

LA CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA DE LA IDENTIDAD Y SU POSIBLE RELACIÓN CON EL MULTICULTURALISMO

Dora Elvira García
Universidad Intercontinental

Introducción

Como todos los conceptos relevantes de la filosofía el de identidad puede ser tratado desde varios puntos de vista y a partir de diversos presupuestos teóricos, dentro de la misma filosofía. Nos encontramos, pues, ante un concepto multirreferencial. Aquí nos ocuparemos de algunas cuestiones sobre la identidad de los sujetos para de ahí pasar al tema de la identidad cultural, con su consecuente y necesaria imbricación entre lo intercultural y lo multicultural.

Demos pues algunas rutas que nos proporcionen la pauta para vislumbrar senderos claros.

En primer lugar trataremos de definir lo que entendemos por identidad, tanto en el ámbito personal como en el colectivo, para después y en un segundo momento preguntar sobre la inclusión de condiciones tales como el respeto a la vida o la pervivencia del otro, la autonomía, la igualdad de condiciones individuales para lograr un acuerdo o la igualdad de condiciones en el diálogo para lograr la interlocución, así como la tolerancia a los otros. Esta última considerada como virtud ética y política que afirma el respeto a la identidad de los demás y por consecuencia su reconocimiento. La pregunta sobre las identidades parece emerger con urgencia como uno de los grandes problemas que se presentan en la actualidad y se ubica necesariamente en ámbitos culturales que se interrelacionan entre sí.

I

En un primer momento entendamos por identidad aquellas notas que distinguen a un sujeto de los demás, o la pertenencia de una persona a una comunidad de cultura de la que comparte las mismas creencias básicas sobre fines y sobre valores. Es posible señalar como característico de la identidad de un objeto la determinación de elementos que “permiten aseverar que es el mismo objeto en distintos momentos del tiempo”¹ (singularizar). La identidad entrelaza varios predicados: un campo subjetivado, una historia psicológica en constante revisión, un mundo de relaciones (y por lo tanto de narraciones) sociales y un “yo formal” que me hace disponer del punto de vista de la tercera persona² entendiendo por esta última el sentido kantiano (señalado también por Hanna Arendt) de ponerse en el lugar del otro pero sobre todo como esa capacidad de poder hacer abstracción de sí mismo, del cuerpo propio, de las historias y relaciones sociales de cada quien. Es ése verse desde fuera para poder distinguir entre apariencia y realidad, y apreciar el yo.

En el caso de identidades colectivas (etnias o nacionalidades), identificar a un pueblo sería apuntar ciertas notas duraderas que permitan reconocerlo frente a los demás (territorio, lengua, composición demográfica, rasgos culturales). Su permanencia en el tiempo remite a su memoria histórica y sus tradiciones. Sin embargo, a decir de Villoro, la singularidad de una comunidad expresada por ciertos enunciados no son suficientes para dar cuenta de lo que un miembro de ese pueblo entiende por su identidad.³ Tanto en personas individuales como en la colectividad, el término identidad puede tener un sentido que rebasa la simple distinción de uno frente a los demás. La búsqueda de la identidad “presupone la conciencia de su singularidad, como persona o como cultura, pero no se reduce a ella”.⁴ Villoro sostiene además de la singularidad (rasgo que nos caracteriza) una segunda especificidad de la identidad: la autenticidad, entendida como la imagen de sí mismo que se va convirtiendo en proyecto.⁵

Es importante señalar que en los dos casos la identidad se construye en la esfera colectiva. La identidad, en ambas aplicaciones, tiene supuestos compartidos y comunes: las ideas referidas al sí mismo, al yo, a la autenticidad y a la singularidad, por ejemplo.

Así, tenemos que, por un lado, identidad significa ser uno mismo, y para el logro de la propia identidad se precisa la libertad.⁶ Por otro, en la relación con los demás se comparten capacidades tales como el elegir el propio plan de vida, la identificación con la imagen ideal que de sí se construye cada sujeto o la elección de algún bien. En este sentido la identidad se refiere a una representación que tiene el sujeto de sí mismo frente a los demás.

De esta manera, la identidad se puede entender fenomenológicamente a partir de la noción de sí mismo, en referencia a las dos maneras diferentes —singularidad y autenticidad— en las que la unidad de la persona se establece en la temporalidad, manifestando un núcleo irreducible de permanencia en el tiempo. Así pueden considerarse varios criterios de identidad: la identidad numérica de la misma cosa a través de sus apariciones múltiples, la identidad establecida sobre la base de pruebas de identificación de lo mismo o identidad genética, es decir, la continuidad ininterrumpida entre el primero y el último estado de un mismo individuo. El individuo se reconoce siendo él mismo a pesar de algunos cambios, es decir, a pesar de variaciones que afectan deseos y creencias.

