

Identidad cultural en un mundo global*

Lorenzo Espinosa Gómez¹⁵⁸

RESUMEN

Los procesos económicos globales generan en la actualidad la movilidad de mercancías así como también la movilidad de personas (de manera legal o ilegal) ello conlleva el encuentro de alteridades, horizontes culturales diversos que en su proceso de síntesis se acompañan del surgimiento de signos culturales distintos, parecidos o iguales a su cultura original. En tal proceso de síntesis se genera nuevas identidades culturales o se refuerzan las existentes, ello dependiendo de un sistema político en donde el discurso es parte fundamental para el entendimiento intercultural, sin embargo los marcos culturales (al parecer inconmensurables) han enfatizado el discurso en la diferencia y en las hegemonías. Modalidades que al tratar con la diferencia buscan, no siempre de manera encubierta, la disolución cultural del otro, reemplazan los núcleos ideológicos profundos de las culturas (cosmovisión y lógica de construcción de mundo) por los de la economía de mercado y el individualismo; en otras palabras, ocultan en las políticas de desarrollo y educativas el núcleo cultural de los pueblos.

El argumento que se pretende mostrar parte del proceso de generación de identidad desde un marco económico global, desde un punto de vista hermenéutico, es que la dignidad humana (Kant) y el respeto desde la alteridad son compatibles con marcos culturales diversos, en tanto los procesos políticos estén dirigidos a una semiosis transcultural.

Palabras clave: Cultura, global, hermenéutica, identidad, política, semiótica.

ABSTRACT

Global economic processes now generate freight mobility as well as mobility of people (legally or illegally) that entails the encounter of alterities, different cultural backgrounds that in its synthesis process are accompanied by the emergence of various cultural signs, similar or identical to their original culture. In this synthesis process generates new cultural identities or reinforcing existing, it depending on a political system where the speech is fundamental to intercultural understanding part, however cultural (apparently incommensurable) frameworks have emphasized the difference in speech and hegemonies. Modalities that seek to deal with difference, not always covertly, the other cultural dissolution, replace the deep ideological core of cultures (cosmivision and logic of construction of the world) by the market economy and individualism; in other words, hidden in the educational development policies and cultural core of peoples. The argument which is sought to show part of the process of generation of identity from a global economic framework, from a hermeneutical point of view, is that human dignity (Kant) and respect since of alterity are compatible with different cultural frameworks, in both political processes are directed to a transcultural semiosis.

Keywords: Culture, Global, hermeneutics, identity, politics, semiotics.

* Fecha de recepción Abril 5 de 2014 y fecha de aceptación Junio 1 de 2014

158 Profesor investigador de tiempo completo, Universidad Autónoma Chapingo. Área de humanidades- filosofía. Correo: lore@xanum.uam.mx

Los dos bloques hegemónicos antagónicos que dominaron buena parte del siglo XX y que existieron hasta el inicio de la década de los 90's de la centuria pasada, mantuvieron, bajo el grueso manto de la guerra fría, ocultos grandes problemas relativos a la identidad cultural, a la etnia y la nación. En ese entonces era más importante y rentable alinearse políticamente en una u otra ideología de las dos superpotencias, sin embargo con la caída del muro de Berlín y el consecuente desvanecimiento del bloque socialista, surge a la esfera de lo público todo el complejo multicultural que las ideologías mantuvieron en lo oculto. A partir de entonces gran cantidad de pueblos redescubren sus particularidades socioculturales que, por motivos estratégicos se habían mantenido en la invisibilidad. Desde ese momento nuestro planeta se ha reencontrado con una pluralidad cultural inusitada que el periodo ideológico colonial había ocultado y que la tecnología de comunicación global coloca en la arena de la discusión pública.

Identidad cultural

Desde el punto de vista antropológico la cultura es un proceso no individual de manifestación grupal de los intereses, valores y necesidades de una sociedad determinada, en donde las personas se identifican en su grupo y así mismas, sustentándose en los valores grupales. Por otra parte en el empirismo Histórico de la antropología, Franz Boas define cultura como "la experiencia total de la sociedad adquirida en la conducta de un grupo" y consecuentemente observa que "el conocimiento de su conducta es tomado de generación en generación por práctica y ejemplo"¹⁵⁹

En este sentido es que la identidad cultural genera símbolos en las creencias y modos de comportamiento, mismos que son parte de sus tradiciones, valores y orgullo. Tales elementos dan cohesión al grupo social y son subyacentes al sentimiento de pertenencia. Sin embargo, a pesar de estos elementos de cohesión, las culturas no son homogéneas, existe diversidad al interior, como respuesta a los códigos intereses, normas y rituales del grupo dominante, son las llamadas subculturas. Así mismo, el "localismo" es una forma de conciencia social que se desarrolla en pequeños grupos, que aprenden símbolos y creencias culturales de manera informal, como una tradición¹⁶⁰ menor. En este punto surge la cuestión, ¿como hacer que la tradición menor (expresada como folklore) se intercale con una tradición mayor (como creación de una cultura 'elite')? ¿A través de que resistencias se logra esto? Cuando hablamos de "reliquias" del inicio de la cultura o de "arcaísmos" que resisten el paso histórico del tiempo, ¿de que hablamos? ¿Quién fabrica los pensamientos que enmarcan los valores de formación social (o meramente diferentes) del pasado y que nos envuelven significativamente a cada instante? Todas esas cuestiones se condensan en la formulación ¿es la "tradición" heredada o aprendida? Wittgenstein menciona "La tradición no es algo que el hombre pueda aprender, no es algo que pueda llevar consigo cuando se desea, además los hombres no escogen a sus ancestros.

