

# Muchas Culturas.

## Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural

MARIO TEODORO RAMIREZ  
Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana (México)  
rcobian@zeus.ccu.umich.mx

### Resumen

En este ensayo propongo distinguir con precisión dos tipos de oposiciones: la oposición entre cultura abstracta y cultura concreta, y la oposición entre cultura universal y cultura particular (o culturas particulares). Intento demostrar que la cultura (y cualquier cultura) es necesariamente una realidad concreta y, como tal, una realidad particular. Sugiero que desde este punto de vista se puede legitimar la necesidad y el valor del reconocimiento de la diversidad cultural, sin tener que volver a posiciones universalistas-uniformistas ni tener que caer en un pluralismo abstracto y condescendiente.

### Abstract

In this paper I propose to distinguish with precision two kinds of oppositions about the concept of culture. First, the opposition between abstract culture and concrete culture, second, the opposition between universal culture and particular culture (or particular cultures). I attempt to demonstrate that Culture (and every culture) is necessarily a concrete reality and, therefore, a particular reality. From this point of view, I suggest that we can legitimize the necessity and value of cultural diversity, without restoring a universalistic position nor an abstract and trifling pluralism.

### 1. DE LA CULTURA A LAS CULTURAS.

El antropólogo James Clifford hace notar que a fines del siglo XIX se produce en el campo de la filosofía, las ciencias sociales y el pensamiento en general un curioso e inédito acontecimiento relacionado con la palabra cultura: empieza a utilizársela en la forma plural de «culturas». (cfr. Clifford, 1995; pp. 119-145) Este hecho tiene hondas significaciones y consecuencias. Para un hombre de la modernidad clásica, para un ilustrado, hablar de «culturas» era casi un contrasentido. La cultura era LA CULTURA: una, única y universal. Pero diversas y novedosas reflexiones e investigaciones -en particular, provenientes de la emergente ciencia antropológica- empezaron a poner en cuestión la idea ilustrada de cultura y a introducir con la palabra «culturas» la visión de que existe una diversidad de culturas o, al menos, de modos y realidades culturales.

Sin embargo, debemos recordar que la crítica a la idea ilustrada de cultura no se dio solamente bajo la forma casi empírica de una toma de conciencia de la diversidad cultural en las dimensiones temporales y espaciales. De hecho, junto a la ilustración surge simultáneamente la crítica de la ilustración, por lo menos de sus límites y peligros. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel lanzaba ya un agudo cuestionamiento al pensamiento ilustrado al afirmar que la consecuencia final de la «libertad absoluta» ilustrada no había sido otra que «la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la

de beber un sorbo de agua» (cfr. Hegel, 1966; p.347). En general, y aunque Hegel no la reducía a su sentido meramente negativo, su definición de la cultura como «el reino extrañado de sí mismo» del Espíritu, es decir, como la esfera de la alienación universal, se convirtió a lo largo del siglo XIX en una idea dominante en las diversas radicalizaciones críticas del proyecto ilustrado moderno.

Así, junto al desplazamiento pluralizante del término cultura que implicó la nueva conciencia histórico-antropológica del siglo XIX, tenemos otro desplazamiento, desde el concepto ilustrado de cultura -como cultura científico-racional, formal y objetiva-, hacia una concepción -a veces sólo indicada-sustantiva, vital y subjetiva, desde Schiller hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Marx, Nietzsche, Simmel y Scheler.

Estos dos desplazamientos, que podemos llamar «horizontal» -al que se mueve de un centro hacia la periferia-, y «vertical» -al que se mueve de arriba a abajo en la supuesta jerarquía de las facultades espirituales-, han seguido diversos derroteros en nuestro siglo y de alguna manera están convergiendo en el pensamiento de los últimos años (cabe recordar convergencias parciales previamente dadas como la que se presentó en ciertos intereses antropológicos de algunos surrealistas, críticos acérrimos del iluminismo (cfr. Clifford, 1995; pp. 149-188). Por mi parte, considero que debemos tener claramente ubicados los dos movimientos mencionados, sus diferencias, sus alcances y plausibles convergencias, si es que deseamos tener hoy una comprensión cabal y precisa de la problemática de la cultura y de la filosofía de la cultura en particular.

Así pues, respecto al concepto y los problemas de la cultura propongo que distingamos con precisión dos tipos de oposiciones, que generalmente se entremezclan: a) la que opone «culturas» a «cultura» --diversidad o heterogeneidad contra unidad u homogeneidad--; y b) la que opone cultura sustantiva o concreta a cultura formal-abstracta --es decir, cultura como «proceso» a cultura como «resultado» (en términos de Habermas podemos decir también: cultura como *Lebenswelt* versus cultura como «Sistema» (cfr. Habermas, 1987; cap. VI). Explicaré en seguida esta última oposición para después dar cuenta de la primera y poder presentar, finalmente, una propuesta sobre la cuestión de «cultura y diversidad».

## 2. CULTURA CONCRETA Y CULTURA ABSTRACTA.

En la explicitación de la segunda oposición mencionada la contribución de la investigación antropológica ha sido igualmente decisiva. La célebre y luego muy cuestionada definición de «cultura» de Edward Tylor, uno de los padres fundadores de la Antropología, incluía ya una extensión del concepto sin lo cual su aplicación a otras realidades sociales distintas de las occidentales modernas no parecía legítima. Recordemos una vez más la definición de Tylor en su texto de 1871: «La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo

complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad» (cfr. Tylor en Kahn, comp. 1975, p. 29).

Aunque la crítica a la definición de Tylor, con la pretensión de obtener una más rigurosa y esencial, se convirtió casi en un deporte para todo antropólogo posterior que se respetara, esa definición expresaba sin embargo, en su espontánea sencillez, un elemento esencial de la enseñanza antropológica a la conciencia contemporánea: el reconocimiento de que la cultura no tiene porque ser identificada con cierto orden restrictivamente privilegiado de productos de la actividad humana. La expresión «todo es cultura» empezó a ser corriente en el lenguaje contemporáneo, y resuena todavía en algunas consignas que no dejan de señalar la exigencia de reconocimiento y valoración de ciertas prácticas o manifestaciones culturales específicas mal o no bien valoradas y reconocidas.

Sin embargo, bajo una percepción demasiado empirista y descriptiva, demasiado etnográfica podríamos decir, la expresión «todo es cultura» puede llegar a ser equívoca, es decir, inducirnos a pensar que cualquier cosa es cultura, y no, más bien, sentido que considero el correcto, que la cultura es lo que está en todas partes, o, más exactamente, aquello a través de lo cual las «partes» se interrelacionan y totalizan. «Todo es cultura» debe querer decir que *la totalidad es cultura* y que *la cultura es totalidad*; no que cualquier cosa y una por una es cultural de suyo.