La constitución y construcción de una identidad propia es posible también gracias al lenguaje, por medio de él entramos en relación con los otros *yoes* y nos reconocemos como tales. El yo es condición de posibilidad de esa construcción. De ahí que haya un sustrato como elemento de permanencia y continuidad ininterrumpida. Pero dicho yo tiene que relacionarse indefectiblemente con otros yoes para que pueda constituirse, sólo en relación con sus ciertos interlocutores.⁷ Por ello es necesario que estemos situados en una “red de interlocución” con los demás, sin la cual sería imposible encontrar nuestra propia identidad. El logro de dicha autodefinición solo es posible en esos entramados de interlocución. A decir de Taylor, ésta es la situación original que da su sentido a nuestro concepto de identidad, al ofrecer una respuesta a la pregunta: quién soy, a través de una definición que se da a partir de: desde dónde estoy hablando y hacia quién.

La identidad colectiva de un pueblo o una cultura se produce cuando hay un reconocimiento de otro o de otros como miembros de ese pueblo o cultura. Así, se trata de una representación colectiva, intersubjetiva, que constituye un sí mismo colectivo y se va forjando participativamente a través de las creen-

cias, actitudes y comportamientos de los grupos a los que pertenece.⁸ De este modo, como dice Villoro, “el problema de la identidad de los pueblos remite a su cultura.”⁹

En *Sources of the Self* Taylor señala que la definición completa de la identidad involucra “no sólo su posición en cuestiones morales y espirituales, sino también algunas referencias a una comunidad definida”.¹⁰ Esto evidentemente socava las concepciones desarrolladas en la modernidad, concepciones individualistas que dibujan a la persona humana encontrando sus propias orientaciones y declarando independencia de las redes de interlocución que la formaron originalmente. El hombre recibe y desarrolla su identidad y sentido de la vida a través de su misma existencia histórica, articulada en relación con los otros y a través del lenguaje y el diálogo. Para el autor canadiense el eje central de la vida moral reside en la pregunta socrática de cómo es preciso “vivir la vida” o cómo se debe vivir, y para ello afirma que el punto a resaltar versa sobre los bienes que definen nuestra orientación espiritual y por los cuales nosotros medimos el valor de nuestras vidas.¹¹ En realidad, las acciones humanas son impensables fuera de un marco orientador. El conjunto de la vida humana es impensable sin una orientación básica, sin un conjunto de bienes en relación a los cuales organizamos nuestra identidad y sin la relación con los otros. En este sentido se entiende a la identidad como proyecto.

Además es importante la consideración de la identidad simbólica ya que ella engloba tanto la identidad personal como la colectiva, y en éstas se fundan los núcleos teóricos de la noción de la identidad. Podemos entonces señalar con Ortíz-Osés que “en el estudio de las identidades colectivas se deben evitar los extremos, es decir, tanto el pensar la identidad en términos esencialistas y cerrados (dando lugar a fundamentalismos), como pensarla o más bien dispensarla en nombre de lo indiferenciado y el vacío (que lleva al vacuismo)”. Por ello más allá de estas dos identidades a las que Ortíz-Osés denomina: absoluta o dogmática, y vaciada o anulada, puede hablarse de una identidad simbólica, abierta y relacional. “Se trata de una identidad diferenciada que articula su interpretación móvil proyectando imágenes simbólicas de sentido que encuentran su agarradero en la tradición cultural convivida por el hombre a lo largo del tiempo en su espacio existencial”.¹² Esta identidad simbólica es una identidad cultural y aparece como la interpretación medial o mediadora que surge

en el presente de la significación humana que intercede entre el pasado (mítico religioso) y el futuro (lógico-abstracto). La identidad simbólica puede ser del primer espacio existencial; por ejemplo, de la nación como ámbito donde se nace o se vive. El segundo espacio-tiempo existencial es el Estado, como ámbito donde se está o se convive.¹³

La identidad simbólica no se encierra en sí misma, se abre al otro complementante, ya que toda cultura requiere intercultural. Si el sentido es apertura, no cerrazón a lo cultural ni clausura, entonces “hay que cambiar la dinámica moderna de las identidades que se autoconsideran como una exigencia al otro, cuando primariamente son una aportación propia; sólo puede exigir respeto quien ofrece un respecto o respectividad.”¹⁴ La identidad hace necesariamente relación con el otro, de modo tal que la alteridad hace presencia, y así cada uno hace referencia y conexión al mismo en tanto que otro que él mismo, de modo tal que la alteridad presenta un carácter polisémico. Se da una alteridad entre el otro y yo con quien lucho y coopero, alteridad de las otras historias en las cuales la mía está entrecruzada, alteridad de las responsabilidades. Siendo esto así, y al haber un otro diferenciado, se da cabida a la intersubjetividad.