¹⁵⁹ Boas, Franz (1948) *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan

¹⁶⁰ Panagiotis Noutsos desarrolla un argumento en favor de las diferencias culturales y la posibilidad de flujos migratorios en condiciones aceptables. Noutsos, Panagiotis "In Search of Identity: The Fluid Boundaries Between the 'Right to Difference' and 'Entrenchment in Difference.'" En Sweet, William, et. al. (2008) *The Dialogue of Cultural Traditions: A Global Perspective*. Washington, D.C. The Council for Research in a Values and Philosophy p.545- 550

Cuando se carece de una tradición deseando tenerla, es parecido aun hombre desgraciado en el amor"¹⁶¹

La identidad cultural puede concebirse, comúnmente, desde dos perspectivas opuestas, por una parte tenemos la concepción esencialista que considera a la cultura como una herencia que debe mantenerse férrea e inflexible, en donde sus elementos ontológicos son inmutables. En este sentido puede entenderse a la identidad cultural como inmanente al grupo social. Por otra parte tenemos la identidad cultural concebida desde el constructivismo, en esta postura se considera que la cultura no es algo inmutable, sino que se encuentra en construcción constante en el día a día, en donde lo importante son los valores coetáneos. El llevar ambas posturas al punto extremo resulta altamente criticable, pues en el primer caso – el esencialista- resulta claro que la sociedad es dinámica se encuentra en un constante ir y venir y al final del proceso resulta en cambios, tal vez imperceptibles a primera vista, pero constatables a largo plazo, por lo que no resultaría correcto considerar a la cultura como algo inmanente. Para el segundo caso –el constructivista- el considerar que la sociedad construye y moldea su cultura a partir de factores coetáneos únicamente, resulta inaceptable; no es que el proceso social parte de cero, existe un sustrato básico anterior, heredado al paso del tiempo y sobre el cual se van moldeando los signos, creencias y valores que sustentan la cohesión social, la cultura misma.

Pluralismo cultural

El complejo de relaciones culturales y los procesos implícitos de dominación y subordinación existentes en ellos, no es algo nuevo, a lo largo de la historia las culturas han marcado límites entre lo propio y lo extraño, remarcando las diferencias y generando conflictos que no en pocas ocasiones costaron vidas humanas. Pero también es cierto que el conflicto no podía ser constante, como menciona Hobbes, era necesario alcanzar algún tipo de pacto entre las partes beligerantes, de lo contrario la supervivencia se encuentra en peligro, así es como surge una de las primeras teorías contractualistas; corriente que en la actualidad – con sus distintas variantes- sustenta toda la gama de teorías políticas de corte democrático.

En nuestros días la *realpolitik* de los Estados Democráticos avalan los procesos económicos, tecnológicos y sociales a gran escala que influyen ampliamente en las diversas culturas del planeta, desarrollando grandes redes de comunicación, eliminando fronteras comerciales, unificando mercados, desregularizando aspectos financieros e impositivos, unificando empresas (que ahora son multinacionales) y éstas adquieren un rol preponderante junto con la libre circulación de capital para implantar la sociedad de consumo a escala global; es la globalización misma.

Si bien, esta proceso de globalización permite el libre flujo de mercancías y capital, eliminando fronteras, no sucede lo mismo con las personas. Aquellos que se aventuran a inmigrar tratando de buscar un mejor horizonte de desarrollo, lo primero que encuentran es una frontera que les limita su libre tránsito. Si logran cruzar tal frontera se encuentran con normas, valores, creencias y comportamientos distintos a los que tenía en su lugar de origen, son lo que

¹⁶¹ Wittgenstein, L. (1980) *Culture & value* Peter Winch (tr.) Oxford, Blackwell Publishing, p.76

Kymlicka¹⁶² denomina grupos étnicos, inmigrantes que desean integrarse a esta nueva sociedad tan pronto como sea posible, que sean aceptados como miembros de derecho en la misma. Tal proceso de inmigración pone de manifiesto uno de los múltiples conflictos que giran alrededor de las diferencias culturales y el consecuente problema de reconocimiento en un mundo globalizado y étnicamente fragmentado. La salida global que se ofrece en primera instancia es la unificación y universalización de la cultura, de un tipo de cultura particular que es democrática, liberal, consumista y exenta de pasado. La cultura que se considera la más avanzada y *ad-hoc* para la economía de mercado global, tal como, en su momento, lo considero Francis Fukuyama¹⁶³ y su llamado al "fin de la historia", artículo que, entre otros más, generó el debate sobre el problema de la multiplicidad de culturas en un mundo globalizado. Así es como surge el llamado "*multiculturalismo*" que son una serie de reflexiones y tendencias sobre los problemas de convivencia de múltiples culturas en una misma sociedad en donde intervienen aspectos como la escolarización, ritos y costumbres e incluso la vestimenta. Estos aspectos entran en conflicto al tener que compartir lugares e instituciones públicas; el *multiculturalismo* viene a ser la primera corriente del pensamiento a favor del pluralismo cultural ante el *factum* de las discriminaciones de raza o cultura, celebra la existencia de tal diferencia cultural y aboga por su reconocimiento y derecho a ella. En este sentido es que el *multiculturalismo* se ubica dentro del pluralismo cultural anti-similacionista, como propuesta de organización social, como política pública y como pensamiento social de reacción frente a la uniformización cultural globalizada. Si bien es cierto que la globalización crea comunidades de bienestar y seguridad, basadas en la tecnología, la economía y la política; tendencia presente en las sociedades modernas y que pretende la unificación y universalización de la cultura, es claro que los procesos de globalización no pueden estar sustentados únicamente en lo económico o en lo político, las personas deben relacionarse más allá de un mercado común o de un tratado político. Se deben desarrollar vínculos culturales¹⁶⁴ tal como lo pretende Leon Dyczewski, que acerque a las culturas y las etnias más allá de una celebración y del respeto a la diferencia pues ello deja en el olvido las relaciones de desigualdad con respecto a la cultura dominante. Lo anterior deja en evidencia que el término *multiculturalismo* mantiene sendas carencias para reflejar la dinámica social y las síntesis socioculturales. Ello incita a enfrentar los problemas de la pluriculturalidad de manera distinta incluso en su conceptualización. Así es como aparece el *interculturalismo* o interculturalidad¹⁶⁵, que como propuesta de actuación tiene

