

IDENTIDAD Y DIVERSIDAD CULTURAL. EL PROBLEMA DE LA UNIFICACIÓN TOTALIZADORA

María Avelina Cecilia. Universidad de Sevilla

1. El ser humano y la búsqueda de identidad

La búsqueda de la propia identidad -en principio en un amplio sentido: en cuanto conjunto de signos y aspectos que nos proporcionan alguna forma de auto-reconocimiento como seres humanos, en el nivel colectivo, y como personas singulares, en el plano individual- es una constante humana que se repite sin cesar, en una especie de continuo volver a empezar, de empeño por asir una mismidad, un ser sí mismo que parece escapársenos una y otra vez.

Este fenómeno, que se produce tanto en el plano individual como en el colectivo-cultural, ha de tomarse, en primer lugar, como un dato antropológico, ya que nos proporciona inmediatamente una «pista» sobre el modo de ser de esa peculiar existencia en que el ser humano consiste. Así pues, nos las habemos con un ser que se caracteriza por la inestabilidad y la perpetua búsqueda del ser propio.

En efecto, sólo un ser en devenir, afectado en su ser propio por la temporalidad individual y por la historicidad colectiva, puede tener tal empeño en encontrar signos de identidad, de auto-reconocimiento, lo cual indica, indirectamente, que no los posee de forma permanente, que, si supone que los tiene, cree que *puede* perderlos, o que, en el plano existencial, *teme* perderlos.

Tales signos de identidad se manifiestan, en el plano colectivo, a través de las creaciones culturales de toda índole, las cuales forman un entramado peculiar de modelos tecno-económicos, estructuras sociales, ideales de personalidad, y, en general, modos de ver el mundo -míticos, religiosos, artísticos, literarios, filosóficos, científicos, etc.- los cuales, vehiculados por el lenguaje, proporcionan a los individuos de un grupo cultural concreto su sentimiento de pertenencia al mismo y de auto-reconocimiento como miembros de una cultura dada.

Pero, yendo un poco más allá de la noción general de identidad de la que hemos partido, nos encontramos, en el uso corriente del lenguaje, con una acepción más restringida, que podría plantear algunos problemas, al aplicarla a la existencia humana. La identidad entendida como «calidad de idéntico», como el hecho de ser «lo mismo».

Es evidente que ni la vida individual ni la de una cultura ha sido nunca, ni puede en ningún caso ser, idéntica a sí misma, auto-repetición, perpetuación de lo mismo, entre otras cosas, por ser el discurrir en el tiempo característica esencial e irrenunciable de ambas.

En este sentido Paul Ricoeur matiza bien la equívocidad de la noción de identidad, así como sus dos significados básicos, asociados respectivamente a los términos *ipse* e *idem*¹.

Ser sí mismo en el plano individual, tener identidad propia, no implica en absoluto permanecer necesariamente *lo mismo*, es decir, de idéntico modo, sin variación alguna. Ser *ipse* significa, por el contrario, *reconocerse* a sí como el que se es, como el que se cree ser, o, tal vez, como aquello que se dice ser².

El individuo humano se encuentra, además, con el problema añadido de asumir la identidad del grupo al que pertenece, la identidad cultural, en el seno de su personalidad individual.

Ahora bien, ser sí mismo, tener conciencia de ipseidad, implica siempre de algún modo que existe el *alter*, que existe «algo otro» y, además, «los otros».

¹ Refiriéndose a la identidad individual, Ricoeur afirma: «Notre thèse constante sera que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité. Et cela, quand bien même l'ipséité apporterait des modalités propres d'identité, comme l'analyse de la promesse l'attesterait», *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p.13.

² Unamuno se detiene a menudo en el análisis, -más frecuentemente en la presentación literaria intuitiva- de la problemática de los diferentes «yoes» que en realidad van constituyendo nuestro ser, en continua pugna por abrirse camino en nuestra personalidad y en nuestra conciencia de identidad. Cf., por ejemplo, *Inquietudes y meditaciones*, in *Obras Completas*, vol. VII, pp.574-75; *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, in *O.C.*, vol.II, p. 973; *Rimas de dentro*, in *O.C.*, vol. VI, pp. 542-43 y 525-26; *Cancionero*, in *O.C.*, vol. VI, p. 1420; *De Fuerteventura a París*, in *O.C.*, vol.VI, p.705, etc.. Las referencias corresponden a las *Obras Completas*, editadas en Madrid, Ed. Escélicer, 1967-1971.

Al hablar aquí de «algo otro» no me estoy refiriendo ahora a los elementos del mundo natural, a las otras cosas o seres naturales, que serán provisionalmente dejados de lado.

Por el contrario, ese *alter* constituye, en primer lugar, una posibilidad inserta en el propio ser del individuo. Por ello, éste puede, en determinados momentos, encontrar difícil el *reconocerse* como sí mismo (así, por ejemplo, en el caso de acciones propias suficientemente importantes como para afectar a todo nuestro ser y que, en determinados momentos, nos llevan a una situación de absoluta sorpresa o incluso al rechazo de la responsabilidad propia, a la hora de reconocernos como agentes).

El *alter* puede también hacer referencia a los «yoes ex-futuros» de que hablara Unamuno, a las posibilidades dejadas en el camino, que, de haber sido realizadas, hubieran incidido en la plasmación de nuestro ser de acuerdo con *otro* modo fundamental de ser.

