reconocimiento práctico.

Partimos aquí, una vez más, de la relatividad y la equivalencia plurales de las formas de vida histórico-culturales: “cada perspectiva de vida es tan buena –o tiene al menos igual derecho a la existencia y al reconocimiento– como todas las demás”<sup>46</sup>. Pero la tolerancia respecto a esta empiricidad contingente no queda “esclarecida” más que entablando una discusión racional sobre lo que puede permanecer como normatividad universal susceptible de juzgarla. Pareciera entonces que habría que atenerse a un formalismo procesal para plantear la distinción entre lo justo (moral) y lo bueno (ético): “en las sociedades modernas, las normas morales deben liberarse de los contenidos concretos de las orientaciones de la vida ética, que aparecen desde ahora en plural”<sup>47</sup>. No es susceptible de dar lugar a “un acuerdo (*Verständigung*) sin limitaciones (*unverkürzte*)”<sup>48</sup> sino una legalidad que

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 108-109, quien añade: “Puesto que la verdad como tal no es una noción cultural”. En un lenguaje a la vez más clásico y más “práctico”, Weil va en el mismo sentido sosteniendo que el hombre, ni simplemente determinado (condicionamiento cultural), ni puramente indeterminado (capacidad de razón), debe ser comprendido como “libertad de determinarse en las determinaciones que son suyas” (Weil, E., *Philosophie Moral*, París: Vrin, p. 95). Sin ser simple violencia (natural) y razón (ideal), se busca a la vez libre y laboriosamente.

<sup>46</sup> J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, París: Cerf., p. 82.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>48</sup> Habermas, J., *Teorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, t. 1, p. 137.

paga inevitablemente su validez universal con su renuncia a las determinaciones particulares. La única “religión” que resiste a esta prueba no puede ser más que “formal”, sin otros “valores últimos” que aquellos que componen el puro ideal de la razón: “la paz en el nivel de la comunidad, la verdad como criterio último del pensamiento, la libertad en vistas de la paz y de la verdad universal”<sup>49</sup>.

¿Este ideal de una “intersubjetividad no mutilada, que se engendra a sí misma y que se mantiene dentro de la reciprocidad de un acuerdo basado sobre el libre reconocimiento”<sup>50</sup> no reenvía a su manera, sin embargo, a la abstracción idealista del gesto trascendental? Como “reflexión auto-crítica sobre las condiciones socio-culturales de la posibilidad de la comunicación”<sup>51</sup>, ¿no traduce aún los prejuicios ideológicos “de un ciudadano adulto, blanco, masculino, burgués, procedente de la *Mitteleuropa*?”<sup>52</sup> A lo cual responderemos que una tal postura está y se sabe de por sí culturalmente condicionada, posibilitada por la tradición histórica de la *Aufklärung*; pero que se trata sin embargo de un gesto singular, por el cual la cultura europea se sostiene como más allá de sí misma, en una libre afirmación de derecho que se abre y que la abre al juicio de lo universal<sup>53</sup>. Evidentemente, por otro lado, lo que se encuentra instaurado no está dado a la contemplación, sino a ponerse en práctica: el universal “afirmado” no podría pasar del estado de universal “pretendido” al de universal “reconocido” sino reconociéndose simplemente como universal “presumido” que debe testimoniar su “deseo” de reconocimiento a través de la confrontación, todavía apenas esbozada, con el conjunto de las culturas que le son aún extranjeras<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> Weil, E., *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 112.

<sup>50</sup> J. Habermas, *Teorie des Kommunikativen Handelns*, o.c., t, 1, p. 523.

<sup>51</sup> Apel, K.-O., *L'éthique de la discussion*, París: Le Cerf, 1994, p. 85.

<sup>52</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, o.c., p. 18.

<sup>53</sup> Castoriadis ha subrayado frecuentemente que este universalismo –el que sostiene la igualdad en derecho, sin privilegio ni excepción, de todos los individuos y de todas las culturas– dependía de una responsabilidad libre e infundable, la que otorga precisamente su grandeza a una Europa capaz de juzgarse y de excederse a sí misma; cf., por ejemplo, Castoriadis, C., *Domaines de l'homme*, o.c., pp. 323-324.