¹⁶² Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós

¹⁶³ Fukuyama, F. (1993) *El fin de la historia*. España, Planeta. Después de la caída del muro de Berlín, Fukuyama llegó a decir que "lo que podríamos estar viendo no es sólo el fin de la Guerra Fría, o de un particular período de post-guerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución histórica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano"

¹⁶⁴ Leon Dyczewski en su artículo llama la atención sobre los problemas culturales generados por la globalización. Dyczewski, Leon "National and Ethnic Cultures in a Globalizing World" En Sweet, William, et. al. (2008) *The Dialogue of Cultural Traditions: A Global Perspective*. Washington, D.C. The Council for Research in a Values and Philosophy p.513-528

¹⁶⁵ Es importante señalar que interculturalismo es distinto de interculturalidad (lo mismo que multiculturalismo y multiculturalidad) la diferencia reside en que el sufijo *ismo*, que denota un aspecto ontológico en la palabra, en este caso estamos hablando

sus primeras apariciones en el ámbito educativo¹⁶⁶, la escuela como espacio de intensa interacción, hace evidente que el pluralismo multicultural entendido como suma o coexistencia de culturas resulta insuficiente, la mayoría de las veces el intercambio no se realiza en un plano de igualdad, sino en el plano de la desigualdad, jerarquía y dominio étnico-racial, matizado con cuestiones de género y de estrato económico. Esta noción de interculturalidad se encuentra ligada a la dinámica de la cultura o de las culturas en general, pretende disminuir o atenuar los conflictos generados por esencialismos, etnicismos y culturalismos que el *multiculturalismo* dejó al descubierto y que no alcanza a resolver. Los puntos relevantes en los que se enfoca son en el contacto directo de las personas, en el sincretismo, en el mestizaje cultural, en la mutua influencia, en la interacción. Así es que en este contexto de revolución tecnológica de las telecomunicaciones y los transportes, de globalización económica, política e ideológica; la interculturalidad se encuentra en el centro de las relaciones entre culturas y es a partir de estas relaciones fácticas que surge el concepto de *interculturalismo* como disposiciones destinadas a evitar esos aspectos negativos que surgen del conflicto entre culturas, promoviendo actividades de relaciones pacíficas que generen el mutuo entendimiento y la tolerancia así como la autodeterminación cultural. Así es como el debate del *interculturalismo* viene a sumarse a los ya existentes respecto de la ciudadanía común y diferenciada. Sin embargo esta propuesta supondría que la interculturalidad debería efectuarse mediante procesos de equidad y reciprocidad al entrar en contacto las culturas, es decir, una interculturalidad horizontal, pero lo común son las prácticas sociales excluyentes que denotan la existencia de una interculturalidad vertical. En este tenor surge la duda, pues como es posible la síntesis del *interculturalismo*, cuando los grupos que participan de la discusión son minorías o mayorías, dominantes o dominados, no es común que se reúnan "las dos caras de la moneda". Al parecer la relación de jerarquía entre culturas no se ha podido superar, ni en el *multiculturalismo*, ni en el *interculturalismo*. División de culturas, culturas de primer mundo y culturas periféricas o marginales que ambos sistemas teóricos ocultan o no develan en la medida de lo posible, culturas "inferiores" que de alguna manera vienen a legitimar "éticamente" prácticas de saqueo y explotación por parte de los países con "culturas avanzadas". Así es como la interculturalidad y el *interculturalismo* que fue inicialmente animado por una práctica horizontal en estas relaciones culturales, culmina en una interculturalidad vertical y excluyente. La interculturalidad vertical, lo mismo que el *multiculturalismo*, tiende al integracionismo y a la asimilación de aquellas culturas "atrasadas e inferiores" a los núcleos de tecnología avanzada o de economía hegemónica. Tales modalidades de tratar con los aspectos pluriculturales afectan directamente la cosmovisión de aquellas culturas minoritarias o supuestamente "inferiores", atacando esos núcleos ideológicos profundos (lógica de construc-

de una teoría de la diversidad cultural y sus aspectos políticos. En el segundo caso encontramos el sufijo *idad*, que se refiere al aspecto óntico, es decir, alude a la realidad social compleja

¹⁶⁶ Tubino (2004), mientras que en Europa el discurso sobre la interculturalidad aparece vinculado a los procesos educativos dirigidos a los migrantes procedentes de las antiguas colonias; en América Latina el discurso y la praxis de la interculturalidad surgió como una exigencia de los programas de educación bilingüe de los pueblos indígenas del continente. Esta diferencia de contextos es importante pues, como dice este autor, no es lo mismo plantear el problema de las relaciones interculturales en sociedades post-coloniales que en el interior de las grandes sociedades coloniales del pasado, como Europa.

ción del sistema- mundo) reemplazándolos por los preceptos de economía de mercado y de consumo. Apoyados por las políticas de desarrollo y educativas por parte de los Estados, se minimizan y ocultan los núcleos culturales de los pueblos, de las etnias; dejando espacio únicamente para las manifestaciones externas como muestras gastronómicas o artesanales, llamadas peyorativamente "folkloricas", lo mismo que las festividades desarraigadas de algunas culturas y ahora son vistas como "espectáculo".