Ahora bien, la constitución del sí mismo tiene que ver, por otra parte, con el reconocimiento del propio yo como diferente, como «otro» con respecto a los demás «yoes», como *alter*, fenómeno que puede darse tanto en el plano de la relación intersubjetiva como en el de la relación intercultural.

En este último plano cultural, identidad se contrapone a diversidad, por cuanto frente al sí mismo, en este caso cultural, se sitúan los *otros* grupos culturales, representantes de lo *alter*, de lo diferente del sí mismo cultural. Es en este último aspecto en el que nos vamos a detener aquí brevemente, para explorar un problema que, me parece, está lejos de haber sido resuelto: el de la búsqueda de nuestra identidad cultural y de nuestro lugar en el contexto de la diversidad cultural, la cual constituye un fenómeno evidente, tanto en el plano espacial como en el histórico-temporal, que no puede ya ser ignorado en la perspectiva antropológica contemporánea.

2. *Alter / diversus / alienus*

Pero *alter* no significa necesariamente *alienus*. El verdadero reconocimiento del otro como otro yo humano se sustenta sobre una base común, sobre un presupuesto de humanidad fundamental, es decir, de *identidad* básica (aunque no en el sentido de ser *idem*, evidentemente), que puede ser asiento de la diversidad.

Una noción primaria de *persona* puede servir de asiento para esa identidad básica buscada y, al mismo tiempo, para establecer un nexo de unión entre el sí mismo y el otro como *diversus* y no como *alienus*.

Dejando ahora de lado consideración -sin duda fundamental- de la persona como sujeto ético digno de respeto, encontramos, ya en un plano más primario, la noción de persona como «particular de base», que Paul Ricoeur caracteriza a través de 3 rasgos³, de los cuales nos interesa aquí, en especial, el tercero: los predicados psíquicos de las personas (afectos, voliciones, pensamientos) sólo pueden ser atribuidos a uno mismo si se pueden también atribuir a otros diferentes del sí mismo. El hecho de atribuir a las personas los predicados psíquicos mencionados implica, entre otras cosas, reconocer que los demás comparten con nosotros vivencias semejantes, las cuales los sitúan en un plano vivencialmente semejante, incluso antes de toda consideración ética; plano al que tendríamos acceso no tanto a través de la observación, cuanto por medio de la afectividad⁴. Así, se da por supuesto que los signos de comportamiento de otros individuos, que inevitablemente han de ser «interpretados» por nosotros, pertenecen al mismo orden de realidad que ciertas creencias y vivencias propias⁵. Los otros, siendo diversos, comparten, desde la base ontológica más primaria, un suelo común de humanidad.

En el plano de la relación intersubjetiva este supuesto suele darse siempre, de forma implícita o explícita.

El problema surge con más frecuencia en el plano de la relación intercultural, o, mejor dicho, cuando los individuos de una cultura se plantean la cuestión de interpretar modos de comportamiento diversos de los suyos, y han de decidir si los sitúan o no en el mismo plano de las viven-

³ «1) Ce sont aussi des corps (ceci contre le dualisme de l'âme et du corps qui implique deux référents coordonnés et non pas subordonnés); 2) elles sont la 'même chose' à quoi on attribue deux sortes de prédicats: physiques et psychiques; 3) les prédicats psychiques (par exemple: les affects, les volitions, les pensées) sont tels que l'on ne peut se les attribuer à soi-même sans pouvoir les attribuer aussi à d'autres que soi-même». «Ipsité/Altérité/Socialité», in *Archivio di Filosofia*, a. LIV (1986), n. 1-3, p. 21. Paul Ricoeur parte aquí de las consideraciones de semántica referencial de Strawson en *Individuals*, y, más en concreto, de análisis de los «particulares de base».

⁴ «C'est placer sur un rang égal un vécu propre, ressenti et non connu par observation, et le vécu d'autrui, interprété sur les signes du comportement; ainsi soi-même et l'autre que soi-même sont coordonnés dans l'identité de sens des termes psychiques dans l'une ou l'autre modalité d'attribution». Idem.

⁵ Tal vez tenga que entenderse desde esta perspectiva el supuesto de la «piedad natural» de Rousseau, como rasgo universal humano, previo al desarrollo de la moralidad propiamente dicha.

cias propias, las cuales se asumen como humanas. Aparece entonces el problema de delimitar, en general, lo específicamente humano, de modo que no entre en contradicción con las vivencias y creencias propias. Cuando los modelos de comportamiento difieren excesivamente, los individuos de una cultura se encuentran ante el problema de la «interpretación» de los signos con los que se encuentran y que, de entrada -y seguramente como reacción defensiva- consideran como «ajenos» a lo humano (por si acaso). Por ello, la búsqueda de identidad propia, de un saber a qué atenerse, en términos de Ortega, ha llevado a menudo, en la Historia de la humanidad, a confundir la identidad cultural propia, restringida, con la identidad más amplia de la humanidad en general. En tales casos, el modo de ser de los integrantes de un grupo determinado ha sido proclamado como el modo propio de ser hombre. *Propio y único*. Este fenómeno se encuentra en culturas pertenecientes a diferentes modelos de organización cultural, cuyos miembros se proclaman a sí mismos, implícita o explícitamente, *los hombres*, los seres humanos por excelencia. Y ello desde culturas muy «primitivas», como los pigmeos o los esquimales hasta culturas que han alcanzado un alto grado de complejidad tecnológica y que se han considerado a sí mismas como más «civilizadas» que otras.