<sup>54</sup> Retomo implícitamente la posición matizada de Ricoeur: cf. “¿La ética de la discusión no queda finalmente demasiado tributaria de la historia del racionalismo occidental



Para que esta confrontación de culturas, en todo caso, pase del deseo a la efectividad del reconocimiento, debe satisfacer las exigencias ya percibidas por la fenomenología hegeliana: un ponerse en juego y en movimiento a la vez integral y recíproco de los cara-a-cara, y de tal manera que obliguen a la alteridad externa a redoblar y a convertirse en alteridad interna y trabajo de cada uno sobre sí mismo<sup>55</sup>. En vez de fijarse en una oposición o en una yuxtaposición absolutas las afirmaciones adversas del universalismo racional (una sola y misma igualdad de derecho) y del particularismo contextual (nada más que las exclusivas diferencias de hecho), hay que plantear querer y dejar desplegarse la dinámica conjunta que conduce a lo universal a particularizarse y a las diferencias a universalizarse<sup>56</sup>. Pero, para evitar que un tal movimiento no recaiga en la trampa de la totalización especulativa, conviene cuidar también de que su “hospitalidad a las diferencias”, excluyendo todos los “puntos de vista privilegiados”<sup>57</sup>,

---

como para pretender un estatuto mejor que el del presumido universal, que sólo la confrontación con culturas muy diferentes de la nuestra podría transformar un día en universal reconocido? Pues, es apenas si esta confrontación, concretamente universal, ha empezado a escala planetaria.” (Ricouer, P., *Lectures 1*, París: Seuil, p. 290).

<sup>55</sup> Sabemos que tal es el sentido fundamental del “reconocimiento” hegeliano tal como da un primer acercamiento la (¿demasiado?) famosa parábola del “amo y el esclavo”: para que los individuos en presencia “se reconozcan como reconociéndose recíprocamente” (Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, o.c., t. 1, p. 157), tiene que redoblar interiormente la distancia que empieza por oponerlos. Autonomía y dependencia afectan tanto a cada una de las conciencias adversas que ninguna puede reconocer la alteridad de la otra (frente a sí) sin sentirse de igual manera afectada de dualidad (en sí misma). Encontraremos una traducción sugestiva de este tema en el libro de J. Kristeva, *Etrangers à nous –mêmes*, París: Fayard, 1988.

<sup>56</sup> Es principalmente lo que pretende “el universalismo reiterativo” –de repetición y de reduplicación– de M. Walzer, en un lenguaje sin embargo que no evita totalmente la simple yuxtaposición externa: “el reconocimiento es universal, lo que es reconocido es local y particular” (Walzer, M., *Pluralisme et démocratie*, París: Seuil, p. 114).

<sup>57</sup> Esta última fórmula está prestada de M. Walzer, quien acentúa con ella la finitud de nuestra condición: “Nos mantenemos donde estamos, y aprendemos de nuestros reencuentros con los otros. Lo que aprendemos es que no tenemos un punto de vista privilegiado...”. (*ibid.*, p. 104). La primera hace referencia a Charles Taylor, que propone distinguir entre dos políticas de reconocimiento: una de “respeto igual” que sería como tal “inhospitalario a las diferencias”, la otra, por el contrario, que subordinaría lo universal “igua-libertad” a la toma en cuenta de las particularidades ét(n)ico-culturales. Lo que está en juego, en todo caso, es el “reconocimiento” –o “relación de alteridad”– que no se confundiría con la simple reversibilidad hegeliana; ver al respecto Morel, G., *Conflicts de la modernité*, París: Aubier Montaigne, 1976, p. 352ss.

reconduzca, siguiendo a Levinas, sin fin a cada uno a la disimetría decisiva del uno-para-el-otro, de una ipseidad vulnerable y responsable. Lo que podemos traducir de forma más simple: “Sólo una cultura viviente, a la vez fiel a sus orígenes y en estado de creatividad en el plano del arte, de la literatura, de la filosofía, de la espiritualidad, es capaz de sostener el encuentro con otras culturas, no solamente de sostenerlo sino de dar de nuevo un sentido a este encuentro”<sup>58</sup>. ¿Al respecto qué pasará con las culturas más tradicionales o más modernas, y más aún con el mundo que ellas contribuyen a componer?

