

Pluralismo cultural y pertenencia comunitaria. (Sobre una acepción de cultura)

MANUEL TOSCANO MÉNDEZ
Universidad de Málaga

RESUMEN

Este trabajo se interesa por una acepción de cultura que ha cobrado una indudable importancia en los últimos tiempos y que tiene que ver con la definición de identidades y delimitación de fronteras entre grupos. Nuestro propósito es no tomar dicha acepción como algo obvio y para ello intentamos recuperar su historicidad refiriéndonos a la oposición entre cultura y civilización que se traza a finales del s. XVIII en Alemania. Lejos de ser un término neutro, el sesgo y las implicaciones filosóficas de cultura nos remiten a lo que Berlin ha denominado la contra-ilustración.

PALABRAS CLAVE

CULTURA—CIVILIZACIÓN—CONTRA-ILUSTRACIÓN—PLURALISMO

RESUMEN

This paper focuses on one respect of culture that has drawn an unquestionable attention lately. This has to do with the definition of identities and with the drawing of boundaries among groups. Our aim is not to consider it as self-evident. To that end, we try to retrieve its historicity by referring to the opposition of culture and civilization advanced in Germany by the end of the XVIIIth century. Far from being a neutral term, the feature and the philosophic implications of culture lead us to what Berlin has called the counter-Enlightenment.

KEYWORDS

CULTURE—CIVILIZATION—COUNTER-ENLIGHTENMENT—PLURALISM

ALGUNOS DE LOS PROBLEMAS MÁS INTERESANTES (y también más acuciantes) que se plantean hoy a la filosofía moral y política tienen relación con la cultura. Algunos de los fenómenos más característicos y también más inquietantes de nuestros días tienen que ver con la extraordinaria importancia que ha cobrado

la cultura, sobre todo en lo que se refiere a definir identidades y delimitar fronteras sociales y también políticas. Efectivamente, no podemos dejar de corroborar lo que dos sociólogos norteamericanos describían hace algunos años como «una pronunciada y repentinamente incrementada tendencia de la gente en muchos países y circunstancias a insistir sobre la significación del carácter diferente de su grupo e identidad y sobre los nuevos derechos que derivan del carácter del grupo»¹. El problema que nos interesa es justamente esa significación de la cultura, en tanto que expresión del carácter y la identidad del grupo, sobre la que tanto se insiste y que, por esa misma razón, no estaría de más examinar.

El hecho es que toda clase de reivindicaciones acerca de identidades de grupo y diferencias comunitarias se amparan bajo el prestigio del término cultura. No puede sorprender que se hable por ello de politización de la cultura, para referirse a las movilizaciones sociales y políticas que surgen por doquier en defensa de la identidad diferenciada del grupo y las luchas por el reconocimiento de los derechos, de diversa índole, que se derivan de ella. Aunque podría hablarse igualmente de algo así como la conquista de la política por la cultura, en el sentido en que la agenda política parece tomada por reivindicaciones en torno a identidades y diferencias culturales, problemas de pertenencia comunitaria o de inclusión y segregación, conflictos entre grupos nacionales y etnoculturales. Sea como sea, que se hable tanto de multiculturalismo, pluralismo cultural, hechos diferenciales, política del reconocimiento, derechos de grupo o identidades nacionales es la mejor prueba de ese papel relevante (y para muchos sorprendente) que desempeña la cultura en nuestro tiempo. Por citar un ejemplo bien reciente, la comisión mundial sobre cultura y desarrollo, que han patrocinado la ONU y la Unesco y presidido Pérez de Cuellar (ex-secretario general de Naciones Unidas), acaba de presentar un informe entre cuyas conclusiones está el reconocimiento de los derechos culturales por medio de un código o declaración universal y la protección de la diversidad cultural.

Pero, ¿por qué habría que proteger la diversidad cultural o proponer una nueva generación de derechos culturales? ¿Por qué la cultura ha adquirido tal relevancia? ¿Cómo la cultura ha llegado a cumplir ese papel en la definición de identidades y formas de pertenencia, en la demarcación de comunidades y en la justificación de las consiguientes reivindicaciones políticas? No son preguntas que tengan una respuesta sencilla. Aunque nos preocupe cuál debería ser la posición del pensamiento liberal ante esta nueva clase de reivindicaciones comunitarias y derechos culturales o cómo encajan en las bases normativas de una democracia constitucional, este trabajo se ocupa de una cuestión previa. Nos interesa clarificar la significación de la palabra cultura, en la acepción que hemos esbo-

¹ N. Glazer y D. P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Practice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975, p. 3.

zado aquí, que no es en absoluto una cosa obvia. Las palabras no son inocuas y con la cultura sucede que la neblina en torno a ella mantiene intacto un prestigio que se explota activamente y al que muchas reivindicaciones se encomiendan. Por lo que no está de más saber de qué hablamos cuando empleamos en ciertos contextos la palabra cultura.

1. ¿DE QUE HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE CULTURA?

Con el término cultura ocurre que si, por una parte, parece omnipresente e imprescindible en nuestro vocabulario, por otra, no es menos cierto que adolece de una polisemia incontrolable y que un uso tan variado como extendido ha difuminado sus contornos hasta convertirla en una suerte de palabra comodín, que vale para cualquier cosa y ocasión. Así hablamos de la cultura política, empresarial o gastronómica de nuestro país, en las escuelas se imparte una asignatura denominada cultura religiosa o se pretende introducir la cultura vial, incluso se oye hablar con perfecta naturalidad de la «cultura del pelotazo», por no poner más que unos pocos ejemplos. Uno está tentado de dar la razón a Javier Marías cuando escribe que la palabra está tan gastada que ya nadie sabe lo que significa, salvo quizás los redactores de los periódicos que deben seleccionar todos los días qué noticias van en la sección de Cultura². Recordaba este escritor ese juego infantil que consiste en repetir una palabra hasta que termina por perder su significado durante algunos instantes, porque algo parecido ocurre cuando colectivamente no paramos de hablar de cultura hasta conseguir que todo sea cultura. No sé si se podrá reducir el concepto de cultura a sus verdaderas dimensiones dentro de la antropología, como sugería Geertz, pero fuera de ella parece una empresa imposible.

