

## Introducción

Si el tema que nos incumbe es el de las relaciones entre culturas, resulta fundamental saber qué entendemos por “cultura”. Por eso, en este trabajo me propongo hacer una reflexión sobre distintas concepciones de la cultura y, en particular, sobre su imbricación con el concepto de reconocimiento. En la primera parte resumiré las posturas de los distintos autores en los textos elegidos: *Cultura: un concepto en crisis* de Carlos Cullen, *La política del reconocimiento* de Charles Taylor y *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad* de Paolo Virno. Además, haré referencia al artículo de Jorge Seibold, *La interculturalidad como desafío. Una mirada filosófica*, tomándolo como una prolongación “práctica” del trabajo de Cullen, ya que ambos coinciden en su valoración de la subjetividad cultural. Es decir, mostraré que la propuesta de Seibold puede leerse como un modo concreto de actualizar la postura defendida por Cullen.

En la segunda parte haré un cruce entre los conceptos manejados por los distintos autores, tomando a cada uno de ellos como el punto de partida para el análisis de los demás. Primero compararé los textos de Taylor y Virno con el de Cullen. Luego leeré a Virno desde Taylor, y por último retomaré, desde Virno, las relaciones explicitadas. Allí introduciré mi hipótesis de trabajo: al incorporar la biología en la reflexión filosófica, el texto de Virno puede ser leído como un refuerzo de las tesis de Cullen y Taylor, que comparten su énfasis en la importancia del reconocimiento de la diferencia. Por eso también consideraré el tratamiento que cada uno de los autores hace de la diferencia como tal.

Por último, reflexionaré sobre qué lugar puede ocupar una filosofía en la transformación de las condiciones que dominan las relaciones entre las distintas culturas. Aunque soy bastante escéptica respecto de la posibilidad de cambio -en particular dado que las decisiones que determinan estas relaciones se rigen, en última instancia, por intereses económicos- considero que todos los textos que elegí tienen algo que aportar a quien busque entender a lo público en tanto dimensión de lo humano. Aún cuando los enfoques multiculturalistas han sido vistos como un intento de integrar a más culturas dentro del capitalismo, éste *ya es* una realidad global y de lo que se trata ahora es de argumentar y movilizarse contra su barbarie. En este sentido, las distinciones realizadas por Cullen, Seibold, Taylor y Virno sobre las formas de interrelacionarse de las subjetividades culturales resultan esclarecedoras a la hora de decidir qué mundo queremos y cómo podemos contribuir a construirlo.

## I

En su ensayo *Cultura: un concepto en crisis*, **Cullen** se propone reflexionar, como el título lo indica, sobre la crisis del concepto de cultura. En su interpretación, ésta se refiere a la posibilidad o no de afirmar una subjetividad cultural y resulta acuciante dada la alternativa histórica que parece anunciarse entre “*un ocaso definitivo de las diferentes culturas*, ante el

avance incontenible de un principio civilizatorio de identidad universal *supracultural*” o bien “*el alborear promisorio de un diálogo de las diferentes culturas*, ante el clamor, también incontenible, del respeto de las diferencias, como único camino para construir una identidad cultural, que tendrá que ser, entonces, *intercultural*”<sup>1</sup>. Cullen comienza por reconstruir cuatro nociones divergentes de cultura que tienen en común que hacen de la cultura “una experiencia secundaria, *derivada*, donde el sentido originario de la experiencia humana es olvidado, ocultado, disfrazado, resistido”.

1. En La época de la imagen del mundo (1938), Heidegger denuncia que la Modernidad pretende limitar el sentido a todo lo que el hombre “hace”, impidiendo de esta forma comprender lo que el él “acontece”: el ser-ahí. Como “voluntad de poder” la cultura entonces se afirma a expensas de la historia del ser como un *olvido* de la diferencia ontológica y por ende de la trascendencia, en la que consiste lo original de la experiencia humana como existencia. En otras palabras, no toda acción humana es cultura -entendida esta como un sistema de fines (valores) y medios (bienes) y como política cultural, es decir, ónticamente- y el “cuidado” de la cultura no es el más elevado como lo pretende la edad moderna. En cambio, el Dasein es pastor del Ser y desde éste trasciende toda determinación cultural-óntica. Como Cullen señala “está bien acentuar la disponibilidad ante el ser, frente a los manipuladores de los fines y los medios”, pero, paradójicamente, “el ‘*más allá de toda cultura*’ puede ser el ‘privilegio’ de una cultura determinada”<sup>2</sup>.

2. Hacia el final de El pensamiento salvaje (1962) Lévi-Strauss escribe: “se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está por entero refugiado en uno solo de los modos históricos y geográficos de su ser, siendo que la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes” y propone “reintegrar a la cultura en la naturaleza, y, finalmente a la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas”. Según Cullen, con este cuestionamiento de todo “culturalismo”, Lévi-Strauss desemboca en una idea de cultura *más acá de toda cultura*, que la descentra en un sentido totalmente opuesto al de Heidegger: en lugar de caracterizarse por su *historicidad*, lo propio del concepto de cultura es su *naturalidad* y su *sistematicidad estructural*, que implica la disolución de todo sujeto. Por ende, el racionalismo occidental que pretende encerrar el sentido de la experiencia humana en la posesión de un cogito radicalmente distinto a la naturaleza *oculta* que el espíritu sea “cosa”, lo cual se revela a partir de la diferencia entre lo inteligible (pensamiento racional) y lo sensible (pensamiento salvaje).

3. En El malestar de la cultura Freud define a la cultura como “todo el poder que el hombre ha adquirido para dominar las fuerzas de la naturaleza y apoderarse de sus bienes para satisfacción de las necesidades humanas; por otra parte, todas las instituciones que son necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí, particularmente la repartición de los bienes alcanzables”. En esto consiste la elevación sobre la animalidad, pues la cultura reprime para transformar la agresión hacia fuera o destrucción en agresión hacia dentro o culpa, y así pone la tendencia a la muerte o *thánatos* al servicio de la vida. Hay entonces una *ambigüedad conflictiva* esencial de la noción de cultura que torna sospechosa la ilusión de

---

<sup>1</sup> Más adelante Cullen replantea el problema mediante dos preguntas: “¿Puede aceptarse la imposición a todos los pueblos de determinados valores y bienes como si fueran los propios del hombre, al margen del ‘estilo’ propio de cada cultura? ¿Puede tener eficacia, por otro lado, la defensa de la diferencia cultural ante una real organización universal de la economía, de la ciencia, de la información?”

<sup>2</sup> Yo agregaría que, como señaló Aristóteles, el ocio es condición de posibilidad de la filosofía, entonces una sociedad de pensadores esenciales y poetas no puede darse en cualquier lugar y no es casual que Heidegger la haya propugnado desde la cabaña en la Selva Negra que le financió la Universidad de Marburgo.

una visión optimista del desarrollo cultural. La historia de la cultura coincide con la historia del *disfraz* del instinto de muerte: la cultura crea una ilusión de subjetividad que en realidad disfraza un difícil equilibrio en que la presencia de lo otro define lo humano.