Ahora bien, decir que «cualquier cosa es cultura» implica simplemente y de manera general afirmar que todo es producto de la actividad humana. Pero ¿en qué consiste esa actividad productora? Si la concebimos meramente como la capacidad del ser humano para producir objetos, suponemos de alguna manera que la intención y la función, es decir, *el sentido* de estos objetos se encuentra predeterminado de forma universal y *a priori*. Es decir, suponemos que la cultura sólo es una prolongación de la Naturaleza. Ahora bien, el error de toda reducción naturalista de la cultura estriba en que supone una gnoseología dogmática de la ciencia natural: la idea o el prejuicio de que nuestro conocimiento de la naturaleza es reflejo exacto de lo que ella es.<sup>1</sup> Pero si no asumimos este supuesto entonces debemos reconocer que la actividad productora no sólo consiste en crear objetos sino, primordialmente, en crear *-instituir*, dice Cornelius Castoriadis (cfr. Castoriadis, 1989)- la significación, el sentido y la función de esos objetos. Esto es lo que significa que la totalidad es cultura: que los distintos elementos y las

<sup>1</sup> El «naturalismo» es cuestionable por su carácter dogmático y acritico. Por otra parte, una concepción no objetivista ni dogmática de la naturaleza, es decir una concepción fenomenológica -subjetiva, vital, humana, no «pre-cultural»- de la naturaleza no sería contradictoria con una filosofía de la cultura; desde esta perspectiva podría replantearse el tema de las relaciones natura-cultura, en particular respecto a la problemática ecológica. Ver mi trabajo: «La 'Filosofía de la Naturaleza' de Merleau-Ponty», *Ciencia nicolaita*, 7 (1994): 5-12.

diversas dimensiones de la praxis humana deben ser analizados como expresiones-manifestaciones de determinadas significaciones, como realizaciones de la capacidad humana de instituir sentidos, esto es, como modos o aspectos *culturales* (concepto *ontológico-semiótico* de cultura). En este tenor es que han sido necesarias las críticas y rectificaciones de la empirista definición tyloriana de cultura. (cfr. Kahn, comp.1975).

Por otra parte, hemos dicho también que «la cultura es totalidad», es decir, que los diversos elementos que la constituyen se encuentran íntimamente interrelacionados, que las significaciones no pueden ser captadas independientemente de sus expresiones, y que los sentidos -y también los valores, las ideas, los propósitos- no subsisten más allá de la manera como son realizados, interpretados, aplicados en ciertas experiencias subjetivas e intersubjetivas socio-históricamente determinadas<sup>2</sup> (concepto *hermenéutico-pragmático* de cultura).

Esta doble caracterización --el concepto ontológico-semiótico (la totalidad es cultura) y el concepto hermenéutico-pragmático (la cultura es totalidad)-- nos permite conectarnos con lo que hemos llamado la concepción *concreta* de la cultura, es decir, la cultura considerada como una realidad *viviente*, vital, práctica y activa; como el medio por excelencia de realización y autorrealización humana. Tal concepción ha sido asumida por el pensamiento crítico moderno en sus distintas variantes (nietzscheanas, marxistas y fenomenológico-hermenéuticas) para oponerla a la concepción *abstracta* de la cultura. Ahora bien, entendemos por concepción abstracta de cultura lo siguiente: a) una concepción *formal*, esto es, la cultura concebida como una serie de significaciones, un código o una estructura general de funciones que pueden ser separadas de las formas de su realización concreta; b) una concepción *estática*: la asunción de que esas significaciones y estructuras poseen una definición más o menos unívoca y estable; c) una concepción *objetiva*, donde la cultura se define más como un conjunto de resultados, de «objetos», que como un conjunto de procesos, acciones o vivencias subjetivas; y d) una concepción *individualista*, que coloca como sujeto central de la acción cultural al individuo solitario y abstracto.

Correlativamente, resultan evidentes los rasgos de una concepción concreta de la cultura: a) es una concepción *sustantiva*, según la cual las significaciones o las estructuras culturales se encuentran inextricablemente relacionadas con un plano de conducta y acción vital; b) es una concepción *dinámica* que insiste en el carácter histórico, contextual y polisémico de las significaciones culturales, y en particular, de la llamada «identidad» cultural; c) es una concepción *subjetiva* que observa a la cultura desde el punto de vista del «participante», del sujeto

---

<sup>2</sup> La cultura no es pura «idea» ni pura «conducta» sostiene Clifford Geertz: «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987, pp. 19-40.

creador de la cultura;<sup>3</sup> y d) es una concepción *comunitarista* de acuerdo con la cual el sujeto creador de cultura es inseparable del cúmulo de relaciones intersubjetivas que lo constituyen, y que dan valor, sentido y realidad a su acción. En suma, podemos decir, a la manera de Hegel, que la cultura en su ser concreto-viviente, subjetivo y social es la sustancia y la verdad del «espíritu», y que la cultura formal es sólo su representación abstracta y alienada. Es contra este orden de representación alienada -el Saber, la Ley, el Poder, el Dinero- contra el que se han enfilado la mayor parte de las críticas filosóficas, éticas y estéticas, a la cultura moderna.

### 3. ¿UNA CULTURA O MUCHAS CULTURAS?.

Pasemos ahora a la otra oposición mencionada en relación al concepto de cultura: la oposición entre la cultura como realidad única y la cultura como realidad plural; en otras palabras, entre los conceptos de «universalismo» y «pluralismo» culturales. Esta oposición es la que se encuentra en boga en los últimos años, y tiene que ver, por una parte, como ya he mencionado, con las repercusiones de la investigación antropológica, y por otra parte, con las consecuencias del movimiento de descolonización que se ha cumplido en nuestro siglo, y que ha implicado, en principio, un ajuste de cuentas con el proceso total de colonización, proceso con el que arrancó históricamente el desarrollo mismo de la Modernidad occidental. (cfr. Dussel, 1992).

En términos teórico-filosóficos estos acontecimientos han permitido despejar la discusión sobre el problema de la diversidad cultural y sobre la cuestión de la legitimidad o no de cualquier propósito de uniformización cultural, esto es, sobre la idea de una cultura universal, básicamente única y uniforme.

Voy a presentar en seguida una idea sobre la diversidad cultural, a través, primero, de una polémica con dos actitudes teóricas, que si bien no adjudico a algunos autores en particular, sí considero que son básicas y comunes, por lo menos resultan ser las posiciones que de manera natural pueden adoptarse respecto a la cuestión de la diversidad cultural: la posición uniformista y la posición pluralista.