Por supuesto, como sucede en estos casos, no se trata de que falten definiciones, sino de que hay demasiadas y su valor depende del discurso o contexto en el que nos situamos. Por ejemplo, la reciente noción de cultura como información transmitida por aprendizaje social (entre animales de la misma especie) y no genéticamente³, tiene un gran interés para étólogos, antropólogos o psicólogos por su sencillez y generalidad, pero no nos ayuda a cernir la cuestión que aquí nos interesa. No ganamos más si nos volvemos hacia su origen etimológico en el verbo latino *colere* y especialmente hacia el giro metafórico que le imprime Cicerón cuando habla de *cultura animi*. Sin ignorar la trascendencia de esta metáfora que presenta el espíritu humano como un campo que debe cultivarse, pues una acepción de cultura especialmente relevante tiene

² J. Marías, «Quiénes hacen la cultura», en *Pasiones pasadas*. Barcelona: Anagrama, 1991, p. 146.

³ J. Mosterín, *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza, 1993.

que ver con el cultivo del espíritu de acuerdo con el canón y los ideales de excelencia que constituyen la tradición del humanismo clásico, tampoco nos orienta en el sentido que buscamos.

Puede ser útil, no obstante, recuperar la historicidad de una palabra que se impone con engañosa naturalidad. Hannah Arendt advierte que utilizamos la palabra de forma anacrónica cuando hablamos, por ejemplo, de la cultura cristiana medieval, porque lo que hoy entendemos por cultura es relativamente reciente y hubiera sido difícilmente comprensible para un hombre del medievo, entre otras cosas porque resulta del proceso de secularización religiosa y de la disolución del orden tradicional en Europa⁴. La cultura aparece cuando la religión ha dejado de ser el horizonte omniabarcador de sentido y de orden; y cuando los contenidos de la fe adquieren un sentido cultural, ha operado en ellos una mutación importante, conviene reparar en ello hoy que tanto se habla de religión como expresión de identidades comunitarias o culturales. Pero además del carácter secular, Arendt apunta otra circunstancia concurrente en la aparición de la cultura: el sentido histórico, que surge a finales del s. XVIII y se desarrolla de forma extraordinaria (o exagerada) durante el XIX, al parecer como respuesta a la devaluación del pasado y la pérdida de la continuidad histórica. Según esto, la cultura tiene que ver con el gusto romántico por las ruinas, las antigüedades, la recuperación de tradiciones, etc. y guarda relación con el desarrollo de la historiografía, la filología y otras disciplinas humanas a lo largo del siglo pasado.

Sin duda, conviene recordar el momento histórico en que la palabra cultura se acuña para expresar ciertas experiencias y una nueva forma de considerar el mundo humano de enorme trascendencia. Pero las indicaciones de Arendt, aunque apuntan en la buena dirección, son incompletas. Podemos afinar más si prestamos atención a la significativa oposición que se traza en Alemania y en la segunda mitad del s. XVIII entre cultura y civilización, cuya génesis social ha reconstruido con maestría el sociólogo Norbert Elias. Porque esta oposición nos revela algunas claves interpretativas muy importantes para saber de qué hablamos cuando hablamos de cultura.

Siendo un término que hoy resulta tan imprescindible como obvio, puede sorprender el hecho de que no sea habitual, si no inexistente, en los textos de los ilustrados franceses e ingleses, pero así es. Si queremos hablar de la cultura de la Ilustración o considerar el *Discurso sobre las ciencias y las artes* de Rousseau como una pieza de crítica de la cultura, debemos ser conscientes de que abusamos de la palabra, proyectando retrospectivamente nuestra forma de ver las cosas. El mismo Montesquieu, que fue sensible como pocos a la variedad de formas de vida y se ocupó especialmente del modo en que el carácter de las naciones depende de una compleja interrelación de factores («Varias cosas

⁴ H. Arendt, *La tradición cachée*. Paris: Christian Bourgois, 1987, pp. 171-172.

gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos, de todo lo cual resulta un espíritu general»⁵), jamás empleó al respecto el término cultura.

Porque el término que los ilustrados franceses utilizan y por medio del cual se definen, aunque fuera críticamente como en el caso de Rousseau, es civilización. Un concepto cuya evolución ha descrito Elias a partir del adjetivo *civilisé* que describía (al igual que sinónimos como *cultivé*, *poli* o *police*) la especificidad del comportamiento cortesano y subrayaba la superioridad de las buenas maneras, la cortesía, el tacto que distinguen al hombre de calidad con respecto a los individuos, más simples y rudos, de inferior condición. Por eso, el sustantivo *civilisation* alude inicialmente a la mejoría social de las costumbres (*adoucisement des moeurs*) y a la extensión del respeto por las reglas de urbanidad y los buenos modales (*politesse*). Pronto, la socialización del término civilización abarca no sólo el estado de las costumbres sino la totalidad de las circunstancias sociales de un pueblo, contemplada además como resultado de una evolución. El matiz característico aparece con esta nueva perspectiva de la vida social como algo que está en marcha, en movimiento continuo hacia adelante, de modo que la civilización no es tanto una situación, como un proceso (o el resultado de un proceso) en el que hay que seguir avanzando.

Es fácil entender por qué llega a ser un término tan apreciado por los ilustrados. Si muestra el espíritu de la época bajo una nueva luz, como asegura Elias, ello se debe a que manifiesta la conciencia progresiva característica de las Luces. Con él se expresa la autoconciencia histórica de lo que hoy denominaríamos modernidad: «El concepto (de civilización) resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas 'más primitivas', [...] aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo, etc.»⁶. Conviene reparar en que aún ahora sigue conservando el viejo matiz aristocrático de superioridad, aunque en forma nueva, para destacar la diferencia con sociedades más atrasadas, bárbaras o incivilizadas.

También explica el uso que hacen los hombres de la ilustración de la civilización como una «consigna reformista»: hay que remover los obstáculos que impiden la civilización de los pueblos, luchando contra los prejuicios y todo lo que queda de irracional y bárbaro en la sociedad; en otras palabras, hay que proseguir la obra de la civilización por medio de la educación y la extensión de los conocimientos, la reforma de las instituciones, el perfeccionamiento de las leyes y la mejora de las costumbres. En otras palabras, el concepto incorpora

5 Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*. Madrid: Tecnos, 1985, p. 205.