Así es como la parte óptica del *multiculturalismo* y la interculturalidad vertical han enfatizado su prioridad en la pertenencia, por encima de la identidad y descuidando de manera deliberada el proceso de construcción de identidad de aquellas culturas consideradas inferiores, para posteriormente resaltar los rasgos estereotipados de pertenencia e identificación, que operan en el ámbito de lo externo, lo superficial, de los núcleos "culturalmente fuertes" es decir, tecnológicamente avanzados y de economía hegemónica.

Hasta este punto del desarrollo hemos constatado que los procesos globales y lo que ahora podemos llamar cultura de la globalización promueve la relativización de las normas, de los valores y de la memoria social. Se encuentra implícita una uniformación de la cultura, que ahora se vuelve trivial y comercial, lo que implica un proceso de desvinculación y modificación del entramado social, algo que resulta teóricamente opuesto al precepto de "cultura" cuyo presupuesto es el crear lazos de vinculación interna del grupo social. El signo característico que define a la cultura global es el consumo, la cultura de consumo; pero un entorno "McDonalizado" o "Coca-colizado" no genera ni reproduce la personalidad de los individuos -que se encuentra en lo profundo- y mucho menos genera vínculos sociales con un trasfondo de cosmovisión. Los signos de la cultura global crean empatías que inciden en la diversión, que se encuentran a la expectativa de la satisfacción de sus necesidades mundanas, rindiéndose a los cambios de la moda.

En este contexto de problemas pluriculturales no resueltos, en donde lo "multi" y lo "inter", como prefijos del "estar en medio de" o lo "plural", presuponen la existencia de lo no singular, en donde está presente el carácter relacional de "segundos" y "terceros" espacios dispuestos al encuentro contingente con la *alteridad*, que sin embargo, el aspecto teórico abordado hasta ahora le confirió connotaciones estructurales estáticas. Surge así, en un proceso heurístico, el ir en busca de "lo más allá", que tanto lo "multi" o lo "inter" no dan respuesta apropiada a la problemática planteada. Surge así la llamada transculturalidad, que tiene su origen en el término "transcultural" acuñado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz por el año de 1940. La conceptualización de "transculturalidad" se refiere a los fenómenos resultantes cuando individuos o grupos de ellos entran en contacto directo y continuo, generando cambios en los patrones culturales de origen de cada uno de ellos. Bajo esta conceptualización la transculturalidad supone la existencia de culturas no aisladas y en un continuo contacto con prácticas, objetos y palabras de otras culturas, que generan síntesis culturales dinámicas y en constante transformación en donde las identidades culturales son sistemas abiertos, encaminados propositivamente a estrategias de intercambio y de conformación de horizontes culturales que afirman la diversidad mediante el contacto. En este "a través" que denota el prefijo "trans" refleja un plexo de entrecruzamientos diversos en donde la alteridad no es sólo "lo otro" es un proceso heurístico en donde la cultura particular emerge "en", "a través", "para" y con "el otro", en donde la cultura individual se proyecta en el "somos" cultural que marca el sentido y la dirección de las relaciones culturales. En contraste con el *multiculturalismo* y la interculturalidad en donde

se encuentra remarcada la pasividad estática, receptiva y adaptativa por parte de aquellas culturas consideradas con "atraso" o "inferiores".

Dignidad humana

Después de analizar los aspectos relevantes del pluralismo cultural, se observa que ni el *multiculturalismo* ni el *interculturalismo* muestran una perspectiva ética del tratamiento de las minorías, lo que se encuentra es un tratamiento del problema que se queda en el orden de lo moral, sustentado en ciertas estructuras democrático- representativas¹⁶⁷ que pretenden deducir principios y reglas, determinadas por creencias específicas compartidas por una mayoría o, en el peor de los escenarios, por un grupo hegemónico con capacidad para imponerlos a la generalidad. Todo parece indicar que la transculturalidad puede ofrecer el sustento ético; transculturalidad transformada en un *transculturalismo* que se encuentre sustentado en la apertura al "otro" en donde se debe hacer válido el diálogo como único lugar posible, no de "la verdad absoluta" pero sí de un conocimiento con "pretensión de verdad", en donde la comunicación permitirá crear la estructura social sustentada en la participación activa para alcanzar acuerdos, para dirimir diferencias y para desarrollar los procesos comprensivos respecto de la contingencia de interpretación simbólica; propuesta ética, alejada de todo relativismo pero sin caer en un universalismo asimilacionista.

Abierto a la complementariedad cooperativa y hetero-comprensiva en tanto referido a la contingencia de la interpretación simbólica; puede de alguna manera, acercarse a una propuesta ética, alejada de todo relativismo pero sin caer en un universalismo asimilacionista.

Para poder cumplir esta tarea intentaré primero clarificar la relación entre universalismo- relativismo y esencialismo- constructivismo en relación con sistemas culturales.

Para el universalismo no es posible el deducir la validez moral de ciertas creencias de un determinado grupo social por el hecho de ser compartidas de un sector mayoritario de sus miembros, es decir, las normas son válidas moralmente porque la mayoría está de acuerdo con ellas. A todas luces encontramos una falacia lógica en el relativismo al justificar una norma, supuestamente ética, por el hecho de ser aceptada por los miembros de tal o cual comunidad. En tal situación tenemos juicios fácticos y a partir de ellos se deducen juicios normativos, tenemos la falacia naturalista en pleno. Así mismo encontramos en el relativismo contradicciones, tal es el caso de las culturas minoritarias de América, los llamados "pueblos originarios" que rechazan el asimilacionismo por estar fundados en valores occidentales y pretendidamente universales, siendo que tales pueblos desean permanecer invariables en su cultura – a decir de varios sociólogos y antropólogos- que se acepten sus normas y valores, mostrando que los valores no son universales, son relativos a cada pueblo, a cada cultura. Sin embargo pretenden **que todos**, occidentales o no, acepten la relatividad de sus valores culturales; en este punto surge lo contradictorio y paradójico del asunto, cuando se pide que todos acepten la relatividad de