3. La identidad de nuestra cultura en su contexto histórico

La llamada «cultura occidental» es una -no la única, por cierto- de tales culturas que se han considerado y sentido a sí mismas, a lo largo de la historia, como «más civilizadas», como más avanzadas histórica y culturalmente; sentimiento que se ha hecho hoy especialmente relevante, debido al asombro que a nosotros mismos nos produce el vertiginoso avance tecnológico, en el cual nos vemos inmersos. Pero, paralelamente a este asombro, que suscita un claro sentimiento de superioridad y de autoafirmación, nos sentimos tremendamente abrumados por el peso de nuestra responsabilidad -no exenta de un fuerte sentimiento de culpa- en la marcha de la historia, con respecto a las demás culturas (o a lo que queda de ellas, habida cuenta el extraordinariamente acelerado proceso de aculturación que estamos contemplando).

Para comprender esta actitud, hemos de remontarnos brevemente a su génesis histórica.

Al entrar en contacto, a partir del Renacimiento, con una gran diversidad de modelos culturales en continentes hasta entonces desconocidos o escasamente explorados, la llamada cultura occidental se planteó radicalmente el problema de su propia identidad. La perplejidad, que el

descubrimiento de tan diversos parámetros culturales produjo, llevó al hombre occidental a replantearse su propia identidad como ser humano y no sólo como integrante de una cultura particular.

Pero la pregunta más radical: «¿En qué consiste ser humano?» fue rápidamente desplazada por esta otra: «¿Son estos extraños seres, que no se comportan ni piensan como nosotros, humanos?». Ello implicaba un supuesto implícito: si hay un modo propio de ser humano, ése es el de nuestra cultura. De lo que se trataba era de ver hasta qué punto los demás se aproximaban a ella o diferían de la misma.

La búsqueda de la identidad cultural propia acabó «atropellando» a la búsqueda de una identidad humana más global, en la que pudieran tener cabida aquellos que, siendo diferentes de nosotros, hoy son, sin ningún género de dudas, reconocidos también como humanos. Pero no hay que olvidar que, en un inicio, se plantearon serias dudas acerca de la humanidad de los nativos americanos y africanos. E incluso cuando, en el siglo XIX la cuestión estaba básicamente zanjada, en el sentido de haber reconocido a los integrantes de las demás culturas como pertenecientes a una humanidad común, la búsqueda de la identidad propia siguió situándose en el plano de la confrontación o en el de la diferenciación jerárquica. La existencia de integrantes de otras culturas -humanos, sin duda- tenía que ser explicada en el contexto de una cosmovisión propia que no supusiera menoscabo alguno para la idea, firmemente asentada, de la autenticidad humana propia.

En este sentido, la perspectiva evolucionista ofreció, por un lado, un marco epistemológico ideal, de base científica, para encontrar la identidad propia en el peldaño más elevado de una escala jerárquica cultural; y, por otro lado, una perfecta justificación teórica para la política puesta en marcha de la apropiación y explotación de otras tierras y gentes. Si la historia de la humanidad podía entenderse como un proceso -continuación y culminación del proceso evolutivo biológico- de avance cultural imparable, en el cual los europeos tenían un indiscutible liderazgo, no sólo estaba justificado el llevar a esas diferentes culturas nuestro progreso tecnológico, junto con nuestro sistema de ideas y creencias, sino que tal objetivo pasó a ser la tarea histórica propia de nuestra cultura. Dicha tarea fue, además, asociada a una misión religiosa, consistente en «llevar la verdad sagrada» a aquellos que no habían tenido «el privilegio» de haberla encontrado previamente. Por ello, estaba moralmente justificada la «instalación» de los humanos culturalmente «más avanzados» en las zonas previamente ocupadas por grupos humanos «culturalmente inferiores», representantes de la infancia de la humanidad. Con este apoyo religioso-sagrado, que pasó a menudo a

tomarse como bandera y plataforma de la indetenible conquista de otros pueblos, se completaba, de forma culturalmente coherente, el panorama que proporcionaba a los «occidentales» una identidad cultural que había sido provisionalmente puesta en entredicho.

Los otros eran ya, efectivamente, *diversi* y no *alieni*; a los ojos de los occidentales; los demás, aunque diversos, no eran ya ajenos a la humanidad. Y la tarea pasó a consistir, a partir de entonces, en promover una unificación deseable, bajo los auspicios de los centinelas del destino sublime de la humanidad; de aquellos que habían tomado la antorcha de la historia, de manos del Espíritu Universal -en términos hegelianos- y representaban la «verdadera conciencia» de la humanidad. Y ello, supuestamente, en beneficio de todos; «por el bien», por un lado, de esos otros que no habían llegado aún a semejante «elevado nivel de autoconciencia», y, por otro, de la humanidad en su conjunto.

¿Qué mejor y más satisfactoria identidad cultural que aquella que iba revestida de tal sublime misión moral universal?

Por fin, desde el Renacimiento, la identidad cultural propia de Occidente coincidía decididamente con la identidad de la humanidad (según la interpretación de los propios occidentales, claro está).