Las primeras no han de ser objeto del rechazo despreciativo y altivo ni de una celebración fascinada y sin crítica. Simplemente, en tanto que testimonian acerca de formas de humanidad ya plenamente preocupadas de vida significativa, tienen derecho a una atención marcada de simpatía, que presuma de su valor fundamental: “es razonable pensar que las culturas que dieron un horizonte de pensamiento a un gran número de seres humanos de caracteres y temperamentos muy diversos por un largo tiempo y que enunciaron sus sentidos de lo bueno, lo sagrado, lo admirable, encierran seguramente algo que merece nuestra admiración y respeto”<sup>59</sup>. Sin embargo estos valores, a menudo de tipo cosmo-biológico, aún tienen que dejar de oponerse a una entrada en la modernidad que pasa especialmente por la capacidad de “integrar la racionalidad científica”<sup>60</sup>. La tarea aquí es la de una praxis de liberación que acoja al espíritu viviente del pasado, pero para encontrar en él los recursos de avances creativos hacia un mundo nuevo a ser compartido de otro modo. Y esta tarea es un verdadero desafío dirigido a las culturas tradicionales: ¿cómo “trazar su camino hacia su modernidad cultural, de manera que puedan dialogar con otras culturas, más auto-reflexivas, sin perder su propia identidad?”<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Ricoeur, P., *Histoire et vérité*, o.c., p. 299, para quien esta intensificación mutua de auto-alimentación y de apertura-a-los-otros no es todavía más que entrevista: “Estamos... en el umbral de los verdaderos diálogos.” (*ibid.*, p. 300).

<sup>59</sup> Taylor, Ch., en: Taylor, Ch. (ed.), *Multiculturalisme*, o.c., p. 98.

<sup>60</sup> Ricoeur, P., *Histoire et vérité*, o.c., p. 298.

<sup>61</sup> Esta formulación viene de J. Habermas. He tratado de precisar un poco estas perspectivas en *Vigencia de Mariátegui*, Lima: Amauta, 1995, principalmente en el capítulo 4, “Entre mundialidad y peruanidad, un proyecto de creación cultural”.

Otros, pero no menos decisivos, son los problemas que deben afrontar los que se mantengan, en principio, en el seno de una cultura de la “igua-libertad” universal sometida a la legalidad republicana. Mencionaré aquí sólo dos. 1) ¿Habrà lugar, en estas perspectivas, para un reconocimiento “hospitalario de las diferencias”, capaz sobre todo de acordar un tratamiento de derechos específicos a las minorías culturales que puede hospedar un Estado liberal? La dificultad, lo presentimos, es acá articular una “isonomía” sin excepción ni privilegio, con un sentido ético atento a la singularidad, a la contingencia y a la fragilidad de las personas y de los grupos culturales: la validez universal de la ley debe ser puesta a prueba en los casos que la interrogan, mientras que no es menos importante la formación de aquellos que se acoge en los valores constitutivos del vivir-juntos mayoritario<sup>62</sup>. 2) Si es importante, por otro lado, saber desligar lo “justo” ético-político de los “valores” histórico-culturales ¿cómo olvidar que esta forma de derecho nunca es pura ni absoluta, que siempre reenvía finalmente a una cierta vida ético-cultural? Una organización político-jurídica que no se dejara preocupar más ni inspirar por la búsqueda común de una buena vida tornaría rápidamente a lo absurdo; la creación cultural no es un “lujo” arbitrario que las comunidades humanas pudieran ahorrarse.