6 N. Elias, *El proceso de la civilización*. Madrid: FCE, 1987, p. 57.

los presupuestos que mejor definen el pensamiento histórico de la Ilustración: «Primero, la creencia de que la época presente abre al futuro la perspectiva de una novedad sin precedente, además, la creencia de que el cambio hacia lo mejor se acelera y, por último, la creencia de que los hombres son cada vez más capaces de hacer su historia»⁷.

No ocurre lo mismo en el ámbito germano-hablante, donde civilización tiene un valor secundario, como algo útil pero superficial. Pues, como explica Elias, «la palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos, la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia y por la propia esencia es 'cultura'»⁸. Surge así una contraposición entre cultura y civilización que, en términos sociohistóricos, refleja primero una antítesis social entre una aristocracia cortesana francoparlante y civilizada según las pautas procedentes de Francia y una clase media germanoparlante, sin influencia política o importancia económica, cuyos principales logros son intelectuales o artísticos; pero esta oposición de carácter social contenía implícitamente una oposición de carácter nacional que se desarrollará decisivamente como fuente principal del nacionalismo alemán y que cobrará importancia política en el contexto de la reacción alemana contra los ejércitos de Napoleón.

Pero ahora nos interesa menos la sociogénesis de la antítesis entre civilización y cultura que su significado. Ambos términos representan formas diferentes de delimitar los hechos humanos y de valorarlos, cuya complejidad impide reducir su contraste a un solo rasgo. En primer lugar, el significado de *Kultur* mantiene una estrecha conexión con la idea de formación (*Bildung*) y se refiere a realizaciones de carácter espiritual, artístico o humanístico, excluyendo de forma clara los hechos económicos, sociales o políticos que la civilización comprende. Además, la civilización tiene un sentido progresivo del que la cultura carece por completo; ésta, en lugar de esa orientación completa hacia el futuro, se muestra, según decíamos, más atenta a la herencia del pasado y a la continuidad histórica. Pero el aspecto más interesante del contraste está en el carácter diferenciador que presenta el concepto de cultura. Como explica Norbert Elias:

El concepto de civilización atenúa hasta cierto punto las diferencias nacionales entre los pueblos y acentúa lo que es común a todos los seres humanos o debiera de serlo desde el punto de vista de quienes hacen uso del concepto. [...] Por el contrario, el concepto alemán de cultura pone especialmente de manifiesto las diferencias nacionales y las peculiaridades de los grupos⁹.

⁷ R. Koselleck, *Futuro-pasado*, citado por P. Ricoeur, *Temps et Récit*, vol. III: *Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985, p. 304.

⁸ N. Elias, *op. cit.*, p. 57.

⁹ *Ibid.*, pp. 58-59.

Si el proceso de la civilización pudiera representarse, por utilizar un símil de la física, como una fuerza centrífuga, no sólo de progreso sino también de expansión por encima de fronteras, lo característico de la cultura sería la tendencia de signo opuesto, centrípeta, de concentración sobre lo que es particular y propio. Que los logros y conquistas de la civilización tiendan a la difusión manifiesta una orientación universalista más o menos implícita, mientras que la cultura, por el contrario, pone el énfasis sobre lo que diferencia a los grupos humanos y separa a unos hombres de otros. Por eso, es característico que en la época aparezca «la civilización» escrita en singular y con el artículo determinado, sobreentendiendo que es unitaria y universal, mientras que sería más apropiado hablar en plural de culturas o, en el singular, sustituir el artículo determinado por el uso del posesivo: *mi* cultura, *nuestra* cultura o *su* cultura.

Este uso del adjetivo posesivo es cualquier cosa menos una obviedad. Por el contrario, no es posible exagerar la preponderancia adquirida por este rasgo diferenciador, hasta el punto de hacer bascular en torno a él la significación entera de cultura. Sin duda, la conversión de *la* cultura en *nuestra* cultura (con la remisión a un nosotros comunitario) constituye una de las aportaciones más espinosas del romanticismo alemán. Cuando se contemplan las grandes realizaciones artísticas, literarias o espirituales como expresiones de un pueblo, de su genio o de su forma de vida peculiar, algo sustancial ha cambiado en nuestra comprensión de tales obras que en adelante se recortan sobre un trasfondo significativo y englobante (al que llamamos cultura), del que dependen para su interpretación y valoración.

Como no cabe dudar tampoco del inmenso éxito que ha tenido el concepto de cultura, que hace mucho tiempo que traspasó los límites de la (¿cómo evitar la palabra?) cultura alemana y que nos ha hecho olvidar su origen. No hay mejor prueba de este éxito que la constitución de una disciplina dentro de las ciencias humanas, como es la antropología o etnología, que tiene como objeto de estudio la(s) cultura(s), ni testimonio más elocuente de su difusión que el hecho de que ello tuviera lugar en el mundo anglosajón.

El británico Edward Burnett Tylor parece ser el primero en utilizar la noción de cultura para delimitar el campo de estudio de la antropología, que debe ceñirse, según sus palabras, «a esa rama (de la Historia como conjunto) que llamamos Cultura, a la historia, no de las tribus o de los pueblos, sino de la situación del conocimiento, de la religión, del arte, de las costumbres, etc. entre ellos»¹⁰. A él debemos, en un libro que emplea por primera vez la expresión «cultura primitiva», la primera definición científica de cultura (1871): «ese todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, leyes, reglas morales, costumbres y cualquier otra capacidad o hábitos adquiridos por el hombre

¹⁰ E. B. Tylor, *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso, 1977, vol. 1, p. 23.

en cuanto miembro de una sociedad»¹¹. Con ello inaugura una larga serie de definiciones, en la que todo autor de importancia o escuela de antropología ha dejado su aportación particular. No obstante, vale la pena señalar cierta ambivalencia terminológica que encontramos en Tylor y que revela algo mucho más importante sobre los comienzos de la disciplina: la cultura es pensada todavía dentro de un marco conceptual dominado por la civilización. En este marco, la diversidad cultural es dominable en la medida en que puede ser clasificada (y jerarquizada) dentro de la secuencia evolutiva (ascendente) de la Humanidad en su conjunto. De esta forma, las diferencias culturales no representan más que grados diferentes (estadios inferiores y superiores) de civilización. Por supuesto, con esto simplemente se señala los presupuestos (evolucionistas, comparativistas, etc.) que la naciente antropología compartía con otras ciencias humanas igualmente jóvenes y que los propios desarrollos de la disciplina han hecho saltar uno tras otro. Pero, sin lugar a dudas, el curso de la antropología se ha orientado a subrayar el carácter diferenciador del concepto de cultura a expensas de la civilización, en el sentido de una diversidad no dominada.