¹⁶⁷ Garzón Valdés aborda el problema de las minorías y pretende encontrar una perspectiva ética del tratamiento de las minorías en un entorno nacional estructurado en bases democrático- representativas, pero finalmente llega a un juridicismo político muy alejado de un tratamiento ético. Garzón, Ernesto "Problema ético de las minorías étnicas" en Olivé, León (2004) *Ética y diversidad cultural*. México, F.C.E. p. 37- 62

valores, es decir todos los valores son relativos, entonces estamos hablando de un absoluto universal, por lo cual la idea de que todo es relativo, termina por ser un universal, entonces todo es relativo excepto la idea de que todo es relativo, pues esta idea es universal. Si se cae en la imprudencia de aceptar el que todo valor cultural es relativo, se abre la oportunidad para cualquier tipo de aprovechamientos políticos de grupo para ejercer su dominio escudándose en especificidades culturales y que podrían ser defendibles con validez moral por el hecho de existir como cultura. Se carecería de elementos válidos para cuestionar tal postura por no existir una moral crítica o una ética objetiva o una razón universal; en tal circunstancia no se puede juzgar nada legítimamente. Este relativismo se encuentra directamente relacionado con el esencialismo cultural, pues se encuentra defendiendo los valores de una cultura cuya esencia es inflexible, inamovible y sin posibilidad de transformación; en donde lo valioso de la cultura se encuentra en la herencia axiológica y de sus costumbres, inmutable e inmanente al grupo social.

Por otra parte y volviendo al universalismo, desde esta postura se considera importante el aspecto cultural en la formación individual, pero sin optar por el radicalismo relativista, pues considera la existencia de un estrato superior a la pertenencia del grupo cultural. Me refiero a esa particular condición humana: la dignidad. Ésta es el punto de partida para justificar la universalidad de ciertos valores conocidos como los Derechos Humanos. Es el considerar una identidad humana sustentada en la igual dignidad de toda persona; es la conceptualización kantiana de la dignidad y que parte de la segunda forma del imperativo categórico¹⁶⁸ "obra de manera de tratar a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro, siempre como un fin y nunca como un medio" Este imperativo establece que todo ser racional, como fin en sí mismo, posee un valor no relativo (como un precio) y sí intrínseco, esto es, la Dignidad. Sin embargo la conceptualización kantiana de la dignidad va más allá del simple considerar que la humanidad posee un valor no cuantificable monetariamente, está firmemente fundamentada en la libertad, pero no en esa libertad que los sistemas democráticos- liberales, de libre mercado y globalizados se empeñan en difundir y fomentar, a esa libertad negativa que es en Kant llamada "heteronomía" y que se encuentra en "la determinación por causas ajenas". Kant se refiere a la libertad "como autonomía", la cual designa la independencia de la voluntad de todo deseo u objeto de deseo y su capacidad de determinarse conforme a una ley propia que es la razón¹⁶⁹. Lo que tiene un precio puede ser substituido por cualquier cosa equivalente, lo que es superior a todo precio y por tanto no permite equivalencia alguna, tiene una dignidad. Sustancialmente, la dignidad de un ser racional consiste en el hecho de que "no obedece a ninguna ley que no sea instituida también por él mismo". La moralidad como condición

168 Kant hace todo un esfuerzo intelectual por ofrecer un fundamento racional que separe los imperativos hipotético asertóricos (cuyo propósito es la felicidad, como medio para otro propósito) carentes de necesidad, del imperativo categórico que se refiere a la forma y lo esencialmente bueno de la acción. Kant (1986) II. P.29 ss.

169 Kant parte de la moral (objetiva o ética) como relación entre legislación y acción que se halla en todo ser racional y la necesidad de originarse por su voluntad, cuyas acciones estén dirigidas por la máxima que pretende que se convierta en ley universal y "por tanto, que la voluntad por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora... la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo" Kant, Manuel (1986) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa. II-48

de esa autonomía legislativa, es por lo tanto, la condición de la dignidad del hombre. Así tenemos que para Kant, humanidad y moralidad (objetiva- ética) son las únicas cosas que no tienen precio. Partiendo de este estrato teórico fundamental en toda la humanidad que es la dignidad, en donde el individuo surge como agente moral, poseedor de una autonomía personal y libertad individual, es entonces que se puede considerar la posibilidad de un *transculturalismo* como noción ético- discursiva, en donde el proceso dialógico directo¹⁷⁰, estará orientado a la búsqueda de valores compartibles por la humanidad; un proceso interactivo pragmático en donde la semiosis estará caracterizada por una concurrencia de individuos que por principio (igual dignidad) se encuentran ajenos a cualquier tipo de hegemonía o jerarquía; individuos que saben, quieren y pueden participar; orientados por un proceso semántico progresivo en donde los participantes se dirigen a la unidad de sentido del tema en cuestión. Esto es, un constructivismo ético inserto en el proceso de *tranculturalismo*.

Comunidad científica/inconmensurabilidad

Tal propuesta de *tranculturalismo*, trae aneja una idea de acercamiento interminable a un estado de perfección, de un progreso posible e infinito desde “un bien precario a uno mejor”, que en relación a Kant y los “valores límite” de la perfección moral¹⁷¹ o del “Estado ético” sugiere que una materialización de dichos valores, difícilmente podría ser concebida por una razón finita y las circunstancias que la constriñen, pues para Kant esos valores límite se encuentran en la esfera de lo inteligible, de lo *nouménico*.