De manera más general todavía, podemos pensar que una articulación más justa de lo cultural con lo social y lo político es sin duda “el” problema del mundo moderno. E. Weil, especialmente, ha sostenido, en su *Filosofía política*, que la organización racional de la sociedad mundial exigía una transformación de fondo de los actores políticos: controlando mejor la gestión socio-económica, los “Estados particulares libres”<sup>63</sup> podrían por fin llevar a cabo la función cultural-educativa

---

<sup>62</sup> La ética de la discusión equilibra la normatividad ideal de la justicia por el realismo equitativo de la prudencia: conviene “saber cómo comportarnos mejor a fin de contrarrestar la *extrema vulnerabilidad* de las personas protegiéndolas y preservándolas” (Habermas, J., *De l'éthique de la discussion*, o.c., p. 19). Por otro lado, si es imposible admitir hábitos culturales “incompatibles con los ideales de libertad, de igualdad y de la búsqueda cooperativa que obra por la verdad y el bienestar de todos” (Rockefeller, S., en: Taylor, Ch. (ed.), *Multiculturalisme*, o.c., p. 121), no olvidaremos que una sociedad verdaderamente democrática permanece siempre inquieta, vigilante y en cuestionamiento, respecto a los mismos “valores” que acuerda.

<sup>63</sup> Weil, E., *Philosophie Politique*, París: Vrin, p. 240.

que les corresponde en tanto que “comunidades morales libres”<sup>64</sup> u “organizaciones culturales autónomas”<sup>65</sup>. La tarea sería entonces de trabajar por una racionalización más justa (socio-económica) del mundo a fin de proporcionar un lugar –o una “condición”– a una vida política-cultural renovada y liberada: “ninguna moral, ninguna religión, ningún arte, ninguna ciencia, ninguna vida moral se desarrolla(ría) aislada, y una discusión universal influi(ría) en todos aquellos que no habrían elegido –en esta discusión misma– mantenerse a un lado”<sup>66</sup>. Y este sería precisamente el rol de los “hombres de cultura”<sup>67</sup>, en la sociedad de interdependencia que es la nuestra, contribuir a cuestionar las discusiones políticas tornándolas y orientándolas hacia los diálogos interculturales. “Hacer obra de cultura”<sup>68</sup>, en esta perspectiva, no es renegar en nada de la cultura de pertenencia, cualquiera que sea, que es para cada uno la que “le ha enseñado a hablar y a pensar”<sup>69</sup>, sino trabajar –en ella, y eventualmente en contra de sus tendencias dominantes– para abrirla a las dimensiones de un mundo a ser compartido a la vez universal y concretamente; pues es la “humanidad” que tenemos que “realizar”, pero “en el mundo de las naciones y de los Estados históricos”<sup>70</sup> y una vez más y siempre a través de la creación (inter)cultural no menos que por el comercio económico y la acción política.

### ¿Juicio trans-cultural?

Entre las culturas como al interior de cada una de ellas, el objetivo es facilitar una actitud de respeto orientada hacia una recepción creadora de las diferencias: el “reconocimiento” es en principio esta sana articulación de autonomía y alteridad que permite cruzar y fe-

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>65</sup> Weil, E., *Essais et conférences*, París: Plon, 1970, t. 1, p. 111.

<sup>66</sup> Weil, E., *Philosophie Politique*, o.c., p. 251.

<sup>67</sup> Weil, E., *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, o.c., p. 287.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 291-292. Me permito remitir a mi artículo sobre “Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa ‘relève’ par E. Weil”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, 95 (1997), pp. 687-730.

cundar recíprocamente las herencias diversas que dan a nuestro mundo su figura singular<sup>71</sup>. No se encuentra resuelta sin embargo una cuestión que es más “de principio”: ¿qué es lo que funda –permite o autoriza– esta apertura y este diálogo de las culturas? ¿Podemos ahorrarnos, si al mismo tiempo queremos practicar y pensar la interculturalidad, una dimensión trans-cultural, que enlaza a las culturas en la medida en que las atraviesa y excede? Evocaremos primero algunas “aporías” a las cuales parece acorralarnos esta problemática, antes de intentar orientarnos mejor tomando como “hilo conductor” el pensamiento de E. Levinas.