Pero esta idílica situación no podía durar eternamente y, de nuevo, la identidad de la cultura occidental ha entrado en crisis. En ello ha tenido una buena parte de responsabilidad el avance de la antropología cultural, que nos ha ofrecido, con sus datos, una interesante documentación para todo aquel que desee aproximarse a la comprensión de otras culturas y de la diversidad cultural, desde perspectivas más amplias que las que ofrecen la dialéctica hegeliana o la perspectiva marxista⁶ -por no aludir nada más que a dos casos todavía muy influyentes en nuestra cultura-, ambas demasiado ceñidas a un punto de vista restringido y «occidentalizante».

Considero que el proceso de crisis de identidad al que asiste hoy la cultura occidental tiene una estrecha relación con esta nueva avalancha de

⁶ No hay que olvidar que la tarea, supuestamente universal, de los revolucionarios de inspiración marxista, se ha planteado a menudo en términos escatológicos (de escatología immanente, por supuesto) y de «unificación totalizadora». Se trataba, al igual que en el caso de la religión cristiana, de llevar «la verdad» y de liberar de su alienación a todos los que aún no habían comprendido el verdadero destino de la historia humana, vehiculado esta vez por el pensamiento marxista. El destino de la humanidad sería unitario y, también desde esta perspectiva, la clave la tendrían un grupo privilegiado de integrantes de la cultura occidental.

datos, que aún no hemos podido digerir del todo; con esa «presencia», hoy más evidente que nunca, de otros grupos humanos, que nos muestran modos diversos de ser humanos.

Y de nuevo nos encontramos ante la necesidad de buscar una identidad propia no excluyente, capaz de integrar en la identidad humana la amplia gama de la diversidad de culturas, sin que ello implique riesgo de pérdida de nuestra propia identidad cultural o de su papel preeminente. Y ello en el contexto de un fenómeno actual obvio: la tendencia generalizada hacia un modelo cultural cada vez menos diversificado.

4. El camino hacia la unificación totalizadora

Es un hecho llamativo -y un tema muy debatido en el pensamiento actual, debido a sus repercusiones prácticas- que tendemos cada vez más, a nivel planetario, hacia un modelo cultural unitario.

Se trata de un problema universal, compartido hoy por todas las culturas de la tierra -lo cual no significa que afecte a todas del mismo modo-, independientemente de que pertenezcan al grupo de las llamadas «industrializadas», o de que se hallen «en vías de desarrollo», como eufemísticamente se denomina a las menos favorecidas. Ello es especialmente evidente en el plano de la tecno-economía, que, partiendo de nuestra cultura, tiende a irradiarse hasta el último rincón de la tierra. Y, a la zaga de este subsistema cultural (la tecno-economía) van transformándose los restantes modelos: comportamiento, visión del mundo, etc., produciéndose el conocido fenómeno de la aculturación, cada vez más generalizada.

El hecho, en contra de lo que a menudo se sostiene, no es radicalmente nuevo. Fenómenos semejantes se produjeron cada vez que una revolución tecnológica generalizada tuvo lugar en el planeta. Así, por ejemplo, la revolución neolítica primero y luego el paso de la agricultura extensiva a la intensiva de regadío (aunque este último fenómeno, si bien se produjo casi simultáneamente en muy diferentes lugares de la tierra, fue menos generalizado). También entonces los modelos económicos, de organización familiar, políticos, e incluso los parámetros ideológicos se unificaron en buena medida en el mundo⁷.

⁷ Cf., por ejemplo, M. Harris, *Introducción a la Antropología General*, Madrid, Alianza Editorial, 1981; B. Campbell, *Ecología Humana*, Barcelona, Biblioteca Científica Salvat, 1985; R.E. Leakey, *La formación de la humanidad*, Barcelona, Eds. Orbis, 1986, etc.

Tal vez la diferencia que, en este proceso unificador, detectamos hoy, es que ya no se trata de un modelo que se extiende, pero que «respete» (en el sentido de dejar intactos) otros modelos culturales -como fue el caso de la revolución neolítica mencionada, que dejó casi intacto el modelo de la sociedad no centralizada de cazadores-recolectores, si bien en zonas marginales como selvas, desiertos o el círculo polar. Por el contrario, nuestro modelo tecnológico avanza y se infiltra en cada rincón de la tierra y «engulle» a cualquier otro que encuentre en su camino, originando, por lo general, un traumático desequilibrio en la previa adaptación de las culturas autóctonas a su medio original⁸.

Asistimos, de este modo, a la implantación de la llamada «razón instrumental», a la crisis de la razón denunciada por la Escuela de Frankfurt, y que se concreta en el hecho de que la razón «subjetiva», técnica, ha invadido todos los campos de las sociedades industrializadas, a expensas de la razón «objetiva», práctica -moral y crítica para Horkheimer. La razón instrumental, que parece avanzar por sí misma, de forma casi autónoma, habría transformado la sociedad occidental -y estaría en vías de transformar cualquier otra cultura-, generando una profunda racionalización, encaminada a la perpetuación del sistema socio-político establecido; racionalización que deviene «irracionalidad», obstaculizando el ejercicio de la razón crítica, más acorde con principios éticos, en los que el respeto a todos y cada uno sea el hilo conductor. El individuo quedaría «atrapado» en esta situación aparentemente racional, pero, de hecho, irracional, y contribuiría inconscientemente a su perpetuación, como Marcuse denuncia.