Con todo, si se nos permite utilizar abusivamente y de forma descontextualizada esta primera definición, vale la pena desentrañarla brevemente, pues, aparte de las dificultades teóricas que pueda presentar para los profesionales de la etnología, resulta suficientemente instructiva para los legos. En ella hay dos elementos destacables: primero, la cultura nos presenta diversos factores o aspectos relevantes de la vida social (dejemos a un lado si se trata de todos o sólo de algunos) contemplados como una totalidad, cuya complejidad reside en la heterogeneidad y variedad de sus componentes, de los que parece imposible ofrecer una enumeración exhaustiva; y, segundo, la definición se cierra remitiéndonos al hombre en cuanto que miembro de una sociedad, no de *la* sociedad, sino de una sociedad *particular* (lo que resulta más claro). Podemos suponer que es la peculiar configuración (y la peculiaridad de los factores que integra) de eso que llamamos cultura lo que confiere su particularidad a una sociedad. Porque, a pesar del estilo *pot au feu* de la fórmula de Tylor, la cultura subraya cierta interconexión de los diversos aspectos y manifestaciones (creencias, artes, costumbres, normas, ritos, técnicas, etc.) que conforman y participan de una forma de vida distinta. Y no va contra el sentido de la definición, si añadimos también que la mirada del antropólogo se interesa por la inserción de los individuos en ese plexo comunitario y pone de relieve la importancia antropológica de nuestra condición de miembros de una sociedad particular.

Si señalamos que la idea explícita de cultura es bastante reciente, tampoco convendría olvidar que no se trata de un término neutro o meramente descriptivo, sino que comporta una nueva perspectiva sobre el mundo humano y nuevas

¹¹ *Ibid.*, p. 19.

formas de valorarlo. Por ello, es pertinente traer a colación su origen histórico, gracias al cual podemos comprender mejor el impacto de la idea de cultura sobre nuestra concepción del hombre y calibrar sus implicaciones filosóficas. Sobre todo, es importante llamar la atención, como hace el contraste con la civilización, sobre el hecho de que la cultura pertenece por derecho propio al núcleo de lo que Isaiah Berlin ha llamado la «contra-Ilustración»¹² y que recibe su orientación fundamental de la vigorosa reacción contra los postulados e ideales de la Ilustración que asociamos con la obra de Johan Gottfried Herder (con el precedente de Giambattista Vico) y posteriormente con el romanticismo. Sin esa orientación romántica se hace difícil pensar en el uso posterior que hacen de ella la antropología.

Pero, además, hay algo paradigmático en la situación histórica y las experiencias específicamente alemanas que originan esa reacción contra la civilización y la Ilustración en nombre de la cultura. El concepto de cultura recibe su orientación a la delimitación y la elaboración de las diferencias de grupo, según la tesis sociohistórica de Elias, de su origen en un pueblo que necesitaba preguntarse con ansiedad en qué consiste su identidad. Esa clase de pregunta (qué es lo alemán) siempre delata una identidad precaria y que se siente bajo presión, en crisis o amenazada, lo que resulta comprensible dadas las circunstancias de la Alemania de la época: dividida, atrasada, sin fronteras seguras.

Por su parte, la civilización parece ser la expresión de pueblos o sociedades conscientes de su superioridad y de su misión civilizadora más allá de sus fronteras (por otra parte bien consolidadas), como era el caso francés. En efecto, si contamos, además de su papel como potencia política y militar, el grado de desarrollo alcanzado en las artes, las ciencias, las letras, etc. y su extraordinaria influencia en todo el continente desde el siglo XVII, resulta bastante comprensible que se identificase la civilización con Francia. En esta identificación está un aspecto decisivo (y paradójico) de la cuestión, porque al hablar de «la civilización» (en singular y con el artículo determinado, como decíamos) se deslizaba la presuposición de que *la civilización es nuestra civilización*, y así los que no son como nosotros, no son civilizados¹³. Esta grave presuposición recoge el viejo matiz jerárquico del término y, desde luego, resulta muy enojosa para quienes no se sienten del todo integrados o quedan excluidos de ese nosotros implícito.

Por eso, bajo la oposición entre civilización y cultura tal y como surge en tales circunstancias, descubrimos un patrón que se repetirá posteriormente en sucesivas oleadas históricas del nacionalismo en Europa y fuera de ella. Berlin habla de la teoría de la «rama doblada», porque la reacción alemana contra la civilización en nombre de la cultura le parece «el modelo original de la reacción

¹² I. Berlin, «La contra-Ilustración», en *Contra la corriente*. México: FCE, 1983, pp. 59-84.

¹³ T. Todorov, *Les morales de l'histoire*. Paris: Grasset, 1991, p. 28.

de muchas sociedades atrasadas, explotadas o tratadas al menos de modo paternalista, que irritadas por la visible inferioridad de su condición, reaccionaron recurriendo a glorias y triunfos reales o imaginarios de su pasado, o a atributos envidiables de su propio carácter nacional o cultural»¹⁴. El carácter modélico reside en que encontramos en la reacción cultural original motivos recurrentes como la defensa de identidades o el deseo de reconocimiento junto con la denuncia del etnocentrismo que se encubre bajo capa del universalismo; cuando no se utiliza éste como coartada de propósitos expansionistas, pues llevar la civilización a otros continentes («la carga del hombre blanco») fue la gran justificación ideológica del colonialismo durante el s. XIX. Todo esto lo encontramos inevitablemente cuando, en las controversias sobre el multiculturalismo o en los discursos sobre nacionalismos y minorías etnoculturales, hablamos de cultura.