#### 3.1 Crítica del uniformismo cultural.

El uniformismo puede definirse como una posición «no neutral sobre la diversidad cultural». De acuerdo con esta perspectiva la diversidad constituye simplemente una realidad «de hecho», y algo así como un «defecto» en la historia de la especie humana. Se asume sin más que la diversidad cultural es una realidad que será o tendrá que ser superada en algún momento futuro. En esta última

<sup>3</sup> Sobre la relación entre cultura objetiva y cultura subjetiva, su diferencia, su complementariedad, y su trágica separación en la modernidad, cf. Georg Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, 1983; y *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona, 1988, especialmente el «El concepto y la tragedia de la cultura», pp. 204-232.

afirmación aparece ya el supuesto básico de este tipo de concepción: su visión teleológica de la temporalidad en general y de la temporalidad humana en particular, es decir, su creencia en que existe un proceso uniforme y lineal en el devenir de la historia al cual habrán de sacrificarse las diversas particularidades culturales o en el cual ellas se disolverán necesaria y fatalmente.<sup>4</sup>

Conocemos dos formas básicas de la concepción teleológica del proceso cultural. En primer lugar se encuentra el llamado evolucionismo, que piensa ese proceso bien desde una óptica biológica (como corolario de la «evolución natural») o bien desde una óptica positivista que analiza la historia humana desde la lógica del proceso científico-tecnológico, supuesto un proceso objetivamente evolutivo. En segundo lugar se encuentra el materialismo histórico o concepción marxista de la historia, que sostiene que, concomitantemente con la evolución tecnológica, se da una evolución en las formas de las relaciones sociales, institucionales y humanas en general.<sup>5</sup> Resulta claro que en cualquier de sus dos modalidades la concepción teleológica implica un concepto único y objetivo de cultura, supuesto o postulado como modelo ideal-regulador para la definición y reconstrucción de los procesos evolutivos.

La refutación de toda posición teleologista desde la perspectiva de una filosofía de la cultura es bastante evidente. Pues, precisamente, el defecto del teleologismo radica en que no se refiere estrictamente a la cuestión de la «cultura» sino a aquello que podemos llamar «civilización», es decir, al proceso práctico-material y técnico de la evolución social, pues sólo respecto a este proceso cabe proponer un concepto con pretensiones objetivas y universales. Sin embargo, no concedemos que así sea efectivamente; es decir, no asumimos que el proceso técnico-civilizador sea un proceso cuasi-«natural», irreversible e indiscutible. Como diversos antropólogos y sociólogos han mostrado, la acción técnica, la dimensión general del trabajo y la economía no es una instancia puramente «objetiva» y axiológicamente neutral; no es un orden de necesidad irrefutable. No existe noción *a priori* de utilidad, funcionalidad o racionalidad económica. El ámbito general de la praxis técnico-económica no es un orden autónomo y previo respecto a la cultura en tanto que realidad concreta y totalidad compleja.

Como lo explica Marshall Sahlins: la actividad técnico-económica «es algo más que una lógica práctica de la eficacia material, y algo distinto de ella. Es una intención cultural. El proceso material de la existencia física es organizado como un proceso significativo de ser social, que representa para los hombres, puesto que siempre están definidos culturalmente en determinadas formas, su

<sup>4</sup> Sobre la crítica al evolucionismo, al historicismo y en particular a la idea de progreso, cf. Claude Lévi-Strauss, «Raza e historia», *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México, 1979, pp. 304-339.

<sup>5</sup> Para una defensa matizada del evolucionismo marxista, cf. Antoine Pelletier y Jean-Jacques Goblot, *Materialismo histórico e historia de las civilizaciones*, Grijalbo, México, 1975.

único modo de existencia» (cfr. Sahlins, 1988, p. 169) En fin, remata Sahlins, «los efectos materiales dependen de su encuadre cultural» (cfr. Sahlins, 1988, p. 204); la economía es una determinación, un ámbito de la cultura; no lo contrario. Desde esta perspectiva resulta también cuestionable cualquier afirmación de una lógica económica autónoma subyacente a la evolución histórico-cultural.

Ahora bien, si no existe un concepto objetivo-material de cultura que nos autorice a reconstruir y uniformar la diversidad cultural, ¿existe alguno que sí nos lo permita, y si no es así, por qué no existe ni puede existir? La pregunta es, pues, si existe un concepto único y básico de cultura, pero, precisamente, la pregunta concreta y difícil es: ¿un concepto acerca de qué cosa? ¿A qué nos referimos, pues, con la palabra cultura? Cuando dijimos hace un momento que la cultura es totalidad y que la totalidad es cultura la definíamos ya como un orden de significaciones, y, básicamente, agregamos ahora, como un orden de significaciones *fundamentales*, esto es, primitivas, inaugurales e irreductibles. Significaciones que, por una parte, no pueden ser deducidas de otras previas ni de cualquier otro orden pre-existente, que son creadas, y, por otra parte, que nos remiten a cuestiones que son esenciales para la sobrevivencia humana como tal, tanto en el plano individual como en el colectivo (que las cuestiones esenciales son «indecidibles» es una consecuencia que no podemos sino asumir).

En un reporte del panorama de la antropología contemporánea, Richard A. Shweder ha propuesto, para el análisis cultural, distinguir entre los conceptos de racionalidad, irracionalidad y «no racionalidad» (cfr. Shweder en Geertz, Clifford y otros, 1992, p.78). El primero y el segundo se refieren a cualesquier comportamientos evaluados que bien se ajustan (conducta racional) o bien no se ajustan (conducta irracional), a criterios empíricos y/o criterios lógicos. Según Shweder, el pensamiento iluminista es aquel que no nos deja más opción que escoger entre estos dos tipos de conducta. Pero, justamente, la «no racionalidad» se refiere a algo distinto: a los «casos en que los canones de racionalidad, validez, verdad y eficacia están simplemente fuera de lugar, ¡son irrelevantes! (...) ¿Qué es esta posibilidad? Que el pensamiento es más que la razón y la evidencia -la cultura, lo arbitrario, lo simbólico, lo semiótico- que muchas de nuestras ideas y prácticas están más allá de la lógica y la experiencia» (Shweder, 1992, p.90). Así, la esfera «no racional» es aquella que incluye todos los elementos del pensamiento que se refieren a cuestiones «no decidibles»: aquellas para las cuales no tenemos (y quizás no podemos tener) criterios que nos permitan resoluciones definitivas y decisiones concluyentes. Son afirmaciones sobre el mundo «cuya validez no se puede confirmar ni desconfirmar» (Shweder, 1992, p.92). Esta esfera incluye todo lo que tiene que ver con presupuestos de nuestra experiencia y conocimiento del mundo, con conceptos axiológicos y normativos básicos, con la dimensión ilocucionaria de los actos comunicativos (definir, ordenar,

declarar, etc.), y con nuestros esquemas tipológicos y lingüísticos con los que organizamos los datos de la realidad. Por ejemplo, detalla Shweder: «clasificaciones de parentesco, conceptos de amistad, principios de justicia, ideas acerca del significado de los sueños, conceptos acerca de la persona, metáforas animistas versus mecanicistas»... (ibid., p. 107). El orden de lo «no racional» es, pues, el ámbito propio de lo que llamamos, exactamente, «cultura». Y es la *singularidad* de cada forma de determinar (en realidad, de estatuir) lo «indecible» lo que da cuenta y razón de la «diversidad de culturas», de su necesidad y verdad.