4. Las definiciones de cultura habitualmente manejadas en las ciencias sociales<sup>3</sup> muestran a ésta como la *identidad observable* empíricamente de un grupo social, que posibilita y explica su comportamiento. Es decir que son parte de una concepción “objetiva”, que, junto con una aparente neutralización axiológica, tiende a disolver la irreductibilidad de los sujetos culturales en el sistema de normas. Al respecto comenta Cullen: “¿Qué pasa cuando la objetividad social no es la experiencia de un sujeto cultural determinado, sino la expansión de otro, con suficiente poder como para determinar el tipo de normas de comportamiento? O los diferentes pueblos aceptan comprender su identidad desde el sistema normativo que se impone objetivamente, o desaparecen como posibilidad de identidad cultural”. Y aquí la historia de la cultura es medida por la de la ciencia: la insistencia en la afirmación de una pretendida subjetividad cultural (distinta de la científica) coincide con la *resistencia* a entrar en la era de la revolución supraindustrial.

De estas cuatro nociones se desprende que “la historia del ser, la estructura del espíritu-cosa, la realización del deseo, el desarrollo de la ciencia y de la técnica, todo parece mostrar la cuestionabilidad de una subjetividad cultural”. Pero, según Cullen, que la subjetividad esté en crisis no significa necesariamente que debemos dejar de pensar en términos de “sujetos” sino que lo que debe abandonarse es el modo *yoico* de afirmar la subjetividad cultural. Y esto a favor del modelo al que corresponde fenomenológicamente la afirmación del “*nosotros* de cada pueblo, que desde una experiencia sapiencial originaria (ético-religiosa) se afirma como *identidad plural*”.

Entonces “no se trata de oponer a la identidad antropocéntrica, etnocéntrica, narcisista, débil, la *diferencia* que descentra al hombre, a la cultura, al ego y a la ciencia misma”, sino de contraponer al modo de comprender la identidad habitual en Occidente uno que respete la diferencia como tal, es decir, la diferencia no reducible al cogito, sea como *ser*, como *sintaxis*, como *deseo*, como *poder*. “En el fondo, declarar el fin de la subjetividad, es ciertamente renunciar a sus exageraciones, pero -precisamente- para afirmar sus derechos: ser quienes deciden, incluso, cuál es la diferencia!” y, agrega Cullen más adelante, “parece harto sospechoso, cuando hay ya pueblos enteros que reclaman comida y educación, libertad y posibilidad de consumo, ocurre que esta subjetividad es ‘desmedida’, ‘soberbia’, ‘narcisista’ u ‘omnipotente’”. Esto equivale a caer en el viejo cuento de someter a los pueblos a comprenderse desde historias, estructuras, conflictos o sistemas que no son los suyos, desde una aparente neutralidad axiológica.

Por el contrario, según Cullen, se trata de respetar las diferencias de los pueblos e intentar un diálogo en el único horizonte legítimo de una universalidad humana plena: el ético, porque el *nosotros* es una identidad que se construye *en* la diferencia y no *de* la diferencia. Así, la cultura comienza por un arraigo afectivo y conativo del *nosotros* en la tierra, la cual, en tanto horizonte simbólico, le permite comprender su identidad ético-religiosa. Es decir que comienza en los pueblos como comunidades históricas que comprenden su identidad desde el núcleo vital que se les manifiesta en su experiencia de la tierra como casa y patria. Y entonces la historia se lee desde otra óptica: no se trata de las *configuraciones de la*

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, la de Malinowski: “La cultura es el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres”.

*conciencia*, que progresivamente se libera de la alteridad objetiva de la naturaleza para poner su racionalidad y construir la cultura como el reino de su libertad (Hegel), sino de “*un diálogo histórico de los ethos culturales de los pueblos* (configuraciones de la conciencia sapiencial de la humanidad), que progresivamente apuestan a una interpretación de la alteridad simbólica de la tierra, para poder fundarse desde el sentido dado y construir así la cultura como el reino de la justicia”. Entonces, se debe defender la identidad cultural de los pueblos como “la única forma de poder pensar una civilización universal, es decir, verdaderamente humana sin más”.

Ahora bien, según **Seibold**, “los presurosos cambios que se están produciendo en el Mundo por las nuevas corrientes migratorias, los desplazamientos forzados de poblaciones, el fenómeno de la globalización de la información y de la economía, que ya no conocen fronteras, como así también los relativamente recientes mega acuerdos políticos que configuran en diversas partes del Mundo nuevos bloques de Naciones asociadas con acordadas finalidades políticas, sociales y económicas, son algunos de los factores que plantean nuevos retos y desafíos para el encuentro y convivencia de diferentes culturas que constituyen la trama más fundamental e inmediata de la existencia humana sobre la Tierra”. Es decir que la democracia ya no se reduce a lo meramente local y nacional, sino que también debe darse a nivel regional y mundial. Para ello hay que avanzar en el acercamiento de los pueblos para que se produzcan intercambios en el respeto de las propias identidades y “en un sensible progreso hacia una mejor Justicia y distribución de la Riqueza, que salve las graves desigualdades y exclusiones presentes”<sup>4</sup>. Vemos aquí la coincidencia con el diagnóstico de la globalización hecho por Cullen y la propuesta de generar contactos interculturales, siempre apuntando a “la Justicia”.

De acuerdo a una concepción *dialéctica* e *interactiva* -que se opone a una comprensión *esencialista* de la cultura en tanto esencia fija e intemporal- Seibold define la cultura como el modo como un pueblo se expresa en las totalidad de sus dimensiones humanas, manifestación esencialmente *histórica* y *cambiante* según la creatividad de ese mismo pueblo y de las interacciones que mantenga con otros pueblos o con individuos de otras culturas. Señala también que la antropología ha probado suficientemente que los seres humanos desde su más remota antigüedad muestran una tendencia gregaria que los impulsa a agruparse en diversos conglomerados humanos donde generan culturas propias que reflejan sus propios modos de existir en sus contextos inmediatos. Y este es precisamente el fenómeno que Cullen propone tomar como punto de partida. La multiculturalidad se conforma entonces a partir de las *diferencias culturales* que existen entre los grupos humanos.

Ahora bien, Seibold recuerda que, según Hegel, se alcanza una más plena *identidad* cuando *uno* recibe como suyo el bien del *otro*, de la *alteridad*. Pero esa alteridad no debe ser *alienante* y *dominadora*, porque en este caso la identidad primera dejaría de ser lo que era. Aquí no habría *enriquecimiento*, sino *sumisión* y *pérdida de si*. Señala que esta actitud impositiva de la diferencia frente a las simples identidades está en la base de todos los *totalitarismos*, y esto es lo que Cullen observa que hacen los modelos yoicos de la cultura, aunque implícitamente. Por el contrario la actitud autosuficiente de la identidad primera y

---

<sup>4</sup> Seibold señala que, paradójicamente, la existencia de un “mercado global”, del que goza una minoría, ha posibilitado que la gran mayoría de los pueblos no pierda tan abruptamente sus valores identitarios, ya que les ha imposibilitado incorporarse sin más al sistema. Pero esto no significa que se deba “canonizar este modo capitalista y neoliberal de producir y organizar la distribución de la riqueza ya que es esencialmente injusto” y “las carencias en el orden del ‘tener’ que afectan intrínsecamente al mismo orden del ‘ser’”. Por eso, una mejor distribución de la riqueza beneficiaría por igual a todos los pueblos.

agresiva con cualquier diferencia está en la base de todos los *fundamentalismos*. Seibold también aclara que en el uso común cuando se habla de “multiculturalismo” se privilegia la *diferencia racial* como la decisiva, pero que “el fenómeno multicultural tiene que ver también con cuestiones de clases sociales, relaciones económicas, de género, con cuestiones lingüísticas, políticas, culturales, religiosas, etc.”, y distingue tres interpretaciones:

1. El *multiculturalismo etnocentrista* o *monoculturalismo* sostiene la existencia de una variedad grande de culturas, pero hace de una de ellas la hegemónica como la única referente a la que todas las restantes deben subordinarse. Para lograr sus propósitos suele deslizar en los medios de comunicación social una sutil separación entre “nosotros” y “ellos”, donde “ellos” son los no blancos o los pobres cargados de resentimientos, que si no son asimilados, son rechazados porque podrían quebrar el *status quo* ciudadano.