Toda cultura es intercultural, todo lenguaje es interlenguaje, toda identidad tiene que relacionarse con las demás, es entonces también alteridad. Así visto, parece que las cuestiones de la identidad van íntimamente ligadas con una hermenéutica del sí mismo en “donde el acento se pone sobre la analogía del obrar humano y sobre la dispersión de las figuras de la alteridad.”¹⁵

Juzgo que en estos campos la presencia de la hermenéutica se precisa, ya que, como nueva *koiné* o ecumenismo cultural, ella abona elementos en los que, al interpretar la realidad, nos autointerpretamos simbólicamente como humanos, entablando una autointerpretación del sentido del hombre. El ser humano se interpreta en las constelaciones de sentido que se expresan en estructuras simbólicas y arquetipologías culturales. La hermenéutica es primeramente autohermenéutica, autointerpretación, interpretación antropológica sobre uno mismo y sobre los otros como nosotros. Este descubrimiento de la identidad propia nos impulsa a dar pasos hacia los otros como sujetos o como culturas.

II

Las identidades culturales han sido y son amenazadas por procesos llamados hoy de “occidentalización del mundo”, europeización, “convergencia cultural” y con mayor fuerza “globalización cultural”. Ante estas amenazas es posible vislumbrar algunas consecuencias. En primer término podemos reconocer, por ejemplo, el aislacionismo cultural; en segundo, la aculturación o adopción ciega de valores, enfoques y usos lingüísticos de la cultura occidental, que conlleva la consecuente desvirtuación de la propia riqueza y el resquebrajamiento de la propia identidad cultural. Es la renuncia que conduce a la ruptura y desmoronamiento del alma del propio pueblo o de la propia cultura. En tercer término podemos apreciar la transculturación, en donde no sólo se da un tránsito de una cultura a otra con sus correlativas repercusiones sociales (aculturación), sino que conlleva también la pérdida, el desarraigo de la cultura propia y anterior, pero también la creación de nuevas formas culturales; aquí hay una respuesta creadora y de resistencia por parte de la cultura receptora.

Evidentemente la concepción ética y política del universalismo kantiano se refleja en las modernas sociedades capitalistas, que proponen una justicia procedimental adecuada para los yoes sueltos, es decir, los ciudadanos. Esta se presenta como la única alternativa que asegura las formas comunitarias de asociación y de institucionalización social y política. Pero pretender imponer dicha generalización al mosaico de culturas, hábitos y formas de vida diferentes, así como querer imponer una única concepción de comunidad con un singular modelo de buena vida, *eubios*, significaría propugnar un fundamentalismo implausible y tiránico.

Con la disolución del núcleo trascendental del yo que garantizaba unidad e identidad al sujeto se abre la forma en que esa identidad se integra a las condiciones contingentes e históricas de la sociedad moderna. Así, parece que hay una renuncia a toda posible unidad permanente del sujeto centrada en alguna forma de razón práctica que pueda integrar los proyectos y fines existenciales e históricos; a una estructura suprapersonal e intersubjetiva, haciendo confluír: los ideales valuativos de la buena vida, que dan sentido a una vida comunitaria de una cierta sociedad, y la identidad del sujeto; sin esta

identidad, el sujeto se desintegraría en la inautenticidad. La autonomía del sujeto moral propia de la cultura moral de la modernidad se convierte en un enigma insoluble. Muestra la tensión que ya hemos atisbado en el sujeto moderno, así como la distorsión de sobrellevar, por un lado, las exigencias de la sociedad de la moderna economía de mercado y, por otro, las auténticas aspiraciones de una buena vida en una comunidad de seres humanos. La persona no es un individuo sin atributos, incluye la conciencia de su propia identidad como miembro de una colectividad y ésta sólo se da en el contexto cultural. Por ello las identidades culturales o de los pueblos intentan mantener su autonomía y su singularidad, es decir, remiten a su cultura como el conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo, así como a las creencias y valoraciones comunes.

III

Todo lo que vengo diciendo sobre las identidades se integra y se vincula necesaria e indefectiblemente en las culturas. Ellas no se dan en abstracto. Esto tenido como supuesto y como tesis asumida plantea un problema, y es que las culturas no se dan aisladas, sino que comparten espacios y se encuentran en constante relación mutua. Así, la identidad es construida en comunidad, y estas comunidades son hoy día más multiculturales que nunca.

Por su parte el reconocimiento y la consideración de las culturas diferentes como similares hacen emerger el multiculturalismo, con las exigencias de los grupos minoritarios y subalternos, inspirando así una política del reconocimiento.

Esto quiere decir que el presupuesto del multiculturalismo es el reconocimiento como condición fundamental para la formación tanto de la identidad personal del individuo como de la identidad propia de las culturas. En este sentido, y siguiendo a Rousseau, todo individuo forma la conciencia de su identidad a través del reconocimiento de los otros. Es claro que hay una relación estrecha entre dignidad personal y reconocimiento. Inevitablemente el individuo experimenta repercusiones en relación con su propia identidad al no ser reconocido o serlo de un modo distorsionado.