Quizás se haya notado algo curioso en lo arriba expuesto: que el concepto de cultura así definido se parece sorprendentemente al de filosofía. Diversos autores coinciden en definir a esta disciplina de la misma manera. Por ejemplo, Isaiah Berlin distingue dos tipos de preguntas características del pensamiento humano: aquellas que pueden ser contestadas y aquellas que no; o más exactamente: aquellas de las que sabemos cómo pueden o podrían ser contestadas (preguntas empíricas y preguntas formales), y aquellas preguntas de las que no sabemos cómo pueden o podrían ser contestadas. (cfr. Berlin, 1983, pp. 27-42). Las segundas conforman las cuestiones propiamente filosóficas, que se refieren a un ámbito que es a la vez esencial e indecible (por primitivo, precisamente).

Resulta claro que el destino de ambos conceptos -filosofía y cultura- se juega de una vez y de forma concomitante. Así por ejemplo, buscar un concepto único de cultura sería tanto como buscar un concepto único de filosofía. Respecto al pensamiento filosófico esto implicaría que pudiéramos anular la diversidad de concepciones que lo constituyen a lo largo de su historia, lo cual sólo puede hacerse de dos formas: a) imponiendo dogmáticamente, es decir, violentamente, una concepción de filosofía; o bien b) resolviendo, «decidiendo» de forma definitiva las cuestiones filosóficas, esto es, convirtiendo a la filosofía en una ciencia. Claramente, ambas alternativas resultan caminos inviables. De forma análoga, la diversidad cultural es insuperable e irresoluble, y no constituye una cuestión de hecho sino una cuestión de derecho; no es el «defecto» sino la «virtud» de la existencia histórico-social del hombre. Aunque empíricamente pudiéramos anular la diversidad de culturas y actuar conforme a un solo modelo cultural, este modelo sería necesariamente «hipotético», jamás podría ser considerado definitivo y último. Si nos cuesta trabajo encontrar la estructura común de las diversas culturas es porque en primer lugar nos cuesta trabajo encontrar la estructura de nuestra propia cultura.<sup>6</sup> La cultura pertenece al campo de lo «indecible» -es la dimensión propiamente *filosófica* de la existencia social-humana.

---

<sup>6</sup> Hago aquí un parangón de una idea de Maurice Merleau-Ponty sobre el lenguaje y la posibilidad de una gramática universal (la cual que sería paradigmática de una gramática de las culturas): «No sólo no hay -dice- un análisis gramatical que descubra los elementos comunes a todas las lenguas, ni hay lengua alguna que posea



### 3.2 Crítica del pluralismo cultural.

Hemos presentado argumentos que fundamentan una valoración *a priori* (es decir, filosófica) de la diversidad cultural y que vuelven profundamente ilegítimo cualquier intento de cancelarla o ignorarla. Sin embargo, queremos prevenir también contra lo que sería una perspectiva inaceptable de la diversidad cultural, esto es, un mero y simple «pluralismo», una perspectiva abstracta y acrítica de la pluralidad, ciega a precisiones y distinciones concretas, en particular ciega para la forma histórica y los vectores políticos que caracterizan y atraviesan la diversidad cultural del planeta. En fin, queremos prevenirnos contra lo que sería un pluralismo escéptico, amorfo, finalmente inmovilista.

Pero ¿cómo podríamos sostener una crítica al pluralismo cultural sin recaer en una clase de uniformismo, de homogeneismo, alternativa que ya hemos cuestionado? Precisamente se trataría, en principio, de entender la *pluralidad* no como un conjunto de unidades atomistas (las «culturas»), plenamente específicas, inmutables, cerradas y aisladas. A la vez, se trataría de fundar filosóficamente, es decir, conceptual y éticamente, el valor de los rasgos «diversidad» y «particularidad» culturales.<sup>7</sup> No se trataría simplemente de defender en sí y por sí el valor de las culturas particulares existentes, y todavía menos, el de «nuestra» cultura; no se trataría pues de convalidar ninguna clase de etnocentrismo, ni siquiera con el argumento de que toda cultura es una realidad particular incomparable.

¿En qué consiste entonces el valor de la diversidad y la particularidad culturales? Para contestar a esta pregunta retomamos ahora la primera dualidad que manejamos sobre el concepto de cultura: la oposición entre cultura concreta y cultura abstracta. Podemos decir que *la cultura concreta es, necesariamente, cultura particular, y que ésta vale y sólo vale, porque es la forma de realización del ser concreto, real y verdadero de la cultura*. En otras palabras: no son los contenidos específicos, las peculiaridades, los valores o las ideas características, los que definen y legitiman el valor de unas culturas particulares; es, más bien, la forma, el procedimiento como en esas culturas se lleva a cabo el acto cultural -en cuanto acto viviente, vital y vivido- lo que da cuenta de su valor y necesidad. Como hemos afirmado, la cultura no es solamente un cierto orden de significaciones, sino, todavía más, la manera como estas significaciones se

---

posea necesariamente el equivalente de los modos de expresión que se encuentran en las otras (...) sino que ni siquiera pueden reducirse a sistema los procedimientos de expresión de una lengua». *La prosa del mundo*, Taurus, Madrid, 1971, p. 55.

<sup>7</sup> Un planteamiento semejante, aunque bajo una perspectiva un poco distinta a la aquí asumida, hace Luis Villoro. Cf. en particular: «Autenticidad de la cultura» en L. Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 1985, pp. 171 y ss.; y «Aproximaciones a una ética de la cultura», en L. Olivé, *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, 1993, pp. 131-154. Ciertamente, nos ha sido muy instructiva la actitud -prudente y ponderada- que adopta Villoro sobre la polémica entre universalismo y particularismo.

vuelven formas vivientes, acciones y conductas cotidianas en un espacio histórico-social determinado (lo que, por otra parte, marca la diferencia del concepto de cultura con el de filosofía). En fin, la *razón* de la diversidad cultural es el carácter necesariamente *concreto* del ser de la cultura, de toda cultura. La diversidad cultural no consiste, ante todo, en una diversidad de «concepciones», de «estructuras» teóricas o ideológicas, sino en una diversidad de modos de realización de las «concepciones», de las estructuras, en una diversidad de *modos de ser*, de modos de actuar, de sentir y de vivir.

Ahora bien, que la cultura es necesariamente una realidad particular, un conjunto de significaciones a la vez originales (por originarias) y expresadas, implica que la pregunta por una cultura universal en el sentido de una cultura única y uniforme no tiene sentido. Las culturas no son «partes» de un «todo» quien sabe dónde o cuándo dado -la diversidad cultural no es de tipo «analítico», «extensivo», sino «intensivo» o «sintético». El concepto de cultura universal está necesariamente distribuido. Desde este punto de vista el problema de las identidades culturales se vuelve irrelevante o una cuestión mal planteada. En realidad, el procedimiento de «identificar» a las culturas particulares sólo puede hacerse desde un punto de vista externo a cada cultura o bajo la pretensión de construir una cultura única. Desde el punto de vista interno, concreto y dinámico de cada cultura, la identidad es vivida, en esencia, como una interrogante o un problema. Y en verdad, con poco que profundicemos en la supuesta peculiaridad positiva última de una cultura -la mexicana, la colombiana, la francesa o cualquiera- no encontraremos sino un rasgo que bien podría (o debería) predicarse de cualquier ser humano. Toda cuestión sobre la identidad cultural pone en juego en última instancia la cuestión sobre la identidad humana: en su irreductibilidad los diversos órdenes de significación que conforman a las distintas culturas responden, sin embargo, a las mismas cuestiones básicas que todo ser humano se plantea, a la cuestión universal humana: ¿qué somos? Pregunta fundamental que tiene la singular característica de jamás poder ser contestada de modo definitivo y último, o, de otra manera, de poder admitir, y seguir admitiendo siempre, diversas y quizás infinitas respuestas. La misma razón que da cuenta de la irreductibilidad de las culturas -la interrogación que las funda- da cuenta también de la posibilidad y la necesidad de su mutua comunicación y comprensión.