2. El *multiculturalismo liberal* reconoce la existencia del “otro” y además su derecho a “ser otro”, pero, como es una posición *principista* inspirada en la declaración de los Derechos Humanos, corre el peligro de ser fuertemente *encubridor*, al estar afectado de un “daltonismo” que no le permite ver las tremendas desigualdades con que en la realidad se configuran los colectivos sociales. Entonces, del mismo modo que la posición monoculturalista, termina por canonizar la hegemonía del mundo blanco y neocolonialista, actualizado en esta época de globalización por la ideología economicista neoliberal. En esta interpretación podríamos incluir a los modelos que Cullen critica.

3. El *multiculturalismo intercultural* -o, más llanamente, la *interculturalidad*- pone el acento en la importancia la vinculación entre las diferentes culturas, sin pretender ningún efecto *asimilador* como el del monoculturalismo, ni un *igualitarismo* ilustrado como el del multiculturalismo liberal: “expresa más bien una actitud incondicional de diálogo en la diferencia conscientemente asumida de ambos dialogantes”. Sin duda, Cullen se inscribiría en esta postura. Ahora bien, las cinco condiciones para haya una auténtica “comunicación intercultural” son: que los grupos culturales interactuantes sean bien *diferenciados*; que el intercambio de información producido entre los grupos sea de algún modo *comprensible*; que se dé entre los grupos un *reconocimiento recíproco* de la diversidad que los constituye; que cada grupo *acepte* al otro como tal, y, por último, que ninguno monopolice los medios de comunicación. Pero ha de distinguirse a la interculturalidad *crítica* de la *débil* o *funcional*, según explice o no el contexto del diálogo, y quiera ir o no a fondo en las cuestiones tratadas. En este sentido fuerte, el diálogo intercultural no puede desvincularse del político, es decir que no es un asunto privado que pueda dejarse a la buena voluntad de los particulares.

Seibold propone concretamente ocho Principios (a semejanza del proyecto ambiental del *Movimiento Ecología Profunda*) “como un posible material a ser discutido y dialogado en diversos foros por todos aquellos que se hallen interesados en esta problemática”<sup>5</sup>. Dice

---

<sup>5</sup> Estos Principios son: 1. *el del valor intrínseco de las culturas*: el bienestar y florecimiento de las culturas tiene un valor en sí mismo, de lo cual deriva el derecho básico de toda cultura a ser, a florecer y a evolucionar; 2. *el de la diversidad cultural*: la riqueza y variedad de las formas culturales a través de las cuales se expresa la vida humana tienen también un valor en sí mismo, en tanto contribuyen al acrecentamiento y desarrollo de tales culturas; 3. *el de evolución cultural*: las formas culturales de la vida humana evolucionan de acuerdo a múltiples acontecimientos interactivos de diversa naturaleza. Esta evolución en ningún caso debería producir una merma o un retroceso de los logros alcanzados en materia de derechos humanos, sociales, económicos, políticos y culturales; 4. *el del peligro de extinción cultural*: las asimetrías de poder que rigen en el mundo tienen, como uno de sus efectos, la reducción de la riqueza cultural de los pueblos y hasta amenazan con eliminarla; 5. *el de espacios geoculturales emergentes*: la formación de espacios geoculturales emergentes, donde varias naciones confluyan para prestarse ayuda, evitar su aislamiento y eventual disolución, debe ser estimulada. Esto supone

también que de hecho “se está dando en diversos ámbitos internacionales, regionales y locales una documentación muy sugerente sobre la diversidad cultural y las industrias culturales y su importancia para el futuro desarrollo de los pueblos en un mundo cada vez más globalizado” y proporciona varios ejemplos. Y más adelante agrega que “la misma actitud Intercultural será también un *desafío* para todos aquellos que quieran hacerla suya, ya que su compromiso para con ella deberá ser no solo teórico, sino también práctico y mostrable en la experiencia de cada día”.

En la primera parte de *La política del reconocimiento*, **Taylor** plantea que la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a la tesis de que la identidad es moldeada en parte por aquel. Así, el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede ser una forma de dominación que aprisione a alguien en un modo de ser deformado y por ello “el reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital”. Según Taylor, hubo dos cambios históricos que hicieron inevitable la moderna preocupación por la identidad y el reconocimiento. El primero fue el desplome de las jerarquías sociales del antiguo régimen. Junto con ellas, cayó en desuso el antiguo concepto de *honor* que estaba intrínsecamente ligado con la desigualdad, porque, para que algunos lo tuvieran, era necesario que no todos lo tuvieran. Contra el concepto de honor surgió el concepto moderno de *dignidad* que se emplea en un sentido universalista e igualitario en el marco de la cultura democrática, pues su premisa subyacente es que todos la comparten. El otro cambio que intensificó la necesidad de reconocimiento fue el surgimiento del concepto de una identidad *individualizada*, estrechamente ligado al de la *autenticidad*. Según este “desplazamiento del acento moral”, el estar en contacto con los propios sentimientos adoptó una significación moral independiente y decisiva para alcanzar la condición plena de lo humano. Y esto no solamente en el caso de los individuos sino también en el de los pueblos que transmiten su propia cultura entre otros pueblos<sup>6</sup>.

Sin embargo, si queremos comprender la íntima relación que hay entre la identidad y el reconocimiento, ha de tomarse en consideración un *rasgo decisivo* de la vida humana que se volvió casi invisible por la tendencia monológica propia de la filosofía moderna: su carácter fundamentalmente *dialogico*. Esto implica que nos transformamos en agentes humanos plenos capaces de definir nuestra identidad por la interacción con lo que Mead llamó los “otros significantes”, que nos hace entrar en contacto con los lenguajes. Además, no se trata simplemente de que aprendamos los lenguajes en diálogo y que luego sigamos usándolos para nuestros fines, sino que siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas. Es decir que el carácter dialógico no se limita a ser una hecho sobre la *génesis* de la mente humana,

---

un rechazo a toda forma de imperialismo o fundamentalismo, que no respete los derechos básicos de otras culturas y nacionalidades; 6. *el de políticas interculturales*: se ha de promover la puesta en práctica de políticas que fomenten la interculturalidad a nivel local, nacional, regional y global; 7. *el de comunicabilidad intercultural*: las políticas de interculturalidad han de estar embebidas de una clara vocación de comunicabilidad cultural, que facilite el acercamiento y mutuo enriquecimiento de las culturas y desaliente tanto la imposición como la exclusión de bienes y valores; 8. *el de puesta en práctica intercultural*: estas políticas de interculturalidad deben promover el desarrollo de proyectos concretos de aplicación práctica y que puedan verse concretados en las más diversas situaciones de la vida cotidiana.