La pertenencia a un grupo cultural determina el horizonte de oportunidades de los individuos y condiciona su enriquecimiento cultural y material, facilita

las relaciones sociales del individuo y enriquece el sentimiento de identidad personal. La reivindicación de los grupos enriquece la identidad personal así como la identidad de los mismos grupos. Ahora bien, un sujeto puede hacer suyas diferentes identidades colectivas. Hay identidades de grupo, de comarca, de clase, de pertenencia religiosa, que pueden entrecruzarse con las de etnia y nacionalidad. En ellas el sujeto puede reconocerse en varias identidades, de distinta amplitud, imbricadas unas en otras (un mismo sujeto que es maya, mexicano, latinoamericano).¹⁶ Esto es lo que Carlos Pereda llama identidad material que, por cierto —como él señala— en ocasiones se absolutiza y se convierte en excluyente,¹⁷ olvidando la identidad formal que es la que sustenta a aquella. La identidad formal es, digamos, la humanidad como soporte de todos los deberes y derechos universales; es lo común a todas las personas.¹⁸

La alusión al multiculturalismo responde fundamentalmente al hecho de que desde él se distingue el principio tradicional de tolerancia así como el de la no discriminación; lo que permite exigir el reconocimiento y el respeto de la identidad de los diversos grupos culturales.

El multiculturalismo subraya el carácter contextual dialógico de la vida moral del sujeto en conjunción con el vínculo del grupo cultural. Para Walzer el yo posmoderno está atravesado por líneas variadas de fragmentación. Nosotros mismos en un sólo día nos fragmentamos: somos ciudadanos, madres, profesionales. A cada dimensión del yo le corresponden responsabilidades, derechos, capacidades, habilidades y bienes sociales diferentes, además el yo asume identidades diversas, se define recto a la familia, a la comunidad nacional, a la religión, al género, a la adscripción política, se reconoce en diferentes historias, tradiciones, creencias, celebraciones, y pertenece a diferentes grupos, cada uno definido por una identidad más vasta; sin embargo ese yo permanece como tal bajo esa diversidad.

Mi identidad —en cuanto mexicano, español o italiano, el modo de pensar y vivir propio—, exige ser protegida a toda costa por un estado nacional que se una a la voz del ciudadano, reclamando derechos políticos y civiles; deberemos añadir aún más, una tercera identidad: la identidad de pertenencia a un grupo religioso que pide tolerancia.

La diferencia deberá ser aceptada como tal, si no, surgen disidencias y exclusiones que no logran encontrar una tradición o un grupo cultural común.

Es importante buscar los espacios comunes para que los grupos puedan vivir la cultura propia.

Para Walzer, los grupos culturales y las asociaciones son un recurso fundamental para mitigar el individualismo impregnado por la creciente cultura globalizada. De ahí que la política del reconocimiento y del multiculturalismo tenga que consistir en el reforzamiento de los grupos culturales (no del individualismo).

El discurso que hemos venido sosteniendo desemboca en reflexiones que ciertamente no pueden ser marginales. Hoy día las sociedades se muestran estructuradas por una multiplicidad de grupos “minoritarios” que exigen el reconocimiento de su identidad y el derecho a la diferencia. El multiculturalismo cobra fuerza debido a que se enfrenta a las estrategias conocidas de homologación propuesta por las sociedades globalizantes, que soslayan a los grupos minoritarios y con ello evidencian la exclusión de los mismos. De ahí que al sostener y proponer el multiculturalismo, se intente el rescate de esos grupos, así como una interrelación respetuosa de las culturas entre sí y de ellas con sus miembros.

De nuevo el dilema que hemos venido siguiendo: ¿cómo dar cabida a la diversidad cultural sin lesionar las identidades culturales —con la singularización frente a las demás, en la expresión propia de sí mismas tanto de sus necesidades como de sus deseos—, y la igualdad en la justicia debida en todos los estamentos de la sociedad? Este problema se plantea ante la diversidad cultural, en concreto, en el seno de un país como el nuestro con culturas indígenas en su interior. ¿Qué hacer con esos pueblos? ¿Dejarlos seguir su cultura, sus costumbres, tradiciones y respetar su identidad u obligarlos a formar parte de la cultura occidental moderna? ¿A partir de dónde buscar una vía intermedia que permita la custodia y mantenimiento de su identidad cultural, así como la integración a una cultura globalizante?¹⁹

“La identidad no se constituye por un movimiento de diferenciación de los otros, sino por un proceso complejo de identificación con el otro y de separación de él”.²⁰ Además, las mismas necesidades, deseos, aspiraciones, pueden expresarse en complejos culturales diferentes.

IV

La reflexión que se impone ahora versa sobre las cuestiones de la identidad confrontada con el multiculturalismo, que implica necesaria e irremediablemente los problemas de la identidad y la exclusión. El logro de la integración multicultural requiere negar o suprimir exclusión, que surge cuando una cultura intenta dominar a las demás, imposibilitando la conjunción entre ellas.