De acuerdo con lo expuesto podemos enfrentar ahora el problema del «pluralismo» en su versión más llana: ¿existen o no criterios para evaluar las diversas culturas? ¿Tenemos o no la posibilidad de cuestionar el tipo de relaciones que se da entre ellas? De acuerdo con el planteamiento que hemos venido haciendo creemos que la respuesta a las anteriores preguntas es afirmativa, pero en un sentido que es necesario precisar para evitar posiciones inadecuadas. Creemos que es posible evaluar las diversas culturas y los procesos de interrelación cultural sin tener que negar la diversidad ni volver a una posición universalista y uniformista.

En principio, la respuesta a las anteriores preguntas depende de la posibilidad de responder a una pregunta más fundamental y previa: ¿tenemos elementos para evaluar críticamente nuestra propia cultura? ¿O es cierto que estamos condenados a vivirla como una especie de cárcel conceptual, como una «identidad» fija e inamovible de la que no podemos escapar? Todo parece indicar que no es así, es decir, que siempre nos cabe -y es una de las prerrogativas de toda cultura- la posibilidad de autocriticarnos, de reformarnos, y de buscar la *mejor* realización de lo que somos. Ciertamente, no podemos cambiar a nuestro arbitrio la cultura en que vivimos y somos (como no podemos cambiar *de* cultura fácilmente), pero sí podemos -dado que toda cultura hace jugar una dimensión de *posibilidad* y plantea necesariamente el «ideal» de su propia realización- mejorarla, perfeccionarla, y perfeccionarnos en ella. Es que, como hemos apuntado antes, en tanto que realidad concreta la cultura es devenir, proceso dinámico, movimiento creador; no orden fijo, fórmula incorregible o sistema inamovible. La cultura es antes *cultura culturante* que *cultura culturada* -o ambas cosas siempre juntas. Por otra parte, dado que en el campo de la cultura y en el de la experiencia humana en general no podemos construir conceptos meramente descriptivos -pues siempre nos la estamos viendo con realidades que nos comprometen íntimamente y que no pueden agotarse en una definición unívoca y simple-, cualquier concepto de cultura posee un carácter normativo, valorativo. Así, desde el concepto de cultura que proponemos -como realidad particular y concreta, como forma viva y creadora-, se pueden criticar todas las modalidades de cultura abstracta, todos los mecanismos de enajenación cultural, de instrumentalización y negación del ser cultural; y esta crítica puede extenderse legítimamente a las demás culturas y al modo como se relacionan entre sí.

Como debe ser claro, la evaluación de las diversas culturas no prejuzga que tales o cuales «órdenes de significación» (tales o cuales culturas) son más o menos mejores, más o menos verdaderos. En cuanto sistema de significaciones creadas, inéditas e irreductibles, todas las culturas son valiosas e incuestionables, salvo en un caso: cuando se conciben a sí mismas no como significaciones primigenias (artificiales) sino como significaciones «derivadas» de un orden objetivo precultural que supuestamente las valida y fundamenta como verdaderas. De esta posición, es decir, del supuesto de que una cultura se encuentra legitimada *a priori* se siguen dos indeseables consecuencias: a) que esa cultura está *justificada* para dominar y negar a las demás, para imponer su propia concepción a todas las otras; y b) que el valor y la verdad de las significaciones que caracterizan esa cultura no tiene nada que ver con el proceso concreto de su realización -quien supone que las significaciones culturales se encuentran legitimadas desde un orden pre-cultural puede considerar tranquilamente que la realización, esto es, el modo concreto de expresión de esas significaciones, es algo irrelevante para la valoración de la cultura (tan irrelevante como la existencia de diversas culturas).

Así, podemos definir al menos dos criterios para evaluar las diversas culturas y para criticar (y conducir) el proceso de las relaciones interculturales: 1) ninguna cultura puede suponerse mejor o superior a otras ni, por tanto, legitimada para ignorarlas o dominarlas; y 2) la evaluación de las diversas culturas tiene que darse desde el plano de la realización concreta -la cultura como totalidad- y no sólo desde el plano de las normas y definiciones explícitas. Lo anterior significa que una defensa congruente y radical, es decir, crítico-reflexiva del pluralismo cultural conlleva intrínsecamente la asunción de ciertos principios normativos básicos; significa que debemos distinguir entre el «pluralismo» como un *hecho* y la «pluralidad» como una idea, como un *ideal* (un valor). Si la pluralidad es una realidad indefectible y un valor innegable, resulta cuestionable toda pretensión de destruirla, limitarla o cercenarla -y en esta posibilidad cabe tanto la posición universalista-uniformista como las diversas formas de etnocentrismo nacionalista y regionalista. Las culturas pueden criticarse unas a otras, complementar sus puntos de vista, enseñarse cosas mutuamente y buscar las mejores condiciones de su propio desarrollo.

Finalmente, el error común al universalista y al pluralista es que ambos parecen colocarse en un plano «neutro», extra-cultural -para concluir que las culturas son conmensurables o que son incommensurables necesitaría conocerlas a todas y tenerlas a todas ante los ojos. En cambio, si veo el problema desde la posición del sujeto cultural que soy -y jamás dejo de serlo- lo que se me plantea es lo siguiente: *mi* propia cultura es una variante «privilegiada» de la «cultura universal», es en realidad la cultura universal que puede haber para mí; es desde ella, y concebida así (es decir no concebida como un sistema cerrado y acabado, «particular» y plenamente transparente para mí mismo), que puedo acceder y accedo a «otras culturas»: tomándolas, en principio, como otras posibles «respuestas» a las preguntas que me planteo. Al revelarse aquello que la otra cultura tiene en común con la mía, se revela también lo que tienen de diferente, y esto no me es definitivamente inaccesible, porque viene a llenar un «vacío» o una posibilidad que silenciosamente persistía en mi propia cultura. Esto significa que en cada cultura particular existe, más allá del sistema preciso de peculiaridades que la caracterizan, una estructura virtual que la capacita en principio para comprender cualquier elemento, cualquier peculiaridad de otra cultura («¡Ajá!, ellos los hacen así»). Ciertamente, no comprendemos e integramos un elemento de otra cultura si no bajo la condición de «modificar» poco o mucho nuestros propios marcos de referencia, y, suponemos, también lo inverso.