En primer lugar, no es en una procedencia común –naturaleza, Dios o institución imaginaria– que puede ser buscada esta legitimación; pues, además de que resulta ser problemática, deja precisamente fuera de sí la diversidad que se trataría de juzgar. Queda pues por pensar en una trascendencia normativa que no sea la de una universalidad abstracta. ¿Pero la razón, aunque fuera dialéctica, está bien calificada para llenar este rol, marcada por su origen occidental y su tendencia a la violencia de una integración muy fácilmente unificante? ¿Le es posible mantener juntos el respeto de las diferencias y el llamado a un juicio que las relativiza? ¿Y qué culturas o qué sujetos pueden estar habilitados, y en nombre de qué, para declarar y reconocer los “principios” fundadores susceptibles de orientar en verdad una discusión que les concierne? ¿Cómo acceder, dicho de otro modo, a una verdad meta-cultural que no sea de desplome, sino cuya trascendencia inspire los intercambios y los avances de las culturas diversas? Tantas cuestiones que sin duda alguna puede aclarar la reflexión de Levinas sobre las “significaciones” (culturales) y el “sentido” (ético)<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> P. Ricoeur evoca la dificultad y la exigencia *para la cultura europea* de que aprenda a “entrecruzar en una laicidad viviente las herencias tan diversas como las que recibió del pasado judeo-cristiano, de la cultura greco-romana, del Renacimiento y de la Ilustración, del siglo XIX de las naciones y de los socialismos” (Ricoeur, P., *Lectures 1, o.c.*, p. 190). Pero eso vale igualmente, *mutatis mutandis*, para las demás culturas de nuestro mundo; es imposible abrirse a la alteridad de los otros sin asumir su propia extrañeza plural.

<sup>72</sup> Para más precisiones sobre este abordaje levinasiano de la cuestión cultural, me permito referir a dos artículos anteriores míos: “Significations culturelles et sens éthique –à partir de Emmanuel Levinas”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, 94

Imposible evitar, en el nivel inicial de una descripción fenomenológica, la primacía –y la pesadez– de un cierto “hay” con las formas socio-culturales diversas que lo traducen históricamente. En primer lugar, entonces, “el Otro está presente en un conjunto y se aclara por este conjunto como un texto por su contexto”<sup>73</sup>. Y este conjunto contextual es el de un mundo cultural que funciona como una totalidad identificante: las culturas compiten más o menos equivalentemente en sus esfuerzos por tomar posesiones en el mundo que son para sus sujetos tantas maneras de reconocerse en su pertenencia. Saberes, técnicas y artes despliegan un estilo político-religioso de existencia a través del cual los miembros del todo se confirman en su identidad, su poderío y su libertad. Gesto de auto-afirmación, punto de partida inevitable, pareciera, para un reconocimiento igual para todos, cuyo deseo sólo podría ser comprobado a través de la paciencia de confrontaciones e intercambios laboriosos.

Levinas está entonces lejos de desconocer la efectividad –pero también la relatividad y la violencia inevitables– de estos procesos que traducen culturalmente el “conatus” mismo del ser. Sin embargo, en vez de ir más adelante en esta reivindicación ontológico-cultural, busca la singularidad de lo humano en un gesto radicalmente distinto, que le añade... un despojamiento o una sustracción. Si el ser cultural aspira a “formar” imprimiendo por todo lado y sobre todos la forma de lo “Mismo”<sup>74</sup>, el Rostro (del otro hombre) es precisamente lo que “no se deja reducir a lo Mismo,” lo que se muestra “refractario a toda síntesis, anterior a toda unidad”<sup>75</sup>. Sin duda aparece, en un primer momento, dentro de la fenomenología objetiva, pero es justamente para desviar su fuerza de fascinación por una palabra irreducible a toda figuración plástica. Lo que se “muestra” enigmáticamente con él, es el evento intermitente de un desamparo, de una miseria y de

---

(1996), pp. 134-163; versión española en la *Revista filosófica de México*, (1996), pp. 17-61; también “Lo intercultural en la filosofía europea: perspectivas desde E. Levinas”, en: *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía Intercultural (IKO), Frankfurt: Verlag für interkulturelle Kommunikation, 1998, pp. 183-194.