En términos generales y en sentido lato, como dice Mario Ramírez, concebir a la cultura como proceso a través del cual el hombre se va creando, y donde “las estructuras culturales se encuentran inextricablemente relacionadas con un plano de conducta y acción vital, es una concepción dinámica que insiste en el carácter histórico, contextual y polisémico de las significaciones culturales”,²¹ que responde a la existencia histórico-social del hombre. Desde este punto de vista es claro que las necesidades y deseos de un pueblo no son algo fijo, sino que van cambiando con las situaciones históricas, de modo tal que van evolucionando y tomando diversas formas a lo largo de esos cambios. Esto porque la “identidad de un pueblo nunca le está dada; debe, en todo momento, ser reconstruida; no la encontramos, la forjamos”.²²

Al postular a la cultura como un ámbito de significaciones donde se crea y se construye sentido, apreciamos que la cultura se encuentra entretrejida con redes discursivas que asocian conceptos variados. Y pretendo afirmar el valor insustituible de las particularidades culturales, su derecho a la pervivencia y el de las identidades nacionales y étnicas,²³ así como el de su existencia en la pluralidad. Esta última concebida no como un conjunto de unidades atomizadas (las culturas) plenamente específicas, inmutables, cerradas y aisladas, como que estaría asumiendo y defendiendo un etnocentrismo,²⁴ sino reconociendo las particularidades, y manteniendo siempre algunos referentes comunes que permitan el diálogo entre ellas; este diálogo sólo es posible en el ámbito de lo público.

En el escenario de lo fáctico, y como un fenómeno muy cercano a nosotros podemos apreciar con claridad la tendencia hacia la homogeneización de las culturas que destruye cualquier posibilidad de diferencia en detrimento de la diversidad y peculiaridad de algunas de ellas. La tendencia hacia la totalización se manifiesta en el intento de suprimir los obstáculos que impiden un movi-

miento natural o histórico asociado al rumbo de la justicia y la armonía social. Se intenta destruir la pluralidad del mundo humano y evitar la diversidad, lo que promueve un sujeto agrandado o grupal, que se adecua a los fines que se pretende imponer. De este modo, tal como señala Arendt, se desindividualiza a las personas, y se subordinan sus acciones grupales a las de masa homogénea, uniforme y fácilmente manejable. La conciencia se convierte en una conciencia difusa y reprimida, y esto es la condición de posibilidad de la actitud de dominio. Ello propicia que, así como los individuos dentro de una cultura se aíslan, también lo hagan entre sí, análogamente, las culturas, al romper los puntos en común que podrían tener. El objetivo es el control de los grupos culturales a través de la marginación, la exclusión y la discriminación, que destruye la esfera pública y con ello cualquier posibilidad de comunalidad, de libertad y de reconocimiento. No hay más lo común, lo accesible a todos; éste se reduce sólo a unos cuantos: aquellos que pretenden controlar e imponer lo propio de ellos.

Esto es, cuando se habla de cultura como un espacio de significación se está asumiendo ahí una serie de supuestos sobre cómo se entiende a las personas; cómo los espacios abiertos se crean y recrean en lo público, formando e informándose en la cultura. El problema de la diversidad cultural se plantea siempre sobre una concepción filosófica del hombre.²⁵ Por ello no es posible aceptar el hecho de que un modelo de cultura sea el “verdadero”, o el único “valioso”, y que los demás deban someterse a él. Este punto ha sido la piedra de toque que ha orientado y justificado las tiranías y los totalitarismos.

La pluralidad viene dada como una dimensión de la condición humana en su actividad; esta condición es cambiante, histórica y puede variar en los diversos contextos sociales. Así se plantea y se desarrolla en una antropología de corte pluralista el problema de la diversidad cultural.²⁶

Este punto me parece importante en nuestro país y en el momento preciso que vivimos. En México, las etnias, consideradas como culturas peculiares,²⁷ se han enfrentado durante su dura pervivencia de 500 años a un Estado que, primero, representó a la Corona Española, y después, a partir de 1821, a los intereses de una nación mexicana que en realidad, y en el mejor de los casos, sólo reflejaba los intereses de una minoría.²⁸ Ese Estado²⁹ mexicano, al tratar de homogeneizar al país políticamente y, como consecuencia, culturalmente,

lo que ha logrado es borrar las identidades propias, negar y abrogar el espacio a las sociedades indígenas nativas que han insistido en los reclamos de su cultura (derechos, posesión de la tierra, estructuración de su autoridad, derecho a la diferencia, reconocimiento a la diversidad y, finalmente, su autonomía).³⁰ Los grupos culturales (o etnias³¹) se han enfrentado de manera cotidiana a un Estado cuyo lema y cuya práctica ha sido establecer una única ruta: la delimitada por él, aspirando a establecer un uniformismo e isocronismo cultural.