Para superar esta dificultad kantiana retomo a Peirce, quien pone en tela de juicio la diferenciación kantiana entre *noúmeno* y *fenómeno* y por consiguiente la que se da entre principios regulativos y postulados morales. Así la idea de una comunidad de investigadores adquiere una función regulativa, que le es propia, y una función constitutiva respecto no sólo del conocimiento empírico, sino también del juicio moral¹⁷². Esto choca directamente con la postura kantiana respecto de la esfera de lo inteligible y que en Peirce se coloca dentro de la filosofía del conocimiento y de la filosofía moral, dado que el sujeto en singular es colocado como punto culminante de la filosofía trascendental kantiana; en Peirce la comunidad de investigadores hace las veces de sujeto en singular.

170 Tal proceso dialógico directo, anteriormente se consideraba como el “cara a cara” en donde el proceso pragmático es en presente y por tal motivo incluye aspectos paralingüísticos, kinésicos, etc. Sin embargo en la actualidad y con ayuda de las llamadas TIC’s el proceso ya no es necesariamente “cara a cara” ni necesariamente en tiempo presente.

171 Kant argumenta a favor de alcanzar la perfección moral e incluso alcanzable por seres racionales finitos, sin embargo es consciente de la dificultad empírica de tal realización. “Doctrina de la virtud” p. 228 ss. Kant, Immanuel (1999) *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.

172 Esta propuesta regulativa de la comunidad de investigadores que va más allá de lo científico y pretende involucrarse en cuestiones de regulación moral, lo vemos fácticamente en los consejos de regulación ética en los hospitales, sistemas bancarios, medios de comunicación y grandes empresas en general. En tales consejos los argumentos esgrimidos por los profesionales en cuestión (médicos, economistas, comunicadores, etc.) dejan ver sólo “aspectos costumbristas” muy alejados de lo que sería una moral objetiva o una ética universal.

Como bien se sabe para Peirce es central la concepción de comunidad, pues de ahí se desprende su noción de verdad, considera que en comunidad es como se hace la ciencia y en un futuro lejano la verdad se identificara con la opinión final la comunidad de investigadores. Si bien es cierto que Peirce acepta que existen acuerdos provisionales de determinadas cuestiones, el acuerdo final sólo podrá provenir de la comunidad de investigadores. El concebir esta noción de opinión final que en algún momento será alcanzada, funciona como polo regulador de toda la actividad científica y se identifica con la verdad. Sin embargo el principio regulativo peirceano de un consenso infinito de la comunidad de investigadores, permanece cautivo de una concepción objetivista del conocimiento y de la ciencia, procedente de una concepción idealizante del hablar y del argumentar. En este sentido, Apel retoma a Peirce y transforma la opinión final de la comunidad de investigadores mediante una "pragmática trascendental" y la necesidad de comunicación interpersonal en una "comunidad trascendental de comunicación". El lenguaje aparece como instancia constructiva de la experiencia y como requisito existencial; el ser humano descubre su realidad en un plano dialógico, en un establecer comunicación consigo mismo o con los demás. Para que la noción futurista peirceana de la verdad pudiera ser ampliada al terreno de la comprensión de sentido, la idea regulativa de un consenso teórico infinito tendría que ser sustituida por la idea regulativa de una comunidad ilimitada de interacción e interpretación, portadora al mismo tiempo de un valor límite ideal de la comprensión de sentido, que al ser alcanzado, tendría la eliminación de todos los impedimentos a la comprensión mutua. En este punto parece quedar superada la dificultad kantiana, señalada anteriormente, entre *noúmeno* y *fenómeno*, pues a través de la idea de la comunidad de investigadores peirceana, transformada -con sus debidas reservas- por Apel en una comunidad ideal de comunicación, la razón práctica y la razón teórica convergen en el valor límite de una situación ideal de comprensión mutua. En este apartado es necesario traer a colación las observaciones de Wellmer que hace al respecto, tanto de Peirce como de Apel "La «verdad absoluta» de las interpretaciones es concebible sólo dentro el contexto de la realización *práctica* de una situación ideal de comprensión mutua... no puede menos de referir la verdad de la interpretación de un entorno vital que se ha convertido en incoactivo y transparente"¹⁷³ Esto es que, en la comunidad de investigadores peirceana se presupone una neutralización del problema de la comprensión mutua, el lenguaje de la opinión última puede entonces ser formulado de manera tal que no presente problemas de explicación de sentido ni de comprensión; será concebido como lenguaje emancipado de la mediación hermenéutica de sentido. En Apel sería el estado post-hermenéutico, el lenguaje ideal de la ciencia, que no es sino el sueño primigenio del empirismo lógico; es la manifestación inequívoca de un progreso viable e ilimitado en la ciencia, orientado por la idea regulativa de un consenso definitivo de la comunidad de investigadores. El aceptar la postura de Peirce, me lleva irremediamente a aceptar la postura de Apel, el problema yace, a decir de Wellmer, en que ambas se vuelven depositarias de una verdad absoluta de *interpretación*, es decir un lenguaje último y diáfano accesible, en donde se realice el ideal de comprensión mutua como un querer y poder entenderse una y otra vez. La comunidad ideal de comunicación habría superado el error, el disenso, la incompreensión y el conflicto. Lo anterior sólo podría ser posible cuando el lenguaje se petrifique, pero el lenguaje es una creación social, producido, reproducido y transformado en el seno de los grupos sociales, dinámico igual que la sociedad. La reflexión

173 Wellmer (1994) p.112

de Wellmer entorno a Peirce y Apel es más amplia y no es intención abundar respecto a su plausibilidad, lo rescatable para las intenciones de esta exposición es, señalar la necesidad de un sistema de comunicación intercultural que de sustento a la posibilidad de un *transculturalismo*; algo que por lo pronto muestra ya la dificultad comunicativa que incluso en el plano teórico ideal muestra problemas de viabilidad. Ello nos dirige de manera inequívoca, a la llamada inconmensurabilidad en el lenguaje y los problemas que ello implica en un proceso de transculturalidad y la fundamentación de un *transculturalismo*.