#### 4. VERDADERA CULTURA. NUEVA CULTURA.

Desde la perspectiva que hemos presentado podemos ahora intentar una respuesta al problema del «conflicto» intercultural, es decir, a la dimensión política de la relación entre las culturas. En particular, podemos analizar una propuesta como

la que hace el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla. Su tesis básica es que la diversidad cultural tiene que ser analizada en el marco de la *lógica de colonización*, que es, pues, la lógica de la dominación y la resistencia culturales. Así, Bonfil Batalla propone, en el plano teórico, distinguir entre «culturas dominantes» y «culturas dominadas», y en el plano práctico-político, promover una lucha en favor de las segundas. Todavía más, me atrevería a poner sus tesis en los siguientes términos:

a) Una «cultura dominada» -marginal, colonizada, pobre- debe ser defendida no por simple piedad antropológica, sino, ante todo, porque ella pone en juego elementos esenciales de lo que es la *verdadera cultura*, la cultura concreta y viviente. Esto significa a la vez que la «cultura dominante» es cuestionable finalmente porque es «falsa cultura», cultura enajenada o cultura abstracta.

b) Específicamente sobre el caso de México (y probablemente de Latinoamérica en general), la matriz civilizatoria indígena, «prehispánica», posee un valor cultural igual o superior al de la matriz civilizatoria occidental-moderna, lo que justifica plenamente su actualización.

¿Cómo podrían defenderse estas tesis sin un acto de fe etnocentrista? Creo que es posible bajo la perspectiva que he tratado de elaborar en este trabajo. En principio, como lo he adelantado, se trata de redescubrir las tesis de Bonfil sobre el problema político de la interculturalidad en términos estrictamente *culturales*. Desde este punto de vista, la tarea consistiría en sostener y mantener una crítica cultural a la «dominación» --a las relaciones de poder en general--, más allá de la crítica simplemente política, económica o ideológica. Es la alternativa que me parece más plausible si queremos a la vez plantear el problema político de las culturas y evitar quedar encerrados en la «lógica del poder».

Ahora bien, el propio concepto de cultura que está a la base de los análisis de Bonfil Batalla posee las características de lo que hemos llamado concepto concreto de cultura. Para Bonfil, este concepto se identifica además con el punto de vista étnico sobre la cultura: las culturas son «etnias». Devenir cultural es devenir etnia: comunidad o sociedad concreta donde «se reconoce un pasado y un origen común, se habla una misma lengua, se comparte una cosmovisión y un sistema de valores profundos, se tiene conciencia de un territorio propio, se participa de un mismo sistema de signos y símbolos. Sólo con ello es posible aspirar también a un futuro común» (cfr. Bonfil Batalla, 1991, p. 11). La cultura es para Bonfil realidad histórica y social; es pasado común y presente colectivo. Historia, sociedad y cultura resultan así conceptos esencialmente correlativos y co-implicados. Esto significa que el carácter «social» de la cultura no es sólo un «dato», no da cuenta sólo de un «hecho» -respecto al cual cabrían otras opciones. Es un rasgo necesario y un principio normativo de lo que llamamos cultura y no cualifica, por ende, a determinadas culturas sino a todas.

Pero no sólo por razones antropológicas y/o políticas insiste Bonfil en acentuar el carácter social y comunitario de la cultura. En todo caso, no lo hace en razón

de un conservadurismo de la identidad, de un prurito de la autenticidad o un anti-individualismo a ultranza. Lo que constituye fundamentalmente a la cultura es, según Bonfil, su carácter creador, su dinamismo creativo. Pero, justamente, dada la enorme relevancia de este carácter, él debe ser claramente precisado y ubicado. De aquí que la pregunta importante para Bonfil tenga que ver ante todo con la definición de las *condiciones y consecuencias* del acto cultural en tanto que acto creador (op. cit., p. 15). ¿Cómo la creación cultural puede devenir un proceso real, un acontecimiento con alcances y efectos reales, prácticos, empíricos, vitales? Exactamente, si concebimos a la cultura como una realidad concreta, si asumimos la creación cultural como un acontecimiento «social», «histórico» y «político», como un proceso *activo y crítico*: como acto de *resistencia*.

¿Resistencia a qué? A la «cultura dominante», se supone. Pero en realidad a algo más, y más relevante desde el punto de vista cultural, a la misma *lógica de dominación*, a la racionalidad instrumental como norma general y única de la vida social, al individualismo como valor incuestionable. En pocas palabras: a la *incultura* como destino. Así, la lucha de las «culturas dominadas» contra las «culturas dominantes» es en realidad (o ha de ser concebida así) la lucha de la cultura viviente contra la incultura letal del Poder.<sup>8</sup> Es la lucha de la cultura como forma de vida social y concreta, la cultura como diálogo y como esperanza, contra la cultura como objeto o instrumento de propiedad, de poder o de «prestigio» (como «simulación»). Es en este sentido, y de acuerdo con los criterios normativos que expusimos arriba, que puede fundarse el valor de las «culturas dominadas» y la legitimidad de su lucha: ellas valen y deben luchar no por ser (ahora) dominadas ni por los rasgos específicos que las definen (que pueden ser tan cuestionables como cualesquier otros). Valen porque ponen en juego un elemento esencial de toda acción cultural: su función social y su significación ética. *La lucha por la cultura «propia» es ante todo lucha por la «cultura»*. Más que otra cosa, lo que el proceso de dominación destruye -y destruye para todos- es la posibilidad misma para los seres humanos de vivir conforme a un sentido, a un proyecto, según ciertas decisiones y ciertos valores, ciertos compromisos y convicciones: según la (su) cultura. Y es esta posibilidad lo que un acto de «liberación», de «emancipación» debe ante todo defender y comenzar a realizar.

Hacer de la lucha política una lucha cultural, y no lo contrario, puede ser también un camino para superar la aporía con la que toda pedagogía y praxis de liberación se encuentra en algún momento: ¿cómo liberar al «Otro» sin anular la diferencia que ha trabajado y lo constituye? ¿cómo respetar la diferencia del Otro sin condenarlo a la marginación, a la injusticia? Sólo planteado como un proceso de autoafirmación y autovaloración cultural puede el acto de liberación

<sup>8</sup> Una tesis semejante defiende Rudolf Rocker, *Nacionalismo y cultura*, Reconstruir, México (s.f.)

devenir auténtico y eficaz, es decir, evitar -negar en realidad- la suposición de que para el dominado «liberarse» tiene que significar renegar de su ser cultural particular para acceder «con plenos derechos» a los supuestos beneficios de la «cultura dominante». Sólo podemos eludir esta indeseable consecuencia si concebimos al proceso de liberación como una acción cultural autónoma, que combate, en primer lugar, la presuposición de que existe para el ser humano un camino único y correcto,<sup>9</sup> y, en segundo lugar, toda instrumentalización y cosificación de la acción de cultura.