II. CONTRA-ILUSTRACION Y CULTURA

Si hemos utilizado la oposición de civilización y cultura, ha sido con la intención de subrayar que esta última no es un concepto filosófica o moralmente neutro; muy al contrario, con dicha oposición se pone de relieve el sesgo contra-ilustrado del concepto de cultura, como decíamos. De hecho, difícilmente cabe entender su sentido sin reparar en la forma en que rompe con las premisas e ideales del pensamiento ilustrado. Más aún, seguramente perderemos de vista el calado y las implicaciones filosóficas del concepto si no reconocemos la peculiar encrucijada de la historia de las ideas en la que aparece. Berlin ha resaltado la importancia de esta encrucijada, pues considera que marca un punto de inflexión, si no de ruptura, con nuestra tradición de pensamiento: «Todo estudioso del s. XVIII ha de notar que hacia su final, las creencias de dos milenios, si no fueron destruidas, al menos fueron desafiadas en escala creciente; y que muchas de ellas quedaron socavadas»¹⁵.

Por supuesto, hay diferentes interpretaciones y formulaciones de esta inflexión o ruptura, como es natural, aunque coincidencias de fondo entre ellas. Pero sería unilateral poner el acento exclusivamente en el aspecto negativo de la ruptura, sin tomar en consideración lo que hay de innovación, de aparición de nuevos temas (o un nuevo énfasis sobre aspectos desatendidos, ya se sabe que la novedad no es cosa fácil de establecer) en nuestra comprensión y valoración de los asuntos humanos. Por ello, hablar simplemente de contra-Ilustración puede dar lugar a malentendidos precisamente por el modo en que subraya ese aspecto negativo, de ir contra, cuando no debemos pasar por alto la decisiva

¹⁴ I. Berlin, «La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo», en *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Península, 1992, p. 230.

¹⁵ I. Berlin, «Prefacio», en H. G. Schenk, *El espíritu de los románticos europeos*. México: FCE, 1983, p. 1983.

contribución de las nuevas cuestiones (o el nuevo énfasis) planteadas por los adversarios de la Ilustración a nuestro horizonte *moderno*. Quizá no sea una enseñanza insignificante que del examen de nuestra acepción de cultura se desprenda la idea de que no deberíamos identificar de forma tan exclusiva, como es usual, modernidad con Ilustración.

Por estas razones, alguien como Isaiah Berlin puede ser imprescindible para abordar esta reacción contra el iluminismo, que constituye el hilo argumental de buena parte de sus ensayos de historia de las ideas; precisamente, la recuperación de temas y autores que forman parte de lo que llama la Contra-Ilustración constituye una de sus aportaciones decisivas a la filosofía moral y política, y de paso un excelente ejemplo del liberalismo que se esfuerza por comprender a sus adversarios. De éstos, algunos liberales (como Humboldt o Mill) recibieron, entre otras cosas, el gusto romántico por la variedad de situaciones. Y, sin duda, el pluralismo constituye el motivo principal de la lectura que hace Berlin de autores como Vico, Hamann o Herder, habitualmente ignorados por las historias de la filosofía, sobre los que ha llamado la atención para mostrar precisamente el impacto decisivo del pluralismo cultural y moral sobre los presupuestos más acendrados de nuestra tradición filosófica y, de esta forma, su contribución a nuestra perspectiva moderna.

Decíamos que el uso del plural y de los posesivos cuando hablamos de cultura era un legado característico (para algunos envenenado) del romanticismo alemán. Efectivamente, hay un cierto consenso en considerar a Johan Gottfried Herder como el autor capital para entender nuestra acepción de cultura, dentro de la reacción contra la Ilustración que se inicia con el movimiento prerromántico del *Sturm und Drang*. Ésa es la opinión de Berlin, que le tiene por «el primer profeta» que «elevó esta autoconciencia cultural (alemana) a la condición de un principio general»¹⁶. Dos razones de peso avalan, a su juicio, la fama de Herder: la primera, ser el padre intelectual del nacionalismo, del historicismo y acuñar la noción de *Volkgeist*; y la segunda, encabezar la reacción contra el clasicismo y el racionalismo, como el adversario más sobresaliente de los *philosophes* franceses y sus seguidores alemanes¹⁷.

Cabe alegar, desde luego, el precedente del filósofo napolitano Giambattista Vico, a pesar de su aislamiento y de la escasa repercusión que tuvo su *Scienza Nuova*. Su obra constituye un semillero de ideas novedosas y transformadoras, si alguien la hubiera leído fuera de su país. Así, la significación que confiere a los mitos, que anticipa la rehabilitación del mito que realiza el romanticismo y tan contraria al espíritu racionalista de las Luces, que los juzgaba «falsedades

¹⁶ I. Berlin, «La decadencia de las ideas utópicas en Occidente», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 54.

¹⁷ I. Berlin, «Herder y la Ilustración», en *Antología de ensayos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1995, p. 185.

manifiestas y ridículas», como decía Fontenelle. Pero esta suficiencia racionalista es ciega a muchas cosas importantes, con una ceguera que impide ver en el pasado otra cosa que una combinación de errores, prejuicios y superstición. Los mitos son formas de articular la experiencia humana, encierran la visión que ciertos hombres tienen del mundo y de sí mismos. Como posteriormente Herder, Vico subraya el carácter expresivo (y autoexpresivo) que tienen las diferentes actividades y manifestaciones humanas: en cada momento histórico los hombres configuran e interpretan su experiencia por medio de palabras, metáforas, símbolos, ritos, canciones, leyendas etc.; la poesía, los monumentos y también las leyes, las instituciones o el culto religioso tienen esa dimensión expresiva o significativa.