<sup>6</sup> Taylor identifica como los principales articuladores de dicho cambio a Rousseau, quien consideró que la salvación moral depende de la recuperación del *sentimiento de la existencia*, y a Herder, quien planteó la idea de que cada persona tiene su propia *medida*, como el modo propio al que ha sido llamado a vivir su vida. Así, ser fiel a mí misma significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo descubrir. Al articularla, estaré realizando una potencialidad que es mi propiedad definitiva.

como lo pretende el ideal monológico<sup>7</sup>. Taylor también destaca que la importancia del reconocimiento es hoy universalmente reconocida. En un plano íntimo, apreciamos hasta qué punto nuestra identidad es vulnerable al reconocimiento que le otorgan, o no, los seres queridos o apreciados. Y en el plano social, la interpretación de que la identidad se construye en el diálogo abierto, en lugar de estar dada *a priori* por unas categorías sociales predefinidas, explica que la llamada “política del reconocimiento igualitario” ocupe un lugar central.

Entonces en la segunda parte el autor se concentra en los dos significados que ha llegado a tener dicha política. Por un lado, con el paso del honor a la dignidad, sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de *todos* los ciudadanos, cuyo contenido fue la igualación de los derechos. Más allá de que se la interprete como una mera igualación de los derechos civiles, o de que se la considere extendida al ámbito socioeconómico, “toda postura, por reaccionaria que sea, se defiende hoy enarbolando la bandera de este principio”. Por otro lado, el desarrollo del concepto moderno de identidad hizo surgir la política de la diferencia, que también tiene una base universalista pues propugna que *cada quien* debe ser reconocido con su identidad única. Pero la idea es que es la condición de ser distinto la que ha sido pasada por alto y asimilada por una identidad dominante, asimilación que atenta contra el ideal de autenticidad. Así, aún cuando una política brota de la otra por la redefinición de sus términos claves, la política de la dignidad igualitaria le reprocha a la de la diferencia que viola el principio de no discriminación. Por su parte, la política de la diferencia le reprocha a la política de la dignidad igualitaria el hecho de que niega la identidad al homogeneizar las identidades en un molde que no es el propio de esas identidades, lo cual la hace inhumana en la medida en que suprime las identidades. Más aún, existe la queja de que la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica a pesar de su pretendida neutralidad y que, por ende, resulta discriminatoria bajo la sutil forma de un particularismo disfrazado de universalidad.

En la tercera parte Taylor retoma el pensamiento de Rousseau. Según este, la depravada condición de la humanidad de su tiempo se caracterizaba por la paradójica combinación del hecho de que todos somos desiguales en poder y que sin embargo todos dependemos de los demás: no solamente el esclavo del amo, sino también a la inversa, porque la falta de unidad de propósito hace que resulte enajenante tratar de ganar el favor del otro, cuyas metas no coinciden con las mías. En cambio, en una sociedad justa el reconocimiento público es una fuerza positiva, dada la equilibrada reciprocidad de su base, la cual, junto con la unidad de voluntad que ella posibilita, compatibiliza la preocupación por la estima ajena y la libertad, porque todos los virtuosos serán estimados por igual y por las mismas razones<sup>8</sup>. Sin embargo, señala Taylor, esta solución rousseauiana tiene una “falla fatal”: la igualdad de la estima requiere una densa unidad de propósito para que no surjan formas bilaterales de dependencia, y esta “voluntad general” parece incompatible con cualquier diferenciación; de hecho, “ha sido la fórmula para las formas más terribles de tiranía homogeneizante, comenzando con los jacobinos para terminar con los regímenes totalitarios de nuestro siglo”.

---

<sup>7</sup> Taylor pone el ejemplo de los padres, con quienes la conversación continúa en nuestro interior cuando ya no están, y señala que incluso la vida del ermitaño aspira a un tipo de dialogicidad, que es el diálogo con Dios.

<sup>8</sup> Esta crítica peculiar del orgullo, que, lejos de conducir a la mortificación solitaria, desemboca en la política de la dignidad igualitaria, fue retomada por Hegel en su célebre dialéctica del amo y el esclavo. Allí considera que toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia y esto no es señal de falta de virtud. Pero el concepto ordinario de honor jerárquico no puede satisfacer esa necesidad, pues los que no logran triunfar quedan sin reconocimiento y aún los que ganan quedan frustrados, al obtener el reconocimiento de los perdedores, porque estos últimos no son sujetos libres. Así, la solución consiste en un régimen de reconocimiento recíproco entre iguales, en que “el ‘yo’ es ‘nosotros’ y ‘nosotros’ el ‘yo’”.

La cuarta parte está destinada a mostrar que la acusación de homogeneización que se le hace a la política de la dignidad igualitaria (que se basa en el reconocimiento de las capacidades universales y que no supone ni una ausencia de roles diferenciados ni una voluntad común) no está bien fundada, a través del análisis del caso de Canadá. La Carta Canadiense adoptada en 1982 garantiza un conjunto de derechos individuales y un trato igualitario. Lo que se planteó como problema en esta ocasión fue que la cláusula de la meta colectiva del sector franco-canadiense en Québec pudiera ser impuesta sobre los derechos individuales. Esta fue la preocupación de la perspectiva liberal neokantiana dominante en el mundo angloamericano, según la cual los derechos individuales siempre ocupan el primer lugar y, junto con las previsiones no discriminatorias, deben preceder a las metas colectivas<sup>9</sup>. Ahora bien, una sociedad con metas colectivas como la de Québec evidentemente viola este modelo, pues es axiomático para su gobierno que la *supervivencia* y el *florecimiento* de la cultura francesa constituye un bien. Como escribe Taylor “donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, esta es la razón por la que debe ser asunto de política pública”. Pero esta concepción no deja de ser liberal, sino que se distingue como tal por el modo en el que trata a las minorías y, ante todo, por los derechos fundamentales que asigna a todos sus miembros. Taylor aprueba este “otro modelo de liberalismo” distinto del procesal, que está dispuesto a “sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme contra la importancia de la supervivencia cultural”. En su opinión, una sociedad puede organizarse en torno de una definición de la vida buena sin que esto se considere una actitud despreciativa hacia quienes no comparten en lo personal esa definición.

En la quinta parte Taylor examina críticamente la afirmación que se hace, en nombre del liberalismo procesal, de que este puede ofrecer un terreno neutral en el que podrían unirse y coexistir personas de todas las culturas, siempre y cuando se releguen las diferencias contenciosas al ámbito privado. Taylor da el ejemplo del Islam, como una cultura en la que no es ni siquiera posible hablar de la separación entre política y religión y que por lo tanto es incompatible con el liberalismo, lo cual muestra que este último no debe atribuirse una completa neutralidad cultural. Tanto la variable rígida como la tolerante tienen que establecer un límite: “habrá variaciones cuando se trate de aplicar la cédula de derechos, mas no cuando se trate de la incitación al asesinato”. No obstante, en tanto las sociedades se tornan cada vez más porosas y multiculturales, se plantea la exigencia de reconocimiento en la forma de *valoración* (y no sólo de permiso para sobrevivir), y esto incluso de sociedades que ponen en entredicho las propias fronteras filosóficas. Taylor retoma aquí la argumentación de la primera parte y menciona a Fanon como uno de los autores más importantes en la explicitación de la demanda, como portavoz de los grupos que buscan cambiar la imagen despectiva que tienen de sí mismos que les ha sido impuesta por un falso reconocimiento.