Es desde esta perspectiva que podemos reconocer también la verdad de la segunda tesis de Bonfil, la que sostiene el valor insustituible de la civilización indoamericana. Este valor --explica nuestro antropólogo-- «se estructura en torno a los principios de *reciprocidad* en las relaciones sociales y entre los hombres, la naturaleza y el cosmos; y de *autosuficiencia*, con los valores derivados que privilegian la diversificación frente a la especialización y desestiman la acumulación en beneficio de la igualdad, todo ello sustentado en una cosmovisión en la que el hombre no es el centro del universo sino un integrante más que debe encontrar formas de relación armónica con el resto»<sup>10</sup> Pero realmente ¿éste y ningún otro puede ser el concepto concreto-universal de cultura! Pues, precisamente, lo que es criticable de una «cultura dominante», de la «sociedad occidental moderna» por ejemplo, es, primero, la exclusión que efectúa entre los ámbitos social y cultural, y segundo, la subordinación del segundo al primero, la reducción de la cultura a un medio, un instrumento, un objeto: concepción abstracta y negativa de la cultura. Por otra parte, estos últimos son los rasgos que aquellos que defienden un universalismo homogeneizante bajo el molde de la cultura occidental moderna olvidan o deniegan. Ellos simplemente «comparan» las diversas culturas en el plano abstracto de las normas y los contenidos explícitos y concluyen la superioridad de la cultura occidental, de sus instituciones, concepciones y valores. Pero el problema de *cómo* se realizan esas normas y esos contenidos en el plano de la vida concreta y real, e incluso el problema de las flagrantes contradicciones que se presentan entre ambos planos en una sociedad moderna es pasado totalmente por alto.<sup>11</sup> Cómo viven, qué quieren, qué buscan los miembros de «otras» culturas, cuál es su manera de responder a la pregunta ¿qué es ser humano?; y, por otra parte, ¿qué está pasando en las sociedades modernas, cómo estamos viviendo o dejando de vivir? ¿Hacia dónde

<sup>9</sup> «La acción liberadora debe consistir en liberarnos de la idea de que exista alguna opinión 'correcta', y por lo tanto de la idea de que se puedan 'corregir' las opiniones equivocadas». Marcelo Dascal, «Diversidad cultural y práctica educacional», en León Olivé, *Ética y diversidad cultural*, *op. cit.*, p. 249.

<sup>10</sup> Bonfil Batalla, *op. cit.*, p. 83. Sobre este tema, cf. el libro fundamental de Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, CNCA-Grijalbo, México, 1987.

<sup>11</sup> Aunque preocupado por el problema de las «minorías», Ernesto Gómez Valdés estructura una propuesta para el problema del multiculturalismo en la que no se plantea

vamos y qué queremos? Nada de esto importa al universalista que sólo tiene ojos para las definiciones y las estipulaciones, para las abstracciones (y para ver la paja en el ojo cultural ajeno).

Así pues, lo que el hecho de la diversidad y la particularidad plantea tiene que ver con la cuestión del ser, el sentido y el destino de la cultura misma. Es esto lo que está en juego en la controversia cultural de nuestro días: no la fútil, necia pregunta sobre cuál conjunto de definiciones y peculiaridades culturales es mejor o superior, sino la cuestión esencial de si los seres humanos podemos vivir todavía según ciertos valores, en función de ciertas solidaridades, de acuerdo con razones que tomen en cuenta a los demás y a *lo demás*, según una responsabilidad que jamás es solitaria. Es decir, si los seres humanos podemos seguir siendo todavía sujetos de cultura y sujetos culturales.

Desde este punto de vista, el proceso de descolonización significa algo más que una mera lucha política o que la oportunidad para la revelación de la variada pluralidad cultural del planeta; significa en verdad el redescubrimiento de la esfera de la cultura en cuanto esfera sustantiva y vital de los seres humanos. Cuando Habermas usa en forma metafórica la pareja de términos «colonización-descolonización», para dar cuenta del tipo de relación que se da, en una sociedad moderna, entre el orden de los sistemas funcionales y el orden del mundo de la vida, (cfr. Habermas, 1987; ver cap. VIII), evita hacer cualquier mención al significado primario, histórico y geopolítico, de estos términos, es decir al proceso por el cual Europa colonizó (y destruyó) los diversos «mundos de la vida» transeuropeos, y al proceso de descolonización que paulatinamente ha vuelto la voz a la diversidad de tradiciones y culturas del mundo.<sup>12</sup> Más allá de lo sintomática que pueda ser, la omisión de Habermas tiene graves consecuencias. En realidad, el proceso de descolonización no ha concluido, y quizás estará condenado al fracaso mientras no logremos una vinculación, una *alianza* entre los dos sentidos mencionados de este proceso: es decir mientras la descolonización anti-sistémica del mundo de la vida en una sociedad moderna no se ligue decididamente a la lucha anti-colonial de las culturas periféricas dominadas, y mientras la lucha de éstas no se realice, también decididamente,

---

el problema real de las culturas y se dan por válidos de forma acrítica los caracteres de la cultura occidental-moderna. Ver: «El problema ético de las minorías étnicas», en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, UNAM-FCE, México, 1993, pp. 31-58; y «La antinomia entre las culturas», en E. Garzón V., y F. Salmerón, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, 1993. La crítica que hace León Olivé a la postura de Garzón Valdés, si bien matiza alguno de sus supuestos universalistas, comparte igualmente los que hemos mencionado. Cf. León Olivé, «Identidad colectiva», en L. Olivé y F. Salmerón (eds.), *La identidad personal y la colectiva*, UNAM, México, 1994, pp. 65-84.

<sup>12</sup> Sobre la colonización como el concomitante moderno de la estrategia de vaciamiento y destrucción del «mundo de la vida», cf. Eduardo Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo mundo y la conciencia moderna*, Anaya & Mario Muchnik, Barcelona, 1994.



como una lucha por la cultura concreta (*por la cultura*) y contra cualquier forma de reproducción en su seno de la lógica de dominación.

El problema del diálogo intercultural adquiere así una relevancia de primer orden. Pues ya no consiste en una confrontación abstracta y meramente cognoscitiva (científica), sino en un interrelación dinámica, recíproca, creativa entre diversas «formas de ser y de vivir», de pensar, de preguntar y de inventar. Igualmente, el asunto de la organización de una sociedad y un mundo multiculturales adquiere un nuevo sentido. No se trataría de mantener entidades culturales incomunicadas, mutuamente ignoradas y hasta enfrentadas, ni, simplemente, de imponernos normas de respeto abstracto o de condescendiente tolerancia. En el caso de nuestro país se ha hablado por ejemplo de «integración» de las diversas culturas existentes. ¿Es ésta medida posible y necesaria? ¿Debemos o no integrar las distintas culturas? La pregunta no se puede contestar o es irrelevante mientras no nos planteemos una pregunta previa y más fundamental: ¿integrarse, a qué? ¿Cuál es el modelo o el esquema cultural en torno al cual deberá realizarse la integración? De acuerdo con lo que he expuesto a lo largo de este texto mi respuesta es que ese modelo no puede identificarse con el de ningún orden cultural existente y mucho menos con el de la sociedad occidental-moderna. Que ese modelo debe ser construido interculturalmente. Que debe ser dialógicamente inventado sobre la base de una ética de la reciprocidad, de lo que Charles Taylor llama el «verdadero reconocimiento» (cfr. Taylor, 1994), que es «intercambio simbólico», *aprendizajes* mutuos, transformaciones concomitantes y síntesis efectivas y eficaces, es decir, creadoras, entre diversas culturas. La prueba de validez de este tipo de modelo es que él será siempre irreductible a nada de lo que había antes, que, efectivamente, será algo nuevo, y además, algo concreto, real, vivo y dinámico.