Se ha visto en Vico un precedente olvidado de la escuela histórica del s. XIX como de la antropología social y hay razones para ello. Si le interesaba la sucesión histórica era para hacer hincapié en el carácter único de cada etapa, pues cada sociedad humana tiene una visión propia del mundo, que se manifiesta a través de las actividades y creencias de sus miembros, que se transmite a través de su lenguaje y sus otras formas simbólicas. Como después Herder, Vico era especialmente sensible a «la variedad irreductible de la autoexpresión humana», dice Berlin. Si subrayamos lo de irreductible, entenderemos por qué Berlin afirma que bien puede tenerse a Vico por «el padre del concepto moderno de cultura y de lo que podríamos llamar pluralismo cultural»¹⁸. Esto significa que no podemos medir las diferentes culturas por el mismo rasero, sino que debemos realizar el esfuerzo imaginativo de entender el significado que sus miembros daban a lo que hacían, sus creencias y aspiraciones; lo que es incompatible con un veredicto sumario que los reduce a ignorancia, barbarie y superstición. Los poemas homéricos, por poner el ejemplo más caro a Vico, son el producto de una sociedad oligárquica y cruel, cuyos valores heroicos expresa, pero una época más ilustrada no habría podido crearlos. La gran aportación de Vico estaría en haber mostrado que con el cambio histórico siempre se pierde y se gana algo, sin que tengamos una escala intemporal y homogénea con la que medir en términos absoluto el progreso.

Pero sin duda es Herder el más célebre y elocuente defensor de la diversidad cultural e histórica. En el centro de su pensamiento está la intuición de que no es posible (ni tampoco deseable) someter la infinita riqueza y variedad humanas a un modelo ideal o regularla mediante «abstracciones *a priori*». Para Herder cada época, cada pueblo, cada cultura, tiene su propio y exclusivo centro de gravedad (*Schwerpunkt*). O como dirá su contemporáneo Justus Möser, «cada época tiene su propio estilo». Nada más erróneo que pretender como

¹⁸ I. Berlin, «Giambattista Vico y la historia cultural», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 74.

Racine que los espectadores de sus tragedias se emocionaban con las mismas cosas que las clases cultas de Grecia, porque el gusto de París se ajustaba al de Atenas¹⁹. Pero ni la Biblia, ni los poemas homéricos, ni las sagas nórdicas pueden ser juzgados según los criterios del gusto dieciochesco o con arreglo a su proximidad o distancia con respecto a un cánón de belleza intemporal. Eso sería desconocer la condición histórica de esas obras, que son *expresión* de un tiempo, de unas condiciones de vida y de un pueblo, y que no pueden ser comprendidas haciendo abstracción de ese *marco* histórico y cultural; por el contrario, sólo ese marco nos ofrece las pautas y criterios para comprenderlas. De ahí, que antes de emitir un juicio, sea necesario el esfuerzo imaginativo de comprender al otro, de poner en juego la capacidad que Herder denomina *Einfühlen*: «Es preciso penetrar en la época, el lugar, la historia completa (de un pueblo); hay que sentirse uno mismo (*sich einfühlen*) dentro de todo».

Pero esa necesidad de comprensión sólo puede nacer de la percepción de la distancia histórica que nos separa de *otros* hombres, que nos confronta con su alteridad. Herder se rebela contra esa clase de visión profundamente antihistórica que llevaba a Voltaire a declarar que «el hombre, en general, siempre ha sido lo que es hoy». Contra esa afirmación de identidad, Herder pretende hacer valer la variedad de situaciones que la historia, una vez liberada del corsé dogmático impuesto por la filosofía de las Luces, descubre. Porque la pretensión ilustrada, de Turgot a Condorcet, de encerrar la historia humana en un «cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano» tenía mucho de moderno lecho de Procusto. Y de esa pretensión participa, sin duda, la obra histórica de Voltaire, que constituye el blanco por excelencia de las críticas del alemán, como veladamente sugería el título de su *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774). La noción de progreso representa la subordinación del pasado al presente y al porvenir, sitúa las sociedades y épocas en una escala con arreglo a una norma abstracta que aplanaba o abstraía las diferencias y los valores propios de cada tiempo y lugar. Herder, por el contrario, anticipa la opinión de Ranke, fundador de la escuela histórica alemana, de que todas las épocas están igualmente cerca (o lejos) de Dios.

El error capital de la *Aufklärung* consiste en pensar que existe el cartabón con el que medir la felicidad de los pueblos, sin consideración para lo que hay en ellos de singular, característico, diferente. Porque como dice una de las frases más citadas de Herder: «Cada nación tiene en sí su centro de felicidad como cada esfera su centro de gravedad». De ahí su reproche: «El tono filosófico y filantrópico general de nuestra época aspira a extender 'nuestro propio ideal' de virtud y felicidad a todas y cada una de las naciones, por muy separadas de nosotros que

¹⁹ Prefacio de *Iphigénie*, citado por C. Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 44.

se encuentren, tanto en el espacio como en el tiempo»²⁰. Para Herder ésta es una pretensión suficientemente arrogante, que apenas disimula bajo su universalismo una clara conciencia de superioridad (el *siècle de Louis XIV* viene a coronar los progresos del espíritu humano) y una igualmente clara voluntad de asimilación.

No deberíamos perder de vista lo que hay en el fondo de esa pretensión de las Luces y constituye, por así decir, la médula filosófica de su pensamiento histórico. En el comentario de Lessing sobre el *Essai sur les moeurs* de Voltaire encontramos una pista importante cuando distingue dos maneras de ocuparse del hombre: «O se considera a los hombres en particular o en general»²¹. Para Lessing, como para la mayoría de los ilustrados, sólo el hombre en general puede ser el más noble tema de estudio, mientras los hombres considerados en particular no nos revelan más que «locura y maldad». Para Herder, en cambio, es necesario darle la vuelta a esa forma de ver las cosas para ocuparse de los hombres en particular y denunciar la abstracción exangüe del hombre en general.

Pero no nos haremos una idea cabal de esta inversión romántica si meramente la interpretamos como una invitación a tomar a los hombres como son, particulares y diferentes, porque hay algo más: la convicción de que las diferencias y las particularidades son valiosas y deben ser preservadas. Una convicción que expresan bien unas palabras de Walter Scott, cuyas novelas contribuyeron a transmitir esa nueva conciencia histórica de la que nos habla Herder: «Quedémonos como la naturaleza nos hizo: ingleses, irlandeses, escoceses, con algo como la impronta de nuestros varios países en cada uno. No seríamos mejores si nos pareciéramos unos a otros como monedas nuevas»²².