Los grandes peligros existentes para la pérdida de la identidad están íntimamente ligados con la pérdida del espacio público: para Hannah Arendt hay dos caras del mismo proceso: por un lado, el centralismo del poder, y por el otro, la masificación de la sociedad, que produce la atomización y separación de las personas con su consiguiente soledad; todo esto conlleva el desmoronamiento de la propia identidad. La pérdida del espacio público es grave porque al destruirse se aniquila la comunión y la comunicabilidad. Lo público es su condición de posibilidad, y es en esa esfera donde los individuos, mediante sus acciones y sus discursos, se presentan ante otros como sujetos de identidad propia que debe ser reconocida. Al no ser reconocidos por los otros se manifiesta y patentiza la exclusión. Pensando en un grupo cultural homogéneo y centralista no se permite la irrupción o el ingreso de otros no reconocidos, como es el caso de los indígenas, de algunos grupos culturales rechazados y relegados. Los excluidos no pueden participar ni proponer, lo único que les queda es la realización de sus labores de sobrevivencia, se quedan únicamente en este ámbito y no logran ir más allá. Por ello, como dice Arendt, “el ser humano que carece de la facultad de acción pública se verá sometido al poder de los que definen los fines colectivos y los medios para alcanzarlos”.³²

En la esfera pública el mundo en común nos agrupa; el “hombre masa” pierde su individualidad porque se relaciona con los otros a través de un paradigma que los iguala y los agrupa homogéneamente. El hombre que se encuentra bajo los dominios de la masa pierde su individualidad y su facultad de llevar a cabo juicios objetivos debido a la falta de relación y de confrontación con otros. Ahí impera una sola visión del mundo, se anula la pluralidad y la posibilidad de la objetividad (necesaria para el acuerdo), alcanzable únicamente en el espacio público.

Es cierto, por su parte, que en la homologación se posibilita a los individuos certezas y seguridades, mientras que en la pluralidad se presenta el conflicto, pero sobre todo cuando no se reconocen las identidades de los diferentes individuos o culturas. Aquí hace su aparición el concepto arendtiano de “participación” que, conjuntado con el de “pluralidad”, posibilita la diferencia con los otros, con los bárbaros, extranjeros, esclavos, ignorantes, extraños o indígenas,³³ quienes en la sociedad totalitaria son excluidos de la *polis*, de la sociedad, del grupo cultural homologante, hasta llegar a considerarlos en ocasiones como subhumanos e inferiores y negarles el derecho a la diferencia en la igualdad. El posibilitar un cierto orden social asegura estabilidad entre los hombres o entre los grupos culturales, ya que se reduce la complejidad de la contingencia. Sin embargo es posible suprimir esta última completamente porque sería suprimir la libertad

La única manera de evitar la exclusión y de lograr una interrelación entre grupos culturales diversos es aceptando esa “capacidad de juicio” que conduce a alcanzar lo común, y esto común permite el reconocimiento, y finalmente el reconocimiento de la autonomía y la identidad de cada grupo.

Arendt sostiene que es necesario un tipo de racionalidad en la que se pueda alcanzar el “juicio”,³⁴ que proveerá una decisión común y plural. Esto significa, según ella, que tal juicio debe liberarse de las condiciones privadas subjetivas, es decir, de las idiosincrasias que determinan la perspectiva de cada individuo en su privacidad, legítimas como opiniones privadas, pero carentes de validez en el terreno público. En este “modo agrandado” de pensar se trascienden las propias limitaciones individuales, de ahí la imposibilidad de funcionar de manera solitaria. Se necesita la presencia de los otros, sobre quienes pensar, para lo que se requiere el *sensus communis*, y cuyos aportes es necesario tomar en consideración. La identidad se relaciona necesariamente con ese *sensus communis*; así se tiene un sentido del otro como otro y una relación de sí mismo como otro: es el sentido comunitario que se obtiene al agrandar la mentalidad hacia los demás. Cuando las condiciones privadas limitan la existencia de la esfera pública —lugar o espacio en donde se debate y donde se entretienen las tramas de significación— no puede haber construcción de la identidad o ésta se destruiría, si es que existiera. De *Between Past and Future* es importante rescatar la habilidad kantiana de ver las cosas no sólo desde nuestro propio punto de

vista sino en la perspectiva de todos los que sea el caso que estén presentes.³⁵ Este juicio es por el que se comparte el mundo con los demás y “que los griegos llamaron *phrónesis*”.³⁶ Este término permite incorporar y entrelazar a los hombres en una comunidad, en una cultura, donde el entendimiento compartido es el mínimo esperado de alguien que pretende llamarse hombre. El hombre es más que hombre si él es también otro hombre (es decir, la percepción de la semejanza que cada uno lleva en sí mismo y que recae en el reconocimiento del otro como otro).