Todavía más, en el caso de nuestros países el problema se agrava, y esto a lo largo de nuestra historia, porque los modelos de integración cultural que se han propuesto han sido tomados irreflexivamente de otros espacios histórico-culturales sin más posibilidad para nosotros que la de su imposición forzada. Cuando se plantea la cuestión de la integración la decisión ya está tomada: integrarse es integrarse, sin más discusión, al modelo de la cultura occidental-moderna; O bien hacer de las diversas culturas cotos impenetrables e incommunicables, lo cual no pasa de ser una mistificación desesperada o un etnocentrismo a ultranza. Considero que en cualquier proceso de interacción intercultural surgirá necesariamente en algún momento el problema de la «integración», y que debemos mejor enfrentar este problema de forma directa rehuyendo esas falsas salidas que son el uniformismo apriorístico o el pluralismo atomista. Hemos de enfrentarnos al hecho de que no hay otra forma interesante de realizar la comunicación y la comprensión intercultural que bajo el ideal normativo y la exigencia histórico-utópica de producir, de crear *una nueva cultura*.

¿En qué habrá de consistir esta nueva cultura? No, ciertamente, en una cultura única y uniforme (algo finalmente imposible). Se trataría de promover el libre encuentro de las diversas culturas y una productiva interacción entre ellas, sin pretender anular ni destruir la diversidad, al contrario, desplegándola más, complicándola más. Inventar incluso, a través de los múltiples procesos sintéticos, *nuevas* culturas particulares. En fin, se trataría de construir particularidades abiertas, comprometidas en un proceso a la vez de autoafirmación y de autocrítica. Particularidades que funjan como focos de cruzamiento e intensificación cultural, donde la cultura pueda realizar todas sus potencias y todas sus virtudes: promover los vínculos interhumanos comunitarios e intercomunitarios, permitir el desarrollo pleno de las individualidades y llevar las capacidades humanas a su máxima expresión. ¿Una utopía? Más que eso: muchas utopías.

*Conclusión.* - En este texto he tratado de mostrar la necesidad de ligar sistemáticamente las dos perspectivas críticas sobre la cultura que se han configurado en nuestro tiempo -el antiobjetivismo y la idea de «cultura concreta» por una parte, y el antiuniversalismo y la idea de «cultura particular» por la otra- como condición para tener hoy una concepción adecuada del concepto y los problemas de la cultura. Ciertamente, ambas perspectivas plantean problemas distintos y en este sentido son irreductibles. Pero, por lo mismo, ambas deben complementarse, criticarse y corregirse mutuamente a fin de evitar las unilaterales implicaciones de cada una: bien un subjetivismo estetizante o moralista, políticamente irresponsable; bien un particularismo acrítico, éticamente cuestionable. La crítica a la cultura abstracta y a las diversas formas de instrumentalismo cultural debe colocarse en el amplio horizonte de los problemas de la pluralidad cultural y las relaciones interculturales; a su vez, la reivindicación de la diversidad y la particularidad culturales debe darse en el espacio de una reflexión crítica sobre el *ser y las posibilidades* de la cultura en cuanto tal.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**Berlin, I. (1983)**

«El objeto de la filosofía», *Conceptos y categorías*, México: FCE.

**Bonfil Batalla, Guillermo (1991)**

*Pensar nuestra cultura*, México: Alianza.

**Bonfil Batalla, G. (1987)**

*México profundo. Una civilización negada*, México: CNCA-Grijalbo.

**Castoriadis, Cornelius (1989)**

*La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, Tusquets, Barcelona, 1989.

**Clifford, James (1995)**

“Sobre la invención etnográfica del sujeto: Conrad y Malinowski” en *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona: Gedisa, pp.119-145.

**Clifford, James (1995)**

“Sobre el surrealismo etnográfico”, en *Dilemas...*, pp. 149-188.

**Dascal, Marcelo (1993)**

“Diversidad cultural y práctica educacional” en L. Olivé (1993).

**Dussel Enrique (1992)**

*1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid: Nueva Utopía.

**Garzón, V. y F. Salmerón (1993)**

*Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México: UNAM.

**Geertz, Clifford (1987)**

«Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», en *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa.

**Geertz, C., J. Clifford y otros (1992)**

*El surgimiento de la antropología posmoderna*, Compilación de Carlos Reynoso, Barcelona: Gedisa.

**Gómez Valdés, Ernesto (1993)**

“El problema ético de las minorías étnicas” en L.Olivé (1993), pp. 31-58.

**Gómez Valdés, E. (1993)**

“La antinomia entre las culturas” en Garzón y Salmerón (1993).

**Habermas, Jürgen (1987)**

*Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus.

**Hegel, G. W. F. (1966)**

*Fenomenología del espíritu*, México: FCE.

**Kahn, J. S. (comp.) (1975)**

*El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona: Anagrama.

**Leví-Strauss, Claude (1979)**

“Raza e Historia” en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México: Siglo XXI.

**Merleau-Ponty, Maurice (1971)**

*La prosa del mundo*, Madrid: Taurus.

**Olivé, León (comp.) (1993)**

*Ética y diversidad cultural*, México: FCE.

**Olivé, L. (1994)**

"Identidad colectiva" en *La identidad personal y la colectiva*, Olivé, L. y F. Salmerón (eds.) México: UNAM.

**Pelletier, A. y Goblot, J. (1975)**

*Materialismo histórico e historia de las civilizaciones*, México: Grijalbo.

**Ramírez, Mario Teodoro (1994)**

«La 'Filosofía de la Naturaleza' de Merleau-Ponty», *Ciencia nicolaita*, 7, pp. 5-12

**Rocker, Rudolf (s.f.)**

*Nacionalismo y cultura*, México: Reconstruir.

**Sahlins, Marshall, (1988)**

*Cultura y razón práctica*, Barcelona: Gedisa.

**Shweder, Richard A. (1992)**

"La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia" en Geertz, Clifford y otros (1992).

**Simmel, G. (1983)**

*El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Península.

**Simmel, G. (1988)**

"El concepto y la tragedia de la cultura" en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona: Península, pp. 204-232.

**Subirats, Eduardo (1994)**

*El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Barcelona: Anaya & Mario Muchnik.

**Taylor, Charles y otros (1994)**

*El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE.

**Taylor, Ch. (1994a)**

*Ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós.

**Tylor, Edward B. (1975)**

"La ciencia de la cultura" en Kahn (1975)

**Villoro, L. (1985)**

"Autenticidad de la cultura" en *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México.

**Villoro, L. (1993)**

"Aproximaciones a una ética de la cultura" en L. Olivé (1993), pp. 131-154.