Precisamente, la importancia del concepto de *Volkgeist* reside en que viene a poner de relieve las diferencias entre pueblos o naciones. Es interesante observar que, salvando las connotaciones idealistas que hoy tanto nos chocan, se ciñe bastante bien a nuestra acepción de cultura. Desde luego, en lugar de genio nacional o espíritu del pueblo hoy preferimos hablar de identidad nacional y cultura. El concepto recoge la idea de Montesquieu del «espíritu general» que resulta de los diversos factores que conforman la vida de los pueblos (clima, religión, costumbres, leyes, etc.), pero imprimiéndole un énfasis nuevo y radical: cada pueblo o nación tiene un modo de ser *único e incomparable*²³. Lo interesante aquí no es sólo el gusto romántico por lo singular, sino la forma en que subraya la diversidad o algo más, lo que hoy llamaríamos (tomando prestada, como ya es habitual, la fórmula de Kuhn) inconmensurabilidad cultural.

Mucho se ha hablado del sentido particularista y holista del concepto de *Volkgeist*, que hace referencia efectivamente a una comunidad diferenciada y

²⁰ I. Berlin, «Herder y la Ilustración», p. 256.

²¹ Citado por E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*. México: FCE, 1972, p. 242.

²² Citado por H. G. Schenk, *op. cit.*, p. 40.

²³ A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*. París: Gallimard, 1987, p. 16.

también ofrece la perspectiva de una cierta totalidad. Seguramente sería más apropiado hablar de contextualismo, que sintetiza ambos sentidos, pero sin el carácter meramente privativo del particularismo, y permite comprender mejor el planteamiento herderiano de respetar el valor de cada situación, comprendiéndola en sus propios términos. Cuando se queja de que no debemos extraer una virtud o una obra de su país y de su época para tratar de medirla con el patrón de otra época y de otro país²⁴, no está diciendo más que debemos entenderla y valorarla en su contexto. Y eso es exactamente la cultura, un contexto. Para ser más preciso, un contexto comunitario que resulta de la interconexión de tradiciones, costumbres, creencias, valores y actividades de los miembros de una comunidad y que representa una forma de vida coherente y diferenciada. Como explica Berlin: «La forma de vivir de los hombres, su modo de pensar, de sentir, de hablar entre ellos, las ropas que visten, las canciones que cantan, los dioses que adoran, los alimentos que comen, sus supuestos básicos, las costumbres, los hábitos que les son intrínsecos..., eso es lo que crea las comunidades, cada una de las cuales tiene su propio 'estilo de vida'»²⁵.

Si recapitulamos lo dicho, parece claro que la apasionada defensa que Herder lleva a cabo de la diversidad histórica y cultural supone una polémica no menos apasionada contra las Luces, contra su concepción del progreso y contra el racionalismo universalista que abanderaba. Pero esto implica «una profunda transformación de la concepción del hombre», como sostiene Dumont: «en lugar del individuo abstracto, representante de la especie humana, portador de la razón pero despojado de sus particularidades, el hombre de Herder es lo que es, con todas sus formas de ser, de pensar y actuar, en virtud de su pertenencia a una comunidad cultural concreta»²⁶.

Aún sin necesidad de precisar mejor el significado de la inconmensurabilidad de los diferentes contextos culturales, no cabe duda de sus graves implicaciones. Pues supone abrir el problema de la alteridad, de una diversidad no dominada *a priori* por ninguna afirmación de identidad; pero esto no es posible sin un cambio sustancial en la concepción antropológica predominante hasta entonces. En alguna ocasión ha expresado Merleau-Ponty su sorpresa por el hecho de que el problema del otro, que ha adquirido «una importancia extrema en la filosofía contemporánea», no recibiera expresa atención filosófica antes del s. XIX²⁷. Pero, bien pensado, resulta más revelador que sorprendente. Pues, como dice el filósofo francés, ni Descartes ni Kant ponían en duda que la razón de la que hablaban era la razón de todo el mundo. Porque la tradición filosófica funcio-

24 Citado por E. Cassirer, *op. cit.*, p. 258.

25 I. Berlin, «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la humanidad*, p. 29.

26 L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza, 1987, p. 128.

27 M. Merleau-Ponty, «La philosophie de l'existence», *Dialogue*, V (1966), p. 314.

naba sobre un «fondo de racionalismo incontestado» que presuponía, como también ha dicho Merleau-Ponty, una «robusta naturaleza humana»²⁸.

En estas condiciones, no llegaba a plantearse el problema de la alteridad y la diferencia, no porque se dejara de tener constancia de las diferencias entre individuos y grupos humanos, lo que sería absurdo pensar; sino por la forma en que estas diferencias eran juzgadas y por *el valor* que se les concedía. Podemos poner un ejemplo histórico que muestra hasta qué punto el significado e importancia de las diferencias puede variar según el marco interpretativo: es el caso de los relatos que llegaban a Europa sobre los indios americanos, que representaban la distancia entre el salvaje y el civilizado, pero no propiamente las diferencias culturales; incluso al contrario, en muchos casos venían a ilustrar la visión idealizada del hombre natural, o de lo que sería la naturaleza humana no alterada por la artificialidad y corrupción de la civilización.

De las consecuencias del concepto de cultura podemos hacernos una idea general si tomamos en consideración que pone en valor tales diferencias y que lo hace a expensas de esa robusta concepción normativa de naturaleza humana. Ésa es la tesis del antropólogo Clifford Geertz (que sigue en este punto al historiador de las ideas Arthur O. Lovejoy) cuando afirma que la introducción de la cultura equivale a la demolición de la concepción tradicional del hombre²⁹. Porque surge contra la creencia ilustrada de que la naturaleza humana presenta la misma regularidad y uniformidad que la nueva ciencia había descubierto en la naturaleza en general; contra la suposición de que existe una naturaleza humana común, inalterable, con independencia de las circunstancias de tiempo y lugar. Para esta concepción que ahora se cuestiona, lo que cambia según los tiempos y lugares es meramente convencional y accesorio, arbitrario en la medida en que es variable y particular, pues sólo lo que es «natural, universal y constante» es significativo y realmente humano. De acuerdo con las palabras de Geertz: «La enorme variedad de diferencias que presentan los hombres en cuanto a creencias y valores, costumbres e instituciones, según los tiempos y lugares, no tiene significación alguna para definir su naturaleza»³⁰.