<sup>73</sup> Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, o.c., p. 47.

<sup>74</sup> Levinas, E., *Entre nous*, o.c., p. 204.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 205.

una mortalidad, que exigen el respeto: en lo que “me concierne” la irrupción del Otro –este otro, en su unicidad singular– atraviesa y deshace los velos de lo visible para “no-ser” más que grito de alteridad que me pide y me llama, me obliga y me asigna.

En la cultura, en las culturas –en su misma diversidad y relatividad contrastadas– aparece entonces un “absoluto” paradójico: lo que “significa por sí mismo”<sup>76</sup> no es el todo de un conjunto racional, sino lo único de una santidad separada y despojada de todo “adorno cultural”<sup>77</sup>. Sobrevenido y advenido de una altura sublime, cuya alteridad excede absolutamente todo el orden ontológico-cultural, cuya eminencia escapa a todos los asideros del saber o del arte: el Otro, siempre primero en llegar, pero que no puede visitarme como tal más que “como hombre abstracto, desprendido de toda cultura, en la desnudez de su rostro”<sup>78</sup>. Lo que traspasa, así, en lo estético-cultural, es aquello que lo habita ya siempre, pero que no contiene de por sí: el singular universal de la relación interhumana como relación de alteridad única, el orden ético del “uno-para-el-otro”, que “no pertenece a la Cultura” sino que “permite juzgarla” descubriendo lo que la excede, “la dimensión de la altura”<sup>79</sup>.

Tal trascendencia no es solamente de interrupción y juicio (negativo), sino de orientación y de inspiración (positiva): pues “la altura ordena al ser”<sup>80</sup>, “introduce un sentido en el ser”. Haciendo esto, ella “invita a otra cultura”, una cultura que “precede a la política” y su inmanencia, una cultura “de la trascendencia”<sup>81</sup> y de la alteridad. Suscitada y despertada por la alteridad de los que no entran en el orden establecido –“el emigrante, el exiliado, el refugiado, el deportado, el apátrida”–, esta otra cultura solicita también la llegada “de otro derecho, de otra política”<sup>82</sup>; porque la igualdad universal que anuncia

---

<sup>76</sup> Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, o.c., p. 47.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Levinas, E., *Entre nous*, o.c., pp. 204-205.

<sup>82</sup> Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, París: Galilée, 1997, pp. 14, 22. Sabemos que gran parte del trabajo actual de Derrida consiste en proponer una suerte de lectura y traducción “políticas” del pensamiento “ético” de Levinas.

y ordena –la de los unos-con-los-otros, en el compartir dialogal de un ser-en-el-mundo común– está siempre ahí predispuesta, pero también cuestionada, alterada e inquieta, por la disimetría y la desigualdad primeras de la unicidad singular, la que se experimenta elegida por la responsabilidad des-in-teresada que es el a-pesar-de-sí-por-un-otro.

Es posible preguntarse, seguramente, si esta trascendencia no resulta muy abstracta y si no depende demasiado de una tradición particular. ¿No es por su inspiración judaica que Levinas puede traducirla en términos de paz ético-escatológica, cuando subordina todas las culturas a “la paz que es vida para los demás y olvido de sí; una paz inquieta como el amor, es decir que accede a lo único de cada uno; a lo único del otro más allá de la universalidad donde es particular?”<sup>83</sup> A menos que la “paz” de que se habla aquí no sea ni particular, ni ultramundana, ni tampoco de santidad pura, sino que deba ser entendida como una suerte de “paz primaria”<sup>84</sup>, constitutiva de lo (inter)humano como tal y que se encontraría entonces en todas las políticas y en todas las culturas que ella precedería y permitiría juzgar. A menos que no signifique esta archi-ética hospitalidad incondicionada sin la cual no existe la posibilidad de tener una estancia verdaderamente humana; suerte de “recurso” inmemorial, incontrolable e inapropiable, que signa al único y verdadero arrancamiento de lo humano a la violencia natural del ser y al único punto de resistencia “absoluta” a la barbarie siempre amenazante. Es cierto, sin embargo, que tal “ética” de la santidad sin condiciones se arriesga a la (contra)violencia desastrosa de un irenismo sacrificial y victimal si no acepta inscribir, siempre de nuevo, la locura de su inspiración en los límites –inevitablemente provisionales– de una “sabiduría del amor”<sup>85</sup> que debe intentar dar forma relativa e instituida –regulación jurídico-política del estar-juntos siempre particular de los iguales– al solo “absoluto” que

---

<sup>83</sup> Levinas, E., *Positivité et transcendance*, Paris: PUF, p. 42.