Por último, Taylor explica que la hipótesis inicial que permite la aproximación al estudio de cualquier otra cultura es que “todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos” y “se necesitaría una arrogancia suprema (o alguna deficiencia moral análoga) para descartar *a priori* esta posibilidad”. Ahora bien, su validez tendrá que ser demostrada concretamente en el estudio. Lo que tiene que ocurrir es una “fusión de horizontes”, según la expresión de Gadamer. Esta actúa mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de

---

<sup>9</sup> Según Dworkin, uno de sus mayores representantes, una sociedad liberal es aquella que no adopta ninguna opinión “sustantiva” sobre los fines de la vida, sino que se une en torno de un compromiso “procesal” de tratar a las personas con igual respeto. La adopción de una opinión sustantiva por parte del Estado implicaría una violación de su norma procesal pues, dada la diversidad de las sociedades contemporáneas, siempre habría una minoría disidente que no resultaría tratada con igual respeto que la mayoría.

comparación, que permitan expresar las diferencias, ya que por medio suyo “aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña (...) Si hemos logrado formular un juicio, ello se deberá en parte a la transformación de nuestras normas”. Es decir que se ha logrado un auténtico juicio de valor igualitario, aunque este sea desfavorable. Porque tiene sentido exigir la presuposición de valor, pero carece de exigir como cuestión de derecho que se formule el juicio de que el valor de otra cultura es igual o mayor al de las demás. Un juicio favorable pero prematuro sería no sólo condescendiente sino también homogeneizante, pues implica elogiar al otro porque se ha vuelto como nosotros, porque lo hemos encasillado en nuestras propias categorías. Ante todo, lo que la suposición de valor exige es que se admita que aún hoy se está “muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse”.

Me gustaría ahora considerar brevemente algunas críticas que se le hacen comúnmente a Taylor<sup>10</sup>. Una de ellas es que sostiene una concepción esencialista de la cultura, al pensarla como una identidad cultural cerrada que busca sobrevivir, sin tener en cuenta su dimensión histórica, lo que imposibilitaría que se de algo así como una fusión de horizontes. Esta crítica se relaciona con aquella según la cual en la visión de Taylor el otro me constituye dentro de mi cultura. Sin embargo, esto no parece compatible con el carácter dialógico de la vida humana que Taylor resalta, ya que este implicaría una apertura inherente a la identidad cultural. Aunque es cierto que la cultura que busca sobrevivir es una *construcción* de la cultura “originaria” como cultura de resistencia (por ejemplo, en el caso de la cultura francófona canadiense, *no* se trata de recuperar la cultura de los conquistadores franceses), esto no implica que permanezca así para siempre, sino que puede fusionarse con otras culturas. También se le achaca que considera al multiculturalismo como una política para el futuro, como una suerte de utopía. Personalmente, creo que eso es una posición bastante realista respecto de la forma en que se dan las relaciones interculturales actualmente, que está muy impregnada de prejuicios, o sea de juicios de valor no igualitarios o inauténticos. Y no parece que lo que propone Taylor sea una utopía, inalcanzable como tal, sino que en principio, podrían fusionarse los horizontes de las distintas culturas. Por último, otra crítica que se le hace a Taylor es que su comunitarismo no lograría evitar aquello que él mismo ve como una falla en Rousseau, es decir, la imposición de una “voluntad general” sobre las voluntades individuales. Sin embargo, el hecho de que una política pública busque en común ciertos bienes que no pueden ser dejados en manos privadas es la condición de posibilidad del desarrollo de ciertas diferencias que de otra manera resultarían aplastadas u olvidadas. Claro que, por ejemplo en el caso de Québec, los no francófonos quedan en minoría, pero se garantizan sus derechos fundamentales dentro del marco democrático en el que la voz de la mayoría cuenta como la de todos y el Estado no es un Estado ausente sino activo. Además, en todo caso esta situación es mejor que la del liberalismo procesal que desconfía de las metas colectivas, ya que este sí sigue una “voluntad general” pero enmascarada hipócritamente detrás de una supuesta neutralidad, voluntad general que además es con frecuencia la de unos pocos.

Respecto de **Virno**, en su artículo titulado *Neuronas espejo, negación lingüística, reconocimiento recíproco* se detiene en tres hipótesis concatenadas y en sus corolarios:

---

<sup>10</sup> Recojo lo comentado en las clases de la Profesora Bonilla (U.B.A., Problemas Especiales de Ética, primer cuatrimestre 2007).

1. La relación de un animal humano con sus semejantes está asegurada por una intersubjetividad originaria, que precede la constitución misma de la mente individual. O sea que el “nosotros” está presente aún antes de que se pueda hablar de un “yo” autoconsciente, en un ámbito *sub-personal*. Esta tesis, defendida, entre otros, por los psicólogos Vgotskij y Winnicott ha sido reformulada “de un modo particularmente incisivo” por Gallese, uno de los descubridores de las neuronas espejo, ya que la funda en un dispositivo cerebral. Así, para conocer las intenciones de otro ser humano “no tenemos necesidad del lenguaje verbal ni, menos aún, de una barroca atribución de intenciones a la mente de los otros. Basta y sobra la activación de un grupo de neuronas situadas en la parte ventral del lóbulo frontal inferior”. La llamada por Gallese “simulación encarnada” implica que cuando observamos a alguien realizando determinada acción, en nuestro cerebro son dispuestas a descargar las mismas neuronas que descargarían si fuésemos nosotros mismos los que cumpliéramos aquella acción. Lo importante es que este umbral indiferenciado no es solamente un episodio ontogenético que dejamos atrás, sino la condición permanente de la interacción social.

2. El lenguaje verbal no es en absoluto una “caja de resonancia” de esta socialidad preliminar, es decir, no prolonga linealmente la empatía neurofisiológica que compartimos con otras especies, sino que, por el contrario, provoca una laceración en aquel originario co-sentir automático e irreflexivo, dado que es el único código comunicativo capaz de *negar* todo contenido semántico. El rasgo distintivo de la negación consiste en volver a proponer con un signo algebraico invertido el mismo contenido semántico, es decir que la cosa o el hecho son *conservados* como significados en el momento mismo en que son *suprimidos*. Por eso, “animal lingüístico es solamente aquel capaz de *no* reconocer a su semejante”, pero no es que la negación impida cierta activación de las neuronas espejo, sino que hace reversible su significado.