Si damos por sentado que el proceso de inconmensurabilidad, como lo sistematiza Feyerabend, y Kuhn en cierto sentido, es entendido como imposibilidad de comparación entre teorías cuando no hay un lenguaje teórico común; como consecuencia se tiene una multiplicidad de "mundos" tanto como lenguajes existan. El aceptar esto conlleva, irremediablemente a un relativismo, tanto lingüístico como cultural. Kuhn advierte tal problemática y aclara que inconmensurabilidad no implica incomparabilidad, es decir, que para que dos teorías inconmensurables puedan ser comparadas con sentido y coherencia, más allá de una simple traducción de contenidos como actividad de sustitución de expresiones, es necesario un proceso de **interpretación** en donde primeramente necesita conocer el léxico de aquello que se va a interpretar, ello permite detectar el cambio de significado en ciertos términos, para poder descubrir, mediante hipótesis de **interpretación**, el significado que ciertas palabras u oraciones tenían originalmente.¹⁷⁴ De manera análoga en la "fusión de horizontes" gadameriana encontramos un proceso de interpretación y comprensión de una multiplicidad de tradiciones, en donde el individuo se encuentra en el mundo con una historia efectual, que le permite entender el mundo, donde se evidencia sus límites y su finitud, ellos determinan su horizonte, que es "el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto" tal horizonte tiene la posibilidad de ampliarse, en tanto la conciencia pueda encontrar horizontes nuevos, pues el horizonte se desplaza al ritmo de quien se mueve, esto es, el ganar un horizonte es un proceso de comprensión, verlo mejor, integrarlo a un todo previo. Este es el motivo por el cual Gadamer menciona que la fusión se realiza en el plano de **la tradición** en donde lo viejo y lo nuevo se reúnen en una nueva validez, sin que ninguno de los dos se destaque por sí mismo, en este sentido cada vez que se comprende algo, se hace desde la actualidad del horizonte mismo. Por ello Gadamer considera al hombre como un "ser histórico" pues la experiencia como proceso del comprender no se realiza como meros espectadores o de manera acrítica, sino como partícipes de la historia misma; es la denominada "historia efectual", entendida como estructura de la comprensión que precede a la manera de constituir el mundo y de la cual no se puede escapar, pues es parte de la historia personal. En este sentido es que **la tradición** condiciona la "historia efectual", en la tradición se encuentra ese reconocimiento por **la autoridad** vuelta anónima y que influye en las interpretaciones, la tradición es la que nos constituye y en la cual estamos envueltos, pero en el mismo proceso también constituimos a la tradición mediante un continuo y dinámico proceso dialéctico, tradición es lenguaje, es "una pluralidad de voces en las que resuena el pasado" del cual participamos y también queremos participar. En el sentido dinámico de la tradición encontra-

174 En tal comparación de marcos inconmensurables, Popper llega, de manera parecida, a la misma conclusión; no es la traducción sino la interpretación lo que permite su realización. Un desarrollo amplio del tema se encuentra en Flores Galindo (2010) p. 55 ss.

mos el proceso mismo de desarrollo del hombre y su medio cultural, en donde pasado y presente se hallan en continua mediación, en donde lo familiar y lo extraño sustentan el distanciamiento cultural de aquello que se comprende y que a la vez promueve el interprete al querer comprender desde el horizonte hermenéutico del intérprete.¹⁷⁵ Es un proceso de herencia y transformación epistémica de una comunidad en la comprensión dialógica, es la fusión de horizontes en donde la movilidad histórica humana muestra que no hay una absoluta posición determinada y en consecuencia no hay tampoco, horizontes cerrados. Esto significa la posibilidad de comprender culturas ajenas, pero en este proceso comprensivo también existirá una pluralidad de interpretaciones, como consecuencia en Gadamer no existe un criterio universal respecto a la valoración cultural, es decir, no existen criterios morales universales, lo que existe es la construcción de criterios por vía del diálogo. Por ello Gadamer al desarrollar la comprensión hermenéutica se sirve de la *phrónesis* aristotélica para dar respuesta al proceso de relación interpretativa de la situación que se pretende entender, más allá de la *tekhné* como aplicación de algo general en un caso particular, la *phrónesis* intenta comprender lo que dice la tradición, sin pasar por alto la situación concreta en la que se encuentra. La *tekhné* se queda en un plano instrumental de la razón, la *phrónesis* pretende un uso del saber de la tradición y aplicarlo correctamente a cada situación particular, es el saber *práctico* que le da un carácter moral¹⁷⁶ al proceso hermenéutico. En este sentido Gadamer es muy parecido a Peirce respecto a la tradición, pues en Peirce existe una necesidad de saber escuchar a la tradición en una materia particular para lograr el avance científico, es el tomar en cuenta a nuestros predecesores, particularmente en uso de la terminología, en el lenguaje¹⁷⁷ y las estructuras que lo rigen.