Esa «irracional razón» (valga la paradoja) va proponiendo-imponiendo un modelo humano cada vez más unitario, más «totalizador», en el sentido de algo que parece querer abarcar todo (todas las culturas) en un único recinto cultural unificador⁹.

⁸ Así, por ejemplo, el caso de la introducción del caballo y de las armas de fuego en las vastas praderas de los Estados Unidos.

⁹ Y, sin embargo, esa tendencia unificadora de culturas, que se aprecia en el caso de culturas muy diversas, coexiste con una «manía» diversificadora, por una parte, en el ámbito de culturas inicialmente ajenas a la occidental, que pretenden recuperar de algún modo las propias raíces, y, por otra, en el seno mismo de la llamada «cultura occidental» o en culturas que, al fin y al cabo son de origen mediterráneo (nacionalismos en Europa, búsqueda de identidad en los países islámicos, que allí se traduce en términos de fundamentalismo, etc.). ¿Por qué? El fenómeno es demasiado complejo para que se pretenda dar aquí una respuesta sencilla y definitiva. Pero, al menos un motivo parcial pudiera encontrarse en la paradoja que

Así, una única «civilización universal» se va abriendo paso más allá de las «culturas nacionales» -siguiendo la terminología que Paul Ricoeur utilizaba en los años sesenta al analizar el problema-, produciendo un conflicto entre la, al parecer, inevitable, adopción de las tecnologías más avanzadas, por un lado, y la necesidad de evitar la pérdida definitiva de los parámetros culturales previos¹⁰.

Ricoeur caracteriza esta civilización universal en términos que me parecen, en líneas generales, bastante actuales y, al menos parcialmente, válidos. Seguiré brevemente su análisis, acompañándolo de los comentarios que me parezcan pertinentes.

En primer lugar, frente a la usual caracterización de la civilización occidental como «técnica», Paul Ricoeur sitúa, en un nivel más primario, a la ciencia, al espíritu científico, como primer responsable de la unificación¹¹.

surge de la contraposición entre el nivel tecnoeconómico, cuyo avance parece cada vez más inevitable, y el ajuste ideológico al mismo. Por un lado, los integrantes de cualquier cultura que no pertenezca al ámbito «occidental» aspiran a compartir el fructífero -al menos a corto plazo- modelo tecno-económico de las sociedades «avanzadas». Pero entrevén, de forma más o menos consciente, la consecuencia inevitable de la pérdida de su identidad cultural en un sentido más amplio. Y, por otro lado, en el seno de nuestra cultura, esa misma tendencia unificadora, «engullidora» de cualquier rastro de diferenciación, produce la necesidad de una búsqueda de identidad propia, en un ámbito cada vez más restringido: el de la región, o incluso en el de núcleos culturales que podríamos calificar de «provinciales». Lo que está sucediendo actualmente en los países de Este de Europa es muy significativo a este respecto.

¹⁰ «L'humanité -afirma el pensador francés-, prise comme un unique corps, entre dans une unique civilisation planétaire qui représente à la fois un progrès gigantesque pour tous et une tâche écrasante de survie et d'adaptation de l'héritage culturel à ce cadre nouveau. Nous ressentons tous (...) la tension entre d'une part, la nécessité de cet accès et de ce progrès et, d'autre part, l'exigence de sauvegarder nos patrimones hérités», «Civilisation universelle et cultures nationales», in *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1964, p. 286. Este artículo -que apareció antes, en octubre de 1961, en *Esprit*- servirá de base para los análisis y comentarios siguientes.

¹¹ «C'est donc une unité purement abstraite, rationnelle, de l'espèce humaine qui entraîne toutes les autres manifestations de la civilisation moderne». *Ibíd.*, p. 287. Frente a las actitudes etnocéntricas, Ricoeur advierte que, si bien la ciencia es básicamente griega en su origen y luego fundamentalmente europea -cosa que, por cierto, habría que matizar, tras un estudio detenido del desarrollo científico y técnico de algunas civilizaciones orientales-, es sólo en cuanto humana y no en

En segundo lugar, estaría el desarrollo técnico, la creación de todo ese sistema de útiles que acaban teniendo una especie de «inercia» propia y que tienden a constituir un sedimento de «tradición invencible»¹². Debido a la técnica, la humanidad se desarrollaría en la naturaleza «como un ente artificial», como una especie de artificio universal. Cualquier invención pertenece, de derecho, a la humanidad, y, con independencia de su lugar cultural de origen, crea una situación irreversible para todos.

En tercer lugar, se da cierta universalidad también en el plano político, por cuanto el estado -y en esto tenía razón Hegel-, la institución política estatal, ha tomado las riendas de la organización socio-política de forma universal y tiende a eliminar -a veces de forma violenta¹³- a otros modelos de institución política.

En cuarto lugar, también existe una «economía racional universal»¹⁴. A pesar de la aparente diversidad, a pesar de la diferente finalidad económica (Paul Ricoeur se refiere aquí, sin duda, a la contraposición, hoy cada vez más desdibujada tras los últimos acontecimientos en los países del Este, entre los dos bloques con sus dos modelos económicos correspondientes), se puede hablar de técnicas económicas universales, de una ciencia económica de carácter internacional, que explicaría los fenómenos de convergencia entre modelos contrapuestos.