V

Todo lo anterior nos hace pensar en ese punto común de la coparticipación consensada y buscada. Aunque, ciertamente, es fundamental reconocer la diferencia y la diversidad entre culturas, es importante también reconocer elementos comunes entre ellas, los cuales van a posibilitar la interrelación y comunicación entre los múltiples y diversos grupos culturales. Es necesario entender lo que éstos son, su significado histórico; de ahí la necesidad de comprender e interpretar lo que son las tradiciones culturales, según el espacio cultural formado por los grupos culturales coparticipantes.

La reflexión sobre las culturas (“cultura” como un conjunto de tradiciones históricas, prácticas normativas, con principios implicados en la práctica de una comunidad, de sus instituciones y normas de acción) no puede alejarse de su interpretación y hermeneutización. El peligro que existe es creer que las culturas, como conjuntos significativos o urdimbres de sentido en los que coinciden interpretación y lenguaje,³⁷ quedan sometidas a la clausura, a la cerrazón y en el encierro de un único sentido cultural. De modo que, absolutizando, esas culturas se convierten en dominadoras y defensoras de una razón ontológica que propugna alguna verdad considerada como absoluta, y que excluye radicalmente cualquier disenso o disconformidad. La característica más distintiva de la regla totalitaria —como diría Hannah Arendt³⁸— es el modo como se suprime el espacio entre la gente al suponer a las personas— y en nuestro caso, a las culturas— unidas o pegadas entre sí como un único todo, en vez de reconocer su identidad diferenciada. Las distinciones se anulan

por la idea dominante y hegemónica. De ahí que los regímenes totalitarios se caractericen por una racionalidad en la que todos los aspectos de la vida son explicables y controlables, y donde cualquier recurso al disentimiento se pierde. El fundamental respeto a las formas culturales ajenas, la no imposición sobre otras comunidades, y la aceptación libre de creencias, actitudes y fines respecto a otras formas de vida diferentes, significa el ejercicio de la tolerancia, presupuesto y virtud pública esencial para el desarrollo de la interculturalidad y por consiguiente de la posibilidad de la multiculturalidad o pluralismo cultural. En el logro de la comunalidad se encuentra dicha virtud, que respeta las diferencias y logra un respeto pleno de los otros.

Por ello, al abrirse a la comprensión de cada cultura es necesario entender la multiplicidad de formas de verdad y error que cada una produce. La multiplicidad de racionalidades diferenciales no pueden, ni deben, reducirse a una única racionalidad, puesto que una característica de la cultura es su manifestación en el plural. El hecho de que exista la posibilidad de un entendimiento común permite comprender que en tal racionalidad hay una cierta 'comunalidad', y ciertamente no significa que sea una única, exclusiva y absoluta manera de razonar.

Conclusiones

En los comienzos de este siglo que inicia es posible apreciar las preponderantes facetas del pensamiento contemporáneo. Esto irremediamente afecta a los modos como las sociedades se organizan y a las luchas que en ellas se están gestando. Ideas tales como la preeminencia de una única manera de pensamiento y de una sola razón universal se han venido resquebrajando en una lucha agonizante por continuar dominando. Esta gesta ha llevado al desmoronamiento de la idea de una única cultura, que ha tenido que compartir créditos con culturas alternativas. Es entonces clara la patentización de un cambio de visiones. Ya no se trata de subordinar la polisémica diversidad de culturas a una sola expresión de la razón, sino más bien de comprenderlas como producto de una pluralidad inagotable.

Sin embargo la civilización, en un sentido globalizador, totalizante y uniformante³⁹ que ha dominado como criterio humano único, ha impulsado al fenecimiento de la diversidad cultural y, por tanto, de las identidades personales y culturales. El proyecto de la globalización destruye cualquier viso de diferenciación con lo hegemónico, con el modelo paradigmático, corta de tajo cualquier aspecto de diversidad y diferenciación; erradica cualquier posibilidad de existencia de alguna cultura alternativa, con la consecuente pérdida de la identidad y la libertad; conduce a la reiterada homogeneización y abatiendo cualquier recurso a la diversidad cultural, que posibilite la pluralidad de visiones del mundo. El que haya un reconocimiento real de cada cultura con su autonomía, dentro de lo plural, representa un freno a los intentos de globalización. Ese reconocimiento es el que permite la expresión de la libertad en el espacio público entre las culturas, como un punto de relación común a partir del cual se puede hablar de un discurso y una acción común para recoger el elemento intercultural.

La alteridad de la cultura responde a la alteridad entre los hombres, es decir, el reconocimiento de las otras culturas como relativas, correlativas y semejantes a la propia, y propicia que el reconocimiento de los particulares sea fundamental para poder lograr la pluralidad cultural.