En la parte inicial de esta exposición cuestionaba si la tradición es heredada o aprendida, ahora los extremos se tocan, vuelvo al tema de la tradición que de alguna manera puede despejar cierta incertidumbre respecto de la fundamentación de un transculturalismo con pretensiones ético- discursivas desde una perspectiva común en Peirce y Gadamer, por supuesto con sus justificadas diferencias, en donde ambos tienen una valoración positiva de la tradición fundada en el lenguaje, en la fusión de horizontes, en la terminología y en el proceso hermenéutico que todo lo envuelve; es decir los signos se crean y se recrean en y por el lenguaje. La herencia de los signos, el lenguaje y quien los interpreta en el mundo, que a su vez hacen el mundo interpretado, es el proceso mismo de la semiosis; que en Peirce adquiere un aspecto dinámico en donde lógica (1°monádico, el signo en sí mismo), acción (2°signo en cali-

175 'El concepto gadameriano de tradición' Velasco, A. (2001) p. 234-235

176 Flores Galindo desarrolla un argumento a favor de un proceso hermenéutico racional- moral en Gadamer. Flores Galindo, M. (2010) p. 46-47. Sin embargo Gadamer menciona (a decir de Aníbal Fornari) "...Lo que está en cuestión, no es lo que hacemos, ni lo que debemos hacer, sino lo que sucede con nosotros, más allá de nuestro querer y de nuestro hacer" Tal parece que la parte moral de "el deber" no es asunto a desarrollar en Gadamer. Fornari, A. (2001) p.254-255

177 "En concreto Peirce sugiere que se introduzcan términos científicos nuevos sólo en el caso de que los antiguos ya no sirvan para el propósito determinado, es decir, para introducir un determinado concepto que es nuevo en determinada rama de la ciencia. En caso contrario, se deben conservar lo más fielmente posible los términos de la tradición filosófica." En "La ética de la terminología" se muestra el valor que da Peirce a la tradición a través de las reglas del uso de la terminología científica. Bayas, M. (2008)

dad existencial) y significación (3ª inteligibilidad, comprensión) intervienen en un juego de derivación incesante del tiempo y disposición secuencial de los elementos. En donde el signo adquiere un proceso temporal originado en el pasado y que se hace presente en el intérprete, generando una transformación argumentativa, al mismo tiempo evolutiva y ontológica. En concreto, no es la herencia mencionada al inicio: férrea, inflexible e inmutable, en donde la cultura permanece petrificada en la tradición, por el contrario, encontramos un constante proceso de interpretación que no permite la inmanencia cultural. Ahora, el aceptar lo anterior no significa considerar un constructivismo cultural, si bien es cierto que en el proceso mismo de la semiosis el intérprete se encuentra siempre en contextos distintos y ello genera una nueva interpretación del signo, no es un proceso hermenéutico que parte de cero, la tradición y herencia del lenguaje se encuentra previamente instalados en el mundo, en la interpretación misma.

Para finalizar, si retomamos de manera ecléctica a Kant en la universal dignidad del hombre, en Kuhn la interpretación entre marcos conceptuales para salvar la llamada inconmensurabilidad cultural, de Gadamer la fusión de horizontes para la comprensión de culturas ajenas y de Peirce la tradición del lenguaje y la semiosis que conlleva; todo ello en conjunto permite visualizar que dentro de la pluralidad cultural, el *transculturalismo* como proyecto ético dialógico puede ser posible.

Bibliografía

APEL, KARL-OTTO (2007) *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires, Prometeo libros.

(1997) *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid, Antonio Machado

BAUMAN, ZYGMUNT (2008) *Does ethics have a chance in a world of consumers*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

BEUCHOT, MAURICIO ET. AL. (1999) *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México, Itaca.

BOAS, FRANZ (1948) *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan.

DYCZEWSKI, LEON (2008) "National and Ethnic Cultures in a Globalizing World" En Sweet, William, ET. AL. *The Dialogue of Cultural Traditions: A Global Perspective*. Washington, D.C. The Council for Research in a Values and Philosophy p. 513-528

FLORES GALINDO, MA. DE LA LUZ (2010) *El pluralismo en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica*. México, Torres asociados.

FORNARI, A. (2001) "Autoridad, tradición y razón crítica" en *Intersticios*, núms. 14-15, p. 241- 276

FUKUYAMA, F. (1993) *El fin de la historia*. España, Planeta.

GARZÓN, ERNESTO (2004) "Problema ético de las minorías étnicas" en Olivé, León. *Ética y diversidad cultural*. México, F.C.E. p. 37- 62

KANT, MANUEL (1986) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa.

(1999) *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos

KYMLICKA, WILL (1996) *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós.

OLIVÉ, LEÓN (2004) *Interculturalismo y justicia social*. México, UNAM

(2004) *Ética y diversidad cultural*. México, F.C.E.

PANAGIOTIS NOUTSOS (2008) "In Search of Identity: The Fluid Boundaries Between the 'Right to Difference' and 'Entrenchment in Difference'" en Sweet, William, et. al. *The Dialogue of Cultural Traditions: A Global Perspective*. Washington, D.C. The Council for Research in a Values and Philosophy.p. 545-550

SANDOVAL, EDGAR (2006) *Semiótica, lógica y conocimiento homenaje a Charles Sanders Peirce*. México, UACM

SWEET, WILLIAM, ET. AL. (2008) *the Dialogue of Cultural Traditions: A Global Perspective*. Washington, D.C. The Council for Research in a Values and Philosophy

TAYLOR, CHARLES (1993) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, F.C.E.

VELASCO, A. (2001) "La relevancia del pensamiento de Gadamer", en *Intersticios*, núms. 14-15, p. 234-235

WELLMER, ALBRECHT (1994) *Ética y diálogo*. Barcelona, Anthropos.

WITTGENSTEIN, L. (1980) *Culture & value*. Peter Winch (tr.) Oxford, Blackwell Publishing.

Referencias Internet

BAYAS, MARINÉS (2008) "La noción de comunidad en C. S. Peirce" Universidad de Navarra, consultado 06 de abril de 2011, disponible en <http://www.unav.es/gep/III-PeirceArgentinaBayas.html>

TUBINO, F. (2004) Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. Red Internacional de Estudios Interculturales. Universidad Católica de Chile. [Documento web: http://www.pucp.edu.pe/invest/ridei/pdfs/inter_funcional.pdf]