Y, finalmente, y en quinto lugar, asistimos a una tendencia hacia la uniformidad en el estilo de vida, racionalizado por las técnicas y caracterizado básicamente por el consumismo.

Hasta aquí la caracterización de la civilización universal parte fundamentalmente de una consideración de fenómenos fácilmente constata-

cuanto europea como presenta esa capacidad de unificación de la humanidad.

¹² Refiriéndose a los útiles, afirma Ricoeur: «livrés à eux-mêmes ils tendent à se sédimenter dans une tradition invincible». Idem.

¹³ Son, al respecto, ilustrativos problemas de este tipo en zonas del tercer mundo, como América Latina o África, donde a menudo los conflictos violentos están directamente relacionados con el sometimiento, por parte del grupo que detenta el poder, en el marco del Estado, de grupos con una organización socio-política propia, que no se pliega fácilmente al centralismo estatal. Creo que para Hegel esto no sería en absoluto negativo, sino más bien un paso necesario, seguramente inevitable, en el indetenible y casi determinístico proceso de la Historia universal. Lo cual nos lleva a constatar que no es preciso ser materialista para aceptar, implícita o explícitamente, alguna forma de determinismo histórico, si bien a veces disfrazado lingüísticamente de «avance de la Libertad».

¹⁴ Ricoeur, «Civilisation universelle et cultures nationales», p. 289.

bles. Pero, pasemos ahora, con Paul Ricoeur, a la valoración del fenómeno.

5. Valoración crítica de la «cultura universal»

Esta marcha hacia la unificación totalizadora (que, por cierto, puede ser totalitarista, pero no necesariamente), ¿es aceptable?; ¿es positiva?; ¿se puede entender en términos de progreso? Si se admiten dos condiciones necesarias para hablar de progreso: acumulación y mejora, es evidente que la primera se cumple; es más, la Historia humana misma consiste en ese proceso de acumulación transmitido por la tradición. Pero no está nada de claro que se dé la segunda de forma determinante.

Paul Ricoeur encuentra, en el mundo actual, varios aspectos que parecen indicar cierta mejora.

Así, 1º) la toma de conciencia de la existencia de una única humanidad -fenómeno al que he aludido antes y que, como he indicado, no es exclusivo de la llamada «civilización industrial», sino que se inicia mucho antes.

2º) esta civilización universal representaría la posibilidad de acceso de la humanidad a bienes elementales, de forma masiva. Afirmación que ya me parece más discutible y que, sin duda, peca de optimismo, a mi modo de ver. Tengo mis serias dudas acerca del hecho de que, en las tres décadas transcurridas desde que Paul Ricoeur escribiera esto, se haya conseguido ese digno objetivo. Por el contrario, desde los años sesenta han surgido, -o tal vez han continuado y lo que sucede es que poseemos más amplia información sobre el tema- fenómenos de hambrunas generalizadas en zonas del Tercer Mundo, lo cual ha causado un fuerte impacto en nuestra, ya debilitada, creencia en la omnipotencia de nuestra tecnología para dar solución a los problemas humanos más acuciantes. A veces estos fenómenos han tenido que ver con condiciones climatológicas y ecológicas adversas, así como con ciertas condiciones demográficas; pero también a menudo han tenido una estrecha relación con la implantación del modelo tecno-económico occidental en sociedades no plenamente preparadas para ello, lo que ha generado desajustes y desequilibrios en culturas previamente existentes, normalmente adaptadas a su habitat¹⁵. En cualquier caso, el

¹⁵ Un ejemplo claro de este desequilibrio sería el modo de vida esquimal, profundamente afectado por la llamada «civilización universal», que, si bien es seguro que ha aportado algunos beneficios a los integrantes de la cultura esquimal,

hecho es que esa deseable posibilidad de acceso de todos los humanos a los bienes más elementales parece lejos de haberse convertido en realidad¹⁶.

3º) Otro aspecto positivo sería, para Ricoeur, el cambio decisivo en la actitud de la mayor parte de la humanidad, en relación con su propia historia. De forma creciente los seres humanos serían más conscientes de su responsabilidad histórica y de la necesidad de luchar por los valores de la dignidad y de la autonomía humanas.

Lo cual, podríamos comentar, parece claro, al menos en el plano de las intenciones y en lo que concierne a una buena parte de la humanidad. Pero tampoco habría que olvidar, al respecto, la persistencia, o incluso el renacimiento, de actitudes que van en sentido opuesto: nuevas formas de racismo, de fundamentalismo, de nacionalismo excluyente, etc..

4º) Cada vez se implantan más el acceso generalizado a la cultura y la lucha contra el analfabetismo.

Efectivamente, esto es cierto, pero hay que entenderlo también como un rasgo más de la uniformidad aludida. Como integrante de esta civilización universal, no puedo por menos de considerar este fenómeno como positivo. Pero tampoco olvido que paralelamente se produce también una pérdida -seguramente inevitable, si se pretende avanzar en el proceso de adaptación a un nuevo modelo cultural; pérdida de multitud de datos, de posibilidades, que también eran adaptativas, aunque en el sistema cultural previo. Así, por ejemplo, el conocimiento profundo y detallado que del

no es menos cierto que ha provocado un serio desajuste en la misma, de modo que estos grupos son hoy, sin duda, en buena medida dependientes del modelo cultural occidental. Si este proceso les va a llevar, a largo plazo, a una positiva adaptación a dicho modelo o a una desastrosa situación de dependencia y aculturación, es algo que está aún por ver.