La hermeneutización de la cultura permite su interpretación a través del enfrentamiento que interroga, interpela e interpreta diferentes contextualidades e identidades, desde un punto común acordado. Ni la identidad personal ni la de las culturas se definen en la singularidad, sino más bien en su presencia plural. Las culturas tendrán por necesidad que relacionarse con las demás conformaciones culturales, aproximarse a los diferentes modos de vida de los otros. Por ello, si queremos partir del reconocimiento y aceptación de las diferentes identidades, así como de las diversas formas de vida grupales e individuales, es una condición postular de la tolerancia como eso en lo que se sostiene lo común entre las culturas, de tal modo que sea el puente que permita la interlocución, la relación, el pasadizo por el cual se puede transitar de una cultura a otra, reconociendo a cada ser humano o grupo cultural como portador de una identidad y una dignidad invaluable, para finalmente posibilitar el encuentro cultural.

Notas

1. Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM., 1997, p. 63.
2. Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999, p.99.
3. Cfr. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 64.
4. Cfr. *Idem*.
5. *Ibíd.*, p. 71.
6. Cfr. Luis Villoro, "Igualdad y diferencia: un dilema político", en León Olivé y Luis Villoro, *Filosofía moral, educación e historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 111 y ss.
7. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989, p.36.
8. Luis Villoro, "Sobre la Identidad de los pueblos", en *op.cit.*, p. 66.
9. *Idem*.
10. *Idem*.
11. *Ibíd.*, p. 42.
12. Andres Ortiz-Osés, "Identidad Simbólica", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lancersos (eds.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 340.
13. En México la identidad parece distenderse entre la influencia española católica de la conquista y una tipología indígena; en medio surgen las figuras simbólicas en que nos contemplamos colectivamente.
14. Andres Ortiz-Osés, "Identidad Simbólica", *op. cit.*, p. 341.
15. Cfr. Paul Ricoeur, "Identidad", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lancersos (eds.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 325-329.
16. Cfr. Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *op. cit.*, p. 71.
17. Carlos Pereda, *op. cit.*, p. 99 y ss.
18. *Ibíd.*, p. 105.
19. Cfr. Mauricio Beuchot, "La filosofía ante el pluralismo cultural", *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, Año XXX.
20. Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *op. cit.*, p. 76.
21. Mario Teodoro Ramírez, "Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural", *Ideas y valores* (Bógota), p. 6.
22. Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *op. cit.*, p. 78.
23. Cfr. Luis Villoro, "Aproximación a una ética de la cultura", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica UNAM, 1993, pp. 131-137.
24. Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *op. cit.*, pp. 13-14.
25. Cfr. Mauricio Beuchot, "La filosofía ante el pluralismo cultural", en *op. cit.*, pp. 237-254.

26. Entre las características de la *condición humana* encontramos: la vida, la mundaneidad y la pluralidad que se articulan con los diversos tipos de acciones de las que el hombre es capaz.

27. Este sentido no se contrapone al primero del que se habló: ambos son espacios de significación.

28. Así lo afirmó Luis Villoro en la presentación de su libro *El Poder y el Valor*, en la Universidad de Guanajuato el 25 de febrero de 1998.

29. Entendiendo por Estado una definición de Bobbio: “un ordenamiento jurídico que tiene como finalidad ejercer el poder soberano sobre un determinado territorio y al que están subordinados de manera necesaria los individuos que le pertenecen”. Norberto Bobbio, *Estado, gobierno, sociedad*, Barcelona, Plaza y Janés, 1987, p. 104. Ese Estado en México constituido a partir de 1824 y que se refuerza con el liberalismo decimonónico.

30. Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.

31. Florescano en su obra ciñe la definición de cultura a lo que entiende por etnia: conjunto de personas establecidas históricamente en un territorio determinado, que poseen un lenguaje y cultura común, reconocen entre otros grupos sus propias peculiaridades y diferencias, y se identifican con un nombre propio. *Op. cit.*, p. 16.

32. Citado en Enrique Serrano Gómez, *Consenso y Conflicto*, México, Interlínea, 1996, p. 83.

33. *Cfr. Ibid.* Ahí señala el autor que en el pensamiento antiguo no existe el problema que presenta la pluralidad ya que se partía de la homogeneidad. La definición de “idiotas” tomada del *Diccionario griego español*, Barcelona, Ramón Sopena, 1988.

34. Hannah Arendt, *Kant's political philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 68.

35. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968, p. 221.

36. *Idem.*

37. Patxi Lanceros, “Antropología hermenéutica”, texto mimeografiado, ponencia presentada en el I Encuentro Internacional sobre Investigaciones en Hermenéutica, Sept. 1996, p. 2.

38. Citado en Kimberly Hutchings, “Arendt and the Philosophy of judgement”, *Kant Critique and Politics*, London, Routledge, 1996, p. 83.

39. Utilizo este concepto de civilización en el sentido que le da Fernet Betancourt al retomarlo de Domingo Sarmiento y quien lo entiende con un sentido globalizador y uniformante de las culturas. *Cfr.* Raul Fernet Betancourt, “Los supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, conferencia dictada en la Universidad Intercontinental el 2 de octubre de 1997.