Desde luego, pocos rasgos caracterizan mejor el pensamiento ilustrado que la estrecha asociación o identificación de lo natural con lo racional y, por comparación, la manera en que lo histórico es minusvalorado como un modo de ser defectivo, privado de las notas de universalidad y necesidad. Un contraste que encontramos, por ejemplo, nítidamente trazado en la contraposición ilustrada entre religión natural, ese núcleo de verdades y principios morales que reclama el asentimiento racional de todo hombre, y religión revelada, cuyo carácter histórico muestra bien a las claras su particularidad y socava cualquier pretensión de verdad.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1966, pp. 47-48.

²⁹ C. Geertz, *op. cit.*, p. 43.

³⁰ *Ibid.*, p. 44.

Por eso, la aparición de la cultura representa un cambio de óptica radical, al estilo de esos bruscos cambios perceptivos de *Gestalt* en los que fondo y figura invierten sus papeles: es precisamente la variedad lo que debe atraer nuestra atención, porque las diferencias entre los hombres son realmente significativas. Porque, como indica Geertz, el concepto de cultura introduce la presunción «de que lo que el hombre es puede estar entrelazado con el lugar de donde es y con lo que él cree que es de manera inseparable»³¹. Pero, si esto es así, no sólo introducimos la diversidad en nuestra concepción del hombre, sino que seguramente se hace muy difícil determinar qué es convencional y qué natural, qué es contingente y qué necesario, o separar lo universal de lo particular en el hombre. Naturalmente, si el trabajo antropológico consiste (como otras disciplinas humanas) fundamentalmente en la comunicación con el otro, pero probablemente en las condiciones de más difícil acceso, entonces exige abandonar una visión clara y simple de naturaleza humana por una concepción más complicada, más rica y más confusa del hombre que tenga en cuenta la cultura y la diversidad.

Decíamos al principio que había que situar la acuñación romántica de nuestra acepción de cultura en una encrucijada muy importante de la historia de las ideas. Ahora podemos entender mejor por qué, pues como asegura Berlin: «la historia de las ideas ofrece pocos ejemplos de un cambio tan espectacular de enfoque como el nacimiento de la nueva creencia no tanto en la inevitabilidad como en el valor y la importancia de lo singular y lo único, de la variedad en cuanto tal; y la convicción correspondiente de que hay algo represivo y profundamente poco atractivo en la uniformidad»³². Un cambio espectacular que corresponde al romanticismo, de cuyo núcleo forma parte el convencimiento del valor y la riqueza de la variedad así como el disgusto por la uniformidad, que se percibe como algo que sofoca, mutila o simplemente aburre. Esta forma de ver las cosas ha tenido tanto éxito, se ha asentado de manera tan natural en la conciencia moderna, que nos resulta difícil entender el cambio radical que supuso con respecto a las premisas básicas y centrales de nuestra tradición de pensamiento.

Estamos tan habituados a considerar el pluralismo como un valor que hemos olvidado que no siempre fue así. Por el contrario, choca con esa «especie de culto a la unidad» que constituye uno de los hilos conductores del pensamiento filosófico, de Platón a la Ilustración. Para una concepción monista como la imperante antes del s. XVIII, la pluralidad de puntos de vista o de valores, que hoy nos parece tan saludable, era contemplada como un estado de cosas negativo, un síntoma de imperfección y de incoherencia que denotaba la persistencia de la ignorancia, el error o la incapacidad de los hombres. Porque la verdad (no

³¹ *Ibid.*

³² I. Berlin, «Giambattista Vico y la historia cultural», p. 71.

sólo en sentido cognoscitivo, sino también moral) era una, la misma para todo el mundo y en todas partes, y sólo el error era múltiple y diverso³³.

El pluralismo introduce una perspectiva ciertamente inquietante para esa concepción monista tradicional que reposaba sobre la confianza en que las verdades, los bienes o, como decimos ahora, los valores, los fines verdaderos de los hombres son universales y compatibles entre sí, formando en definitiva un todo coherente y armonioso. La idea de cultura viene a sugerir que las cosas que consideramos valiosas, necesarias o importantes, los fines de la vida humana, las formas en que interpretamos lo que somos y quienes somos, dependen de un contexto y varían ampliamente. Más aún, quiebra la confianza en que todas las buenas respuestas, los ideales y los valores pueden componerse de forma armónica. Con la diversidad, la cultura trae también el conflicto, abre de forma dramática la posibilidad de que los criterios, valores y fines de una forma de vida sean incompatibles con los de otras formas de vida. Una posibilidad que apenas podía entreverse mientras se mantuviera que «todo aquello cuya inteligibilidad, verificabilidad o afirmación real esté limitado a hombres de una edad especial, de una raza especial, de un determinado temperamento, tradición o condición carece de verdad o de valor»³⁴, mientras se considerara que sólo es realmente humano lo general e independiente de las circunstancias particulares, mientras se contara en definitiva con la naturaleza humana como instancia normativa que garantizaba *a priori* la comunicación moral entre los hombres.

Manuel Toscano Méndez es profesor asociado de Filosofía Moral en la Universidad de Málaga. Autor de «¿Democracia de los ciudadanos o democracia de las nacionalidades?», en J. Rubio-Carracedo y J. M. Rosales (eds.), *La democracia de los ciudadanos*. Suplemento 1 de *Contrastes* (1996), pp. 165-194; y de «El pluralismo y la prioridad de la democracia en Michael Walzer», *Sistema*, 137 (1997), pp. 93-108.

Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, E-29071 Málaga.

³³ *Ibid.*

³⁴ A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*. New York, 1960, p. 80, citado por C. Geertz, *op. cit.*, p. 44.