¹⁶ Según un reciente informe, publicado por el *World Resources Institute*, «un 11% de la superficie con cubierta vegetal de la Tierra se ha degradado desde la II Guerra Mundial por la intervención humana, hasta el punto de poner en peligro su productividad». Por otra parte, se señala que «en cuanto al abismo que separa a países ricos de países pobres, el informe muestra que la renta *per capita* creció significativamente en las últimas décadas en los países industriales y en proceso de rápida industrialización y aumentó también ligeramente en los países pobres. Sin embargo, la diferencia entre las rentas se hizo mayor entre el primer grupo de países y los dos restantes, y la pobreza aumentó también en los países industrializados, incluido Estados Unidos. Hasta ahora, el crecimiento económico se había visto acompañado siempre de una reducción de la pobreza»; recogido por *El País*, sección «Ecología», 5 de Abril de 1992.

habitat, de los recursos, y de la tecnología adecuada al mismo, etc., poseen muchas culturas «primitivas», capaces de sobrevivir en medios extremadamente duros; pero también modelos de personalidad, de valores y de instituciones socio-económicas y políticas de las que seguramente tendríamos algo que aprender, con el fin de poder limar las deficiencias de nuestro propio modelo.

Paul Ricoeur reconoce también este problema, denunciando la «sutil destrucción» de culturas tradicionales y, sobre todo, del «núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas, el núcleo a partir del cual interpretamos la vida», «el núcleo ético y mítico de la humanidad»¹⁷. La humanidad se unifica así en el plano de una cultura elemental, de una subcultura -que comprende no sólo ciertos conocimientos, sino también ciertos estilos uniformes de vida, incitados por la sociedad de consumo, y que no nos parecen precisamente ideales. Integrarse en la civilización unificadora significa perder múltiples posibilidades, unificarse en lo positivo, pero también en lo negativo. De ahí la paradoja en la que se encuentran todas las demás culturas: ¿cómo «modernizarse» sin renunciar a unas raíces que podrían, al menos potencialmente, aportar alternativas o aspectos positivos?

Pero el mismo problema se le plantea también, como perspicazmente señala Paul Ricoeur, a la cultura occidental, respecto de sus propias raíces, y también respecto de esos otros valores, diversos, pero no ajenos, con los cuales no sabemos bien cómo comportarnos. Nos plantean el problema de asumir nuestra responsabilidad al respecto. ¿Qué postura tomar? ¿Seguir participando en el fenómeno de lo que he llamado unificación totalizadora, eliminando todo lo diverso? ¿Intentar salvaguardar algo -y en ese caso, ¿qué?- de esas otras culturas diversas? Pero ello lleva a replantear en buena medida las bases de la propia cultura, o al, menos de ciertos principios de la misma. ¿Deberemos, entonces, asumir una postura «sincrética»? Sea lo que fuere, el hecho mismo de plantear estos problemas coloca a la denominada «cultura universal» en una situación delicada¹⁸, que le lleva a

¹⁷ «Civilisation universelle et cultures nationales», p. 292.

¹⁸ «En effet, la rencontre des autres traditions culturelles est une épreuve grave et en un sens absolument neuve pour la culture européenne. Le fait que la civilisation universelle ait procédé pendant longtemps du foyer européen a entretenu l'illusion que la culture européenne était, de fait et de droit, une culture universelle. L'avance prise sur les autres civilisations semblait fournir la vérification expérimentale de ce postulat; bien plus, la rencontre des autres traditions culturelles était elle-

reflexionar sobre esa supuestamente obvia universalidad. Más aún, ha de preguntarse si tal vez lo único que existe es lo *otro*, los otros modos de existir diversos, de modo que los integrantes de la cultura occidental no serían sino *unos entre otros*. Existirían como una cultura entre otras, y no tanto como «la cultura» por excelencia¹⁹.

Situados en esta perspectiva, nos vemos enfrentados a la posibilidad del escepticismo y del nihilismo radicales. Salvo que investiguemos en otra dirección, de la mano de una serie de cuestiones fundamentales:

Así, en primer lugar, ¿cuál es el núcleo creador de una civilización? El «núcleo ético mítico, que constituye el núcleo cultural de un pueblo», responderá Paul Ricoeur, puesto que, siendo los útiles los productos tecnológicos absolutamente fundamentales en las culturas, en definitiva son las actitudes valorizadoras las que otorgan su sentido a esos útiles. Pero la paradoja viene dada por el hecho de que esos núcleos ético-míticos, esos «sueños despiertos de un grupo histórico», como los denomina Ricoeur, son múltiples y diversos. Y ni siquiera son «sí-mismos», en el sentido de cerrados o conclusos, sino que se desarrollan claramente afectados por la historicidad. Hay que estar continuamente recreándolos, y, en esa recreación de lo que en último término constituye una búsqueda de sentido y de identidad, tienen algo que decir las otras posibilidades de ser hombre, de crearse como hombre, que nos son ofrecidas por las demás culturas.