<sup>84</sup> Derrida, J., *Sur Parole*, La Tour d'Aigües: Éd. de l'Aube, 1999, p. 68, que sobre esto sigue a Levinas contra Hobbes.

<sup>85</sup> Levinas, E., *Autrement qu'être*, La Haye: M. Nijhoff, 1974, p. 207. J. Derrida habla al respecto de “heterogeneidad e indisociabilidad, sin oposición” (Derrida, J., *Sur Parole*, o.c., p. 71) entre “la” ley de la hospitalidad incondicional y “las” leyes que la traducen –traicionándola inevitablemente– en la positividad histórica. En cuanto a



es la proximidad de los únicos. Finalmente, lo trans-cultural no podría ahorrarse sus traducciones inter-culturales: en efecto, le es imposible cumplir el voto de verdad que tiene sino tomándolas a su cargo, convocando y movilizandando la diversidad de las herencias histórico-culturales para un compartir jamás acabado del sentido.

*Ambigüedades a atravesar*

Portador de significante, pero a través de una ambigüedad constitutiva, tal se ha mostrado a nosotros el fenómeno cultural: pues puede ser el lugar de repliegues y de fijaciones identitarias como la oportunidad de aperturas y creaciones inéditas. Es que los sujetos que forma están ellos mismos divididos entre una necesidad de certeza que los hace adherir sin crítica a las tradiciones de donde provienen y un deseo de verdad que los sustrae de los conformismos establecidos invitándolos a inventar figuras nuevas para dejar pasar mejor el espíritu del cual nadie tiene el monopolio. Igual sucede, a fin de cuentas, con la “filosofía de la cultura” que hemos esbozado: pues puede limitarse a dar más coherencia conceptual a las significaciones de la tribu, como aparecer en tanto que inquietud y vigilancia que se prohíbe las facilidades ideológicas y cuyo propósito es entonces “transformar lo cultural mismo en inter-cultural y en trans-cultural”<sup>86</sup>.

Si estas ambigüedades son constitutivas, si habitan a la vez en las culturas, en los sujetos y hasta en el proyecto de reflexión filosófica, solicitan una misma orientación de fondo, siempre a retomar: ni el encierro en las certezas incuestionables e identidades masivas, ni la complacencia en los juegos de la inteligencia estéticamente nihilista, tampoco la pretensión altiva de privarse de todas las referencias extrañas a la libre auto-posición de la razón, sino el viaje de experiencia, nunca acabado, que permite a los individuos despren-

---

Ricoeur, él se pregunta si esta articulación de la legalidad y de la alteridad o de la universalidad y de la unicidad no nos remite al verdadero sentido de este “lazo desligado” que es el amor: “¿No sería el rol del amor contribuir a reducir la distancia entre un universalismo sin restricción y el contextualismo donde prevalecen las diferencias culturales?” (Ricoeur, P., *Liebe und Gerechtigkeit*, Tubinga: JCB Mohr, 1990, p. 178).

<sup>86</sup> Borne, E., *Les nouveaux inquisiteurs*, o.c., p. 109.

derse o aligerarse de las pertenencias absolutizadas para experimentarse, pensarse y quererse, como sujetos relacionales, únicos e iguales, en la alegría frágil de las libertades finitas y razonables, solidarias y responsables, autónomas y vulnerables. Tal vez haga falta esta movilidad y ligereza –que no son errancia ni abandono a todos los vientos– para conservar en nuestro mundo el sentido conjunto de la distancia y de la proximidad, de las singularidades y de la comunidad, de las diferencias (interculturales) y de la alteridad (transcultural).