3. El lenguaje hace de antídoto contra el veneno que él mismo inocular en la innata socialidad de la mente, ya que implica la posibilidad de negar la negación primera. De esta *negación de la negación* surge la esfera pública, que por ende es el resultado inestable de una herida y una sutura y difiere de la empatía original prelingüística porque “el riesgo de no-reconocimiento es introyectado de una vez por todas en la interacción social”. Los casos extremos, como la antropofagia y Auschwitz, sólo son un testimonio virulento de lo que se manifiesta por lo general en formas más sutiles en la comunicación cotidiana. Lo que Virno resalta es que sería erróneo creer que el discurso persuasivo es una prolongación “cultural” de la empatía “natural”, ya que este es más bien la respuesta al desgarramiento de la empatía neurofisiológica por la negación lingüística, que abre el paso a una socialidad compleja, llena de pactos, reglas, promesas, proyectos colectivos. El espacio público y la intersubjetividad sub-personal son los dos modos en que se manifiesta “la innata socialidad de la mente *antes* y *después* de la experiencia de la negación lingüística. Virno utiliza el concepto de “katechon” para definir la negación de la negación. El término, presente en la segunda epístola de Pablo, significa “fuerza que contiene”, es decir, que aplaza sin descanso el Apocalipsis para el teólogo, la descomposición del orden social para el pensador político medieval o moderno. Pero, en el caso del lenguaje verbal que contiene en la esfera pública la catástrofe del no-reconocimiento, el antídoto coincide con el veneno. La negatividad del lenguaje, entonces, destruye el fundamento de toda teoría política anti-capitalista y anti-estatal que reivindique un presupuesto positivo, que adhiera a la ilusión del hombre “bondadoso por naturaleza”. En cambio, la tarea eminente de toda acción política anti-sistema es experimentar nuevos y más eficaces modos de negar la negación para encarnar un katechon.

Respecto de la relevancia de lo biológico, para Virno “es obvio que la dimensión político-cultural, distinguida por una variabilidad intrínseca, tiene un peso preponderante en la existencia concreta de cualquier ser humano: lo que cuenta, sin embargo, es enfocar la base biológica de esta dimensión y de su variabilidad”. En *El llamado “mal” y la crítica del estado* aclara que sería ridículo creer que un modelo de sociedad justa es deducible de ciertas constancias bio-antropológicas pues todo programa político se enraíza en contexto histórico-social sin precedentes. Sin embargo, la acción colectiva es realmente contingente precisamente porque se hace cargo de modo impredecible y cambiante de lo que no es contingente, que es la constante bio-antropológica. La peligrosidad del animal humano es coextensiva a su capacidad de realizar acciones innovadoras, de modificar hábitos consolidados: “tanto la ‘virtud’ como el ‘mal’ presuponen un déficit de orientación instintiva” o, en términos de Aristóteles, la contingencia que caracteriza al animal que posee lenguaje. Virno rescata de esta coextensividad entre peligro y reparo el hecho de que permite poner en duda que el aparente reparo ofrecido por la soberanía estatal “constituye, en ciertos casos, la más intensa manifestación del peligro (agresividad hacia los semejantes)” y sugiere un criterio para decidir si las instituciones protegen realmente. Este criterio es que se sirvan de las mismas condiciones que fomentan la amenaza: “en la jerga hobbesiana, la crítica de la soberanía se basa, hoy, en la manifiesta imposibilidad de salir del estado de naturaleza”. Virno identifica la forma fundamental de existencia política actual con la “multitud” (de ahí el título del libro citado al comienzo), que nunca es una “voluntad única” como el pueblo según Hobbes. Por todo esto Virno no cae en la llamada “falacia naturalista” de inferir el deber-ser del ser, sino que toma las condiciones bio-antropológicas como un elemento más que permite comprender mejor la situación política actual y pensar otros modelos.

## II

Si prestamos atención a los cuatro modelos yoicos de afirmar la subjetividad que distingue Cullen, la concepción de Taylor no resulta encasillable en ninguno de ellos, sino que tiene más afinidad con un modelo del *nosotros* como el que propone el propio Cullen. En este modelo también está implícita la “exigencia” del reconocimiento, ya que se auto presenta como una opción frente a los que, al insistir en la absolutización de sus esquemas teóricos, no reconocen realmente a lo diferente. Además, una *identidad plural* podría funcionar en la práctica como un “comunitarismo” que mantiene y refuerza esta identidad, y relacionarse con otras culturas hacia una “fusión de horizontes”, según la propuesta de Taylor. Por otra parte, podría parecer que en Cullen la exigencia de reconocimiento tiene el carácter de aquellas que según Taylor *lógicamente* no pueden hacerse, es decir, que es una “cuestión de derecho” en lugar de una presuposición del valor de la cultura extraña. Sin embargo, lo que Cullen está haciendo es una *análisis fenomenológico* destinado a mostrar que lo primero para cada cultura es ella misma, y esto sería más bien una “cuestión de hecho”, con base en la cual puede cuestionarse moralmente a las teorías que la desconocen. En este sentido, tanto Taylor como Cullen aceptan *moralmente* la exigencia de reconocimiento. Para el primero, porque resultaría *soberbio* negarse a presuponer el valor de lo ajeno. Para el segundo, porque dejar de someter a los pueblos a comprenderse desde historias o sistemas que no son los suyos propios equivaldría a empezar a escuchar sus reclamos de “comida y educación, libertad y posibilidad de consumo”, es decir que sería un primer paso hacia la *justicia*.

Respecto de Virno, en un primer acercamiento podría parecer que su reflexión se inscribe entre las que descentran al cogito a favor de lo biológico, como la de Lévi-Strauss. Sin

embargo, la naturaleza aquí *no* es lo sistematizable estructuralmente, sino que incluye la esfera lingüística como esencial inestabilidad. Entonces, aunque en su concepción el yo aparezca como un residuo del lenguaje proposicional, la ruptura entre naturaleza y sociedad o cultura *no* está dada por el lenguaje como en el estructuralismo, sino que el hombre es un animal lingüístico y, por lo tanto, la ambigüedad se presenta ya en el nivel de lo natural. Y esto se asimila más a un modelo del pueblo que afirma su identidad en su experiencia originaria de la tierra, o sea en contacto con lo natural y lo colectivo. De todos modos, no hay que olvidar que Cullen está haciendo una explicitación fenomenológica, mientras que Virno tiene como disparador de su reflexión al descubrimiento de las neuronas espejo. Sin embargo, creo que, como mostró Merleau-Ponty, puede hacerse una “fenomenología impura” que incorpore los descubrimientos científicos para cumplir mejor con la máxima fenomenológica de “a las cosas mismas”. En esta línea, el descubrimiento de las neuronas espejo explicaría por qué hay algo así como subjetividades culturales, formadas por aquellos que conviven y se reconocen mutuamente desde su nacimiento, hecho que Taylor, por su parte, explicaría por el carácter dialógico de la vida humana. Además, como dice Virno, la tesis de Gallese se condensa en que “la ausencia de un sujeto auto-consciente no impide (...) la constitución de un espacio primitivo ‘sí mismo/otro’, caracterizado así por una forma paradójica de intersubjetividad desprovista de sujeto”. Y esto sería descrito más justamente por un modelo *no yoico* como el propuesto por Cullen.

Si partimos de Taylor, su noción de que en el diálogo se van formando y transformando las identidades puede relacionarse con la idea de Virno sobre el carácter abierto del hombre, que está dado por el exceso pulsional que le es propio y por la permanente posibilidad de negación<sup>11</sup>. Aunque no habla explícitamente sobre la cultura, el texto de Virno permite suponer que las subjetividades culturales y sus relaciones estarían entre los “proyectos colectivos” y “pactos” a ser evaluados bajo el criterio de si contienen o no el no-reconocimiento. Parece, sin embargo, que el concepto de reconocimiento en Taylor implica más que la negación de la negación dado que puede haber un *falso* reconocimiento. Pero también puede juzgarse este reconocimiento tayloriano -que es una necesidad humana vital para la formación de la propia identidad, y que se expresa en el comunitarismo y en la exigencia de la presuposición del valor de otras culturas- con el criterio de si funciona como “fuerza que contiene” (en el caso concreto de Canadá, de la separación de Québec). Por otra parte, en Virno el reconocimiento nunca está *del todo* ausente en tanto la negación conserva el significado que suprime y las operaciones neurofisiológicas siguen dándose.