Este planteamiento, ya dificultoso desde el punto de vista de nuestra civilización, se complica aún más si nos situamos en la perspectiva de esas culturas diversas, que están siendo absorbidas por la civilización occidental. Pues, si nosotros, cómodamente instalados en nuestra postura de privilegio tecnológico, podemos tomar la decisión de escuchar la voz de esas otras formas de existir como humanos, e incluso de elaborar una hermenéutica que nos sirva de vehículo para ello, el drama de muchas

même le fruit de cette avance et plus généralement le fruit de la science occidentale elle-même. N'est-ce pas l'Europe qui a inventé, sous leur forme scientifique expresse, l'histoire, la géographie, l'ethnographie, la sociologie? Mais cette rencontre des autres traditions culturelles a été pour notre culture une épreuve aussi considérable dont nous n'avons pas encore tiré toutes les conséquences». *Ibid.*, p. 293.

¹⁹ «Au moment où nous découvrons qu'il y a des cultures et non pas une culture, au moment par conséquent où nous faisons l'aveu de la fin d'une sorte de monopole culturel, illusoire ou réel, nous sommes menacés de destruction par notre propre découverte; il devient soudain possible qu'il n'y ait plus que les *autres*, que nous soyons nous-mêmes un parmi les autres». *Ibid.*, pp. 293-94.

culturas es que tal vez su núcleo ético-mítico sea parcial o totalmente incompatible con el proceso tecnológico que les estamos ofreciendo²⁰. Con ello, Ricoeur ha planteado una segunda cuestión: ¿bajo qué condiciones puede proseguirse el proceso de creación cultural?

Esto nos lleva a una tercera cuestión, que ha estado latente en todo el análisis: ¿Cómo es posible un encuentro de culturas, que no sea mortal para todos?²¹ Sobre todo para algunos, añadiría yo.

Tal vez partiendo del supuesto de que entre los hombres no tiene por qué instalarse la alteridad en el sentido de considerar al otro como *alienus*, sino, en todo caso, como *diversus*, como dije al principio; del supuesto de una identidad de base, común a todos los seres humanos, Paul Ricoeur enuncia esta idea en forma de apuesta y de una «afirmación voluntaria de la identidad del hombre», sobre cuya base se puede proceder a la interpretación²².

Sobre esta base, Ricoeur pretende conjurar el escepticismo que se esbozaba previamente. Una cultura viva y creativa es capaz de afrontar, con una actitud tolerante, el encuentro con otras culturas. Por el contrario, añadiría yo, una cultura dogmática y fanática, suele ser una cultura que está a la defensiva, una cultura que, insegura de sí misma, pretende conseguir su propia identidad y su identidad humana a expensas de las de los demás grupos culturales.

Ricoeur concluye defendiéndose de la posible acusación de «sincretismo vago e inconsciente», alegando que considera indispensable el que la cultura occidental recupere decididamente sus orígenes, comprenda sus propias raíces, con el fin de poder ser un interlocutor válido. No se puede comprender al otro sin establecerse sobre la base de una identidad propia y asumida²³.

²⁰ Así, por ejemplo, grupos inicialmente cazadores-recolectores, con una serie de valores, entre los cuales está el de la generosidad -que se plasma en el reparto igualitario-, se ven a veces forzados a sedentarizarse y a adoptar una tecnología agrícola, en primer lugar, entrando luego inevitablemente en contacto con la sociedad industrial, y con una economía de mercado en la que sus valores e ideas antropológicas se ven necesariamente modificados.

²¹ «Civilisation universelle et cultures nationales», p. 298.

²² «Croire la traduction possible jusqu'à un certain point, c'est affirmer que l'étranger est un homme, bref, c'est croire que la communication est possible». Idem.

²³ «Pour avoir en face de soi un autre que soi, il faut avoir un soi». *Ibíd.*, p. 299.

A los sincretismos hay que oponer la comunicación, dice Ricoeur. Y, justamente, nos encontramos en el alba de ese proceso de comunicación entre culturas, en el seno del cual, desgraciadamente, acecha el peligro de destrucción de culturas. Estaríamos, para el pensador francés -tal vez demasiado optimista, desde la perspectiva de nuestra década-, en una especie de intermedio, en el umbral del verdadero diálogo, en el crepúsculo de los dogmatismos²⁴. Tal vez por ello no poseemos una Filosofía de la Historia para resolver los problemas de coexistencia. Ni falta que hace, diría yo, si por tal entendemos aquella a la que nos tienen acostumbrados pensadores como Hegel, que pretenden cerrar el círculo, en un plano ideal sospechoso de dogmatismo etnocéntrico, de un proceso -el de la historia humana- por esencia abierto y en devenir.

La actitud aludida, si bien no consiste en absoluto en la «varita mágica» capaz de resolver los problemas que surgen en el encuentro, y a menudo confrontación, entre diversas culturas, sí puede ser, al menos, el punto de partida para un mejor entendimiento entre las mismas, así como para un mayor respeto de las demás por parte de la que hoy parece llevar la voz cantante de la historia.

Esto es situarse, lo admito, en el plano del deseo, de la utopía, del ideal, en el mejor sentido de la palabra. Pero siempre nos quedará la duda: esta actitud que quiere ser positiva y dialogante, ¿no se verá obstaculizada por el proceso imparable tecno-económico en el que nos vemos inmersos? ¿No hemos dejado de lado, demasiado alegremente tal vez, las cuestiones de la demografía y de la ecología?

Y aun así, me manifiesto kantiana y ricoeuriana y prefiero apostar, por si acaso.

²⁴ *Ibíd.*, p. 300.