Por último, mi hipótesis de trabajo es que, al incorporar a la biología en la reflexión filosófica, el texto de Virno *fortalece* las tesis de Cullen y Taylor. El descubrimiento de las neuronas espejo y la esencial posibilidad de negación propia del lenguaje pueden servir de base tanto para la afirmación de que lo originario es la experiencia del nosotros, como para la caracterización de la vida humana como dialógica. Los discursos de Cullen y Taylor, entonces, se ubicarían en la esfera de la negación de la negación, como propuestas de reconocimiento de la diferencia que podrían ser juzgadas en base a su capacidad de funcionar como *katechon*. Y esto no se trata de una “falacia naturalista” que infiera el “deber ser” del “ser”, sino una *toma de posición* dentro del complejo entramado de la esfera plural originaria con el lenguaje. En lugar de decidir negar la socialidad originaria, se la rescata como la base para reconocer la diferencia y así responder al clamor (en términos de Cullen) y las

---

<sup>11</sup> Resulta interesante que, al igual que Taylor, Virno hace referencia a la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, pero la interpreta como una expresión de la eventualidad del no-reconocimiento y la solución que esboza no es la de una “política de la dignidad igualitaria” en el marco de un Estado, sino que pretende superar dicho marco.

exigencias (en los de Taylor) de reconocimiento. Y esto no solamente para contenerlas, sino también para desarrollar dialógicamente, sobre la base de la *diferencia*, aquella justicia a la que se apunta. Es decir que todos estos autores buscan que el lenguaje realmente funcione como antídoto del veneno del no-reconocimiento que él mismo ha inoculado.

En la concepción de Cullen la diferencia está ya en el pueblo que se define a partir de su relación con la tierra, y luego se da entre las distintas subjetividades culturales que dialogan entre sí<sup>12</sup>. Algo similar se da según Taylor, para quien la diferencia está instaurada desde la génesis de la mente humana y durante toda su vida dado su carácter dialógico, también a nivel cultural. En el caso de Virno, podemos decir que lo primero es la identificación de los seres humanos entre sí, y la diferencia es instaurada por el lenguaje (que por otra parte también es una condición esencial del hombre) que posibilita la negación. Entonces hay: en Cullen, una diferencia entre lo natural y lo simbólico y luego entre los distintos sistemas simbólicos; en Taylor, una diferencia entre lo propio y lo ajeno que están permanentemente y esencialmente imbricados; y en Virno, una diferencia como posibilidad inherente al animal lingüístico. Y aunque la diferencia aquí sería algo negativo, no puede no tenérsela en cuenta a la hora de pensar la esfera pública. En todos los casos, la diferencia es central: es lo que instaura el problema del reconocimiento y también lo que posibilita su resolución. Jamás se trata de un Cogito aislado que reflexiona sobre qué es lo diferente, sino que más bien hay una situación intersubjetiva del ser humano en la que siempre está presente la diferencia.

### III

Quiero reflexionar ahora sobre qué lugar puede ocupar una filosofía, como las citadas en este trabajo, en la transformación de las condiciones que dominan las relaciones interculturales. Aunque, como señalé en la introducción, soy bastante escéptica respecto de la posibilidad de cambio dado que las decisiones que determinan estas relaciones se rigen, en última instancia, por intereses económicos que se benefician con las desigualdades, considero que todos los textos que elegí tienen algo que aportar a quien busque entender a lo público en tanto dimensión de lo humano. Las distinciones trazadas por Cullen, Seibold, Taylor y Virno sobre las formas de interrelacionarse de las subjetividades culturales resultan esclarecedoras para pensar qué tipo de sociedades queremos construir<sup>13</sup>. En los apartados anteriores ya referí a la novedad de los aportes hechos por Virno a la reflexión sobre la cultura. Aquí retomaré lo que me interesa destacar en los otros autores.

El diagnóstico de situación que realizan Cullen y Seibold conduce a pensar el lugar de las subjetividades culturales en el marco de la globalización, cuestión que hoy, a más de veinte años de la publicación de el artículo de Cullen, no sólo continúa siendo vigente sino que es más acuciante a partir de la reciente incorporación de China al capitalismo. Respecto de las distinciones que considero esclarecedoras, la primera (en el orden de la exposición) es la que realiza Cullen entre un modelo no yoico de la cultura y los modelos que supuestamente denuncian la primacía de la subjetividad, pero que, en realidad, reafirman sus derechos. Porque el abandono de la subjetividad ante la crisis es la única forma de rescatar la historia de

---

<sup>12</sup> Lo que no resulta claro en el ensayo es qué lugar tendrían las subjetividades individuales, es decir, los diferentes yoes, dentro de estas subjetividades plurales.

<sup>13</sup> Incluso la propuesta de Seibold por su carácter concreto y persuasivo podría ser expuesta en organismos internacionales y tal vez convencer a alguien con algún poder de decisión, ya que se basa en aquellos fundamentos que, como señala Taylor, hoy toda postura, por reaccionaria que sea, enarbola.

un privilegio: “el ser destinatarios de la elección originaria, el ser capaces de descubrir la estructura, el ser capaces de resolver con adultez el conflicto infantil que engendró la cultura, el ser los dueños del poder de decisión frente a todas las relaciones que constituyen la trama de la cultura”. Ciertamente, en la concepción de Heidegger sólo los poetas y los pensadores esenciales resultan beneficiados. Y también resulta clave mostrar que no hay una posibilidad de neutralidad axiológica ni siquiera en las ciencias empíricas.

No obstante, resulta inevitable “ser quienes deciden, incluso, cuál es la diferencia!” y de hecho esto mismo hace Cullen. Pues no podemos pensar desde afuera nuestro, sino a lo sumo destacar el hecho de que pensamos *con* otros, con conceptos heredados, etc. Tampoco estoy de acuerdo con la acusación de subjetivismo en los casos del estructuralismo de Lévi-Strauss y de la teoría de Freud. Justamente el último capítulo de El pensamiento salvaje está dedicado a discutir la noción de “razón dialéctica” de Sartre quien, según Lévi-Strauss, quedaría “cautivo de su Cogito”. Y la estructura como tal trasciende al sujeto al surgir de las diferencias. En el caso de Freud, el sujeto no decide sobre sus pulsiones. Además resulta significativo su gesto de ligar la cultura a las nociones de *poder*, de *dominación*, de *represión*, que al psicoanálisis le sirven para explicar ciertos trastornos psicológicos, y nosotros podemos ligarlas con el concepto de *katechon* introducido por Virno, para decidir, en el caso de cada sociedad, cuánto daño y cuánto provecho generan “las instituciones que son necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí, particularmente la repartición de los bienes alcanzables”<sup>14</sup>. De todos modos, no creo que la cultura se reduzca a esto, ya que también incluye al arte que, en mi opinión, se caracteriza justamente por no tener un fin.

Lo que la crítica hecha por Cullen deja en claro es que la diferencia que ha de reconocerse es la de las personas. Es decir, el reconocimiento se le otorga a seres humanos y no solamente a conceptos. También quiero resaltar la idea de Cullen de que la historia *no* es la hegeliana de las configuraciones de la conciencia, que progresivamente se libera de la alteridad objetiva de la naturaleza para poner su racionalidad y construir la cultura como el reino de su libertad, porque, como muestran Lévi-Strauss y Virno, la naturaleza no es de ninguna manera la alteridad objetiva del ser humano. Ahora bien, la interpretación de Cullen de la historia como “*un diálogo histórico de los ethos culturales de los pueblos*” -por la cual “la única forma de poder pensar una civilización verdaderamente humana sin más” implica defender las identidades culturales- podría desembocar en fundamentalismos, o, al menos resultar reaccionaria. En última instancia, como propone Virno, cada caso ha de ser examinado en su particularidad, ya que los contextos varían y siempre hay matices. Un ejemplo lo da Taylor, quien muestra que un comunitarismo no es lo mismo que cualquier política de la dignidad igualitaria, pues no es “ciego” ante las diferencias pero tampoco las aplasta mediante una “voluntad general” totalitaria. En este sentido, resulta productiva la aclaración que hace Seibold: una *actitud autosuficiente* de la identidad agresiva con cualquier diferencia está en la base de todos los fundamentalismos, mientras que una *actitud impositiva* de la diferencia frente a las simples identidades está en la base de todos los totalitarismos. Entonces ambos extremos han de evitarse en las relaciones entre culturas. Esta exigencia no implica de ningún modo que el modelo más adecuado sea el “liberalismo procesal” del que se dice que ofrece un terreno neutral en el que podrían coexistir personas de todas las culturas, siempre y cuando se releguen las diferencias contenciosas al ámbito privado. Porque, como Taylor

---

<sup>14</sup> Este matiz se encuentra ausente en una definición como la de Seibold en que la cultura es el “modo como un pueblo se expresa en las totalidad de sus dimensiones humanas, manifestación esencialmente *histórica* y *cambiante* según la creatividad de ese mismo pueblo y de las interacciones que mantenga con otros pueblos o con individuos de otras culturas”.

muestra, el liberalismo *no* es axiológicamente neutro y, además, porque hay asuntos que deben ser públicos, como también resaltó Seibold.

Seibold también aclara que el fenómeno multicultural no se restringe a la diferencia racial como habitualmente se piensa, sino que tiene que ver también con cuestiones religiosas, políticas, de clase, de género, etc. Esto exigiría ampliar la hipótesis inicial que Taylor propone para la aproximación al estudio de cualquier otra cultura. Además es importante la distinción que hace Seibold entre las tres formas más importantes de interpretar al multiculturalismo. Su acusación de *encubrimiento* al que denomina “multiculturalismo liberal” coincide con la crítica que Taylor menciona que se le hace a la política de la dignidad igualitaria, por la que ésta resultaría el reflejo de una cultura hegemónica a pesar de su pretendida neutralidad. Éste es un punto importante, ya que posiciones principistas como las criticadas son en gran medida responsables del descreimiento generalizado sobre la posibilidad de la filosofía de aportar algo al cambio de las relaciones entre culturas. En este mismo sentido también es importante la distinción que realiza Seibold entre una interculturalidad “funcional” y una interculturalidad “crítica”; en tanto cuestión política, la segunda realmente apunta a mejorar las condiciones de las distintas culturas dialogantes. También lo es su aseveración de que “la misma actitud Intercultural será también un *desafío* para todos aquellos que quieran hacerla suya, ya que su compromiso para con ella deberá ser no solo teórico, sino también práctico y mostrable en la experiencia de cada día” porque resulta básica para que la interculturalidad no sea un mero palabrerío. Y aquí cabe recordar lo que afirma Taylor respecto de un “auténtico juicio de valor igualitario”: si logramos formularlo, aún si este es desfavorable, “se deberá en parte a la transformación de nuestras normas”.

### **A modo de conclusión**

Aunque frecuentemente se alega que los enfoques multiculturalistas sirven para integrar a más culturas dentro del capitalismo<sup>15</sup> en beneficio de unos pocos, considero innegable que éste *ya es* una realidad global y de lo que se trata ahora es de argumentar y movilizarse contra su barbarie, de denunciar los daños que provoca e intentar repararlos, de imaginar otras posibilidades. En este sentido, los textos que elegí tienen en común que lo plural tiene primacía sobre lo singular, pero sin menoscabo de las singularidades. Y resulta significativo que todos lleguen a este tipo de conclusión a través de caminos muy diversos: desde lo fenomenológico, desde lo práctico, desde lo histórico, desde lo antropológico, desde lo biológico.

En ninguno de estos textos encontramos un cogito aislado, sino que siempre hay una situación intersubjetiva. Ahora bien, esta intersubjetividad originaria no “es suficiente” para fundamentar, ni mucho menos para garantizar, el reconocimiento del otro, sino que esta exigencia de reconocimiento ha de ser aceptada por cuestiones morales. Si nos interesa disminuir la polarización a la que ha conducido y que sigue incrementando, paradójicamente, la globalización, debemos estar atentos a las falacias que se alegan a favor del liberalismo procesal y tener en cuenta que es una cuestión pública el evitar que haya

---

<sup>15</sup> En el caso de Canadá resulta muy plausible que hubiera intereses de que la zona rica de Québec no se independizase por los cuales haya surgido todo un aparato conceptual que posibilitó que Québec tuviera ciertas prerrogativas para que su economía permaneciera unida a la canadiense. Sin embargo, estos intereses también serían los de Québec.

autosuficiencia o imposición -explícitas o implícitas- por parte de una(s) identidad(es) cultural(es). Y si a alguien no le importan los otros, sólo queda intentar convencerlo de respetarlos mediante argumentos utilitaristas.

Además, porque no sólo vivimos *en* el capitalismo, sino que también vivimos *en* nuestros cuerpos, considero relevante la introducción de la biología en el debate filosófico sobre la intersubjetividad. Si nuestros cuerpos son la base a partir de la cual nos relacionamos, que haya personas subalimentadas o enfermos sin atención médica o adictos a drogas completamente destructivas -como el paco aquí o la heroína en los países más ricos- son síntomas de esta barbarie del capitalismo que impiden que haya “cultura” en el sentido de lenguaje, diálogo, pactos, comunidad. Por último, también vivimos *en* el lenguaje. Entonces *todo* discurso que trate sobre el multiculturalismo o la interculturalidad, o, en fin, que hable sobre identidades culturales, aún si lo hace en forma hipócrita o funcional, pone “sobre el tapete” -en el sentido de que trae a la presencia o instala, haciendo que entren en nuestra conciencia de uno u otro modo- cuestiones que determinan nuestra existencia. Es mejor que busquemos comprender estas cuestiones y que usemos las herramientas que nos dan algunos autores para denunciar discursos encubridores y para buscar alternativas más propicias para la naturaleza humana.

---

## **Bibliografía**

Cullen, Carlos, *Cultura: un concepto en crisis*, en Reflexiones desde América, Ross, Rosario, 1986, Tomo I, pp.17-39.

Seibold, Jorge, *La interculturalidad como desafío. Una mirada filosófica*, en Scannone y García Delgado (comp.), Ética, Desarrollo y Región. Hacia un regionalismo integral, Ciccus, Buenos Aires, 2006.

Taylor, Charles, *La política del reconocimiento*, en El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”, FCE, México, 1993, pp.43-107.

Virno, Paolo, Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2006.