

¿IDENTIDAD O MESTIZAJE?

JUAN PADILLA

Universidad a Distancia de Madrid

RESUMEN: Se plantea la cuestión de hasta qué punto tiene sentido el imperativo de «salvaguardar la identidad», que suele darse por supuesto en el multiculturalismo actual. Para ello se analizan la idea de cultura, el hecho mismo del multiculturalismo con los caracteres únicos que hoy posee, las condiciones necesarias para el diálogo, las ideas de integración y tolerancia y, finalmente, la legitimidad de la exigencia de reconocimiento de todas las culturas. Del análisis se desprenden una crítica de los planteamientos habituales y unas propuestas que pueden sintetizarse en: ni asimilación ni conservación a ultranza, sino integración; diálogo sí, pero antes y sobre todo convivencia; tolerancia y reconocimiento sí, pero no indiferencia. Se defiende en definitiva el mestizaje frente a la identidad.

PALABRAS CLAVE: Identidad cultural, diálogo intercultural, tolerancia, reconocimiento.

¿Identity or Cultural Hybridization?

ABSTRACT: This paper raises the question of the meaning of the imperative of «preserving the identity», usually taken for granted in the current debate of multiculturalism. The idea of culture, the very fact of present multiculturalism with its unique characteristics, the necessary requirements for dialogue, the ideas of integration and tolerance, and the legitimacy of the demand for universal recognition of cultures are to that end analysed. As a conclusion of this analysis a criticism of the usual approaches is made and some proposals are put forward: neither assimilation nor staunch conservation but integration; dialogue of course but first and foremost living together and collaboration; likewise tolerance and recognition but not indifference. In short, hybridization against cultural identity is proposed.

KEY WORDS: Cultural identity, intercultural dialogue, tolerance, recognition.

En el debate actual sobre el multiculturalismo hay un término clave, al que se vuelve una y otra vez: «identidad». Y no precisamente para discutirlo, sino, por el contrario, como término indiscutido, al que se recurre para zanjar discusiones; sobre los derechos de las minorías o las políticas educativas, por ejemplo. La idea permanente que subyace es: *debemos salvaguardar nuestra identidad* —o, en su caso, la de los otros. Idea que, a fuer de fundamental, más que idea es creencia (suelo que sirve de apoyo, como decía Ortega). Y como suele ocurrir con las creencias, algo confuso.

Escarbemos un poco en ella. Nuestra identidad, se dirá, es lo que somos como personas y como colectividad; lo que nos caracteriza frente a los demás; nuestro ser más íntimo. Nada parece más obvio. Y sin embargo... no lo es tanto. A poco que se reflexione surgen los problemas. ¿Tenemos de verdad identidad? ¿somos idénticos a nosotros mismos? ¿somos lo mismo, o los mismos, que fuimos o seremos? Y supuesto que seamos «idénticos», ¿tenemos que serlo «frente a» los demás? Dicho de otro modo: ¿somos propiamente lo que nos diferencia? Y también: ese nuestro ser, nuestra identidad, ¿nos viene dado o nos lo hacemos nosotros? Y si nos viene dado, ¿tenemos que aceptarlo para que sea realmente nuestro? Y ¿qué sentido puede tener «perder» la identidad? ¿Es dejar de ser sin más? Simplemente cambiar, ¿es ya perder la identidad?

Basta con esto para vislumbrar que la cosa no es tan obvia como parece suponerse. Y no contribuye nada a la claridad el hecho de que se use indiscriminadamente el término para referirse tanto a personas como a colectividades. Porque ¿puede decirse que unas y otras tienen identidad (o la pierden) en el mismo sentido? Cuando se habla de

la identidad personal, además, suele entenderse que su identidad colectiva, aquello que la persona es como miembro de un determinado grupo, forma parte esencial de lo que es como individuo; de modo que ambas identidades (ya de por sí confusas) tienden a mezclarse y confundirse.

A complicar más las cosas viene el hecho de que el término aparece cargado de valor. Tener identidad no es solo ser esto o aquello, sino que además es bueno. Más aún, lo mejor; perder la identidad es perder lo más sagrado que se puede perder. Y es mejor, se supone, tener más identidad que menos¹; aunque no resulte nada claro qué puede significar esto.

No pretendo llevar a cabo aquí una disección pormenorizada de conceptos. No me interesa tanto el término en cuanto tal de «identidad» como el uso que de él se hace. Sospecho que es precisamente su ambigüedad lo que lo hace tan servicial. Lo que me interesa aquí es la idea de cultura que supone, de la que se derivan, a mi entender, nefastas consecuencias para el diálogo intercultural; uno de los grandes problemas (y retos), sin duda alguna, de la actualidad; que seguirá siéndolo ciertamente durante mucho tiempo. La idea de cultura a la que me refiero puede reducirse, con palabras sanchopancescas, a lo siguiente: «más vale malo conocido (con tal de que sea “nuestro”) que bueno por conocer». Y esto se presenta a menudo, en el colmo de la paradoja, envuelto en el aura del progresismo.

Las consecuencias que se derivan de la concepción de la cultura en términos identitarios son evidentes y muy concretas. Una cultura, por ejemplo, que renuncia a prácticas tradicionales, ancestrales, perderá su identidad; y por consiguiente, se entiende, su valor. O un emigrante que poco a poco, o a marchas forzadas, abandona los usos y costumbres de su país (sus hábitos alimenticios, su manera de vestir, su lengua) estará perdiendo lógicamente su identidad; es decir, su ser más auténtico.

¿Tiene esto sentido? ¿Pueden considerarse las culturas especies biológicas (caracterizadas como tales por su incapacidad para cruzarse) que es menester preservar? Y sobre todo, ¿puede depender lo más íntimo y valioso de una persona (su «identidad») de su adscripción a una cultura, de que esta sea más o menos pura, más o menos la «suya»? Responder a esto impone un análisis mínimo de la idea de cultura.

Cultura es todo aquello que uno hace cuando no sabe qué hacer, o cómo hacerlo (por ejemplo, qué comer o cómo), porque no tiene un instinto que se lo diga. Los haceres «culturales» solo cabe por tanto inventarlos o aprenderlos. Ya en los animales hay rudimentos de cultura. Pero es en el hombre (animal menesteroso por excelencia, ya se sabe) donde la cultura se convierte en condición *sine qua non* de supervivencia. La cultura es para el hombre, se ha dicho muchas veces, como una segunda naturaleza².

El hombre es, por lo pronto, cada hombre. Y la cultura es la de cada uno. Porque los problemas que se trata de resolver son problemas personales, de cada uno. Soy yo el que tiene que comer, vestirse, procurarse refugio, expresar sus sentimientos... ¡Son tantos los problemas y tan complejos! Pero ahí está la sociedad, que nos los da resueltos. Nos dice cuándo y qué comer, con quién y con quién no, cómo vestirnos y cómo no... Son los dos sentidos fundamentales de la cultura: la cultura *personal*, que es ante todo un problema acuciante, vital, y la cultura *social*, que es un repertorio de soluciones.

¹ «En una sociedad moderna», dice por ejemplo Adela Cortina, «es cada individuo el que está legitimado para decidir qué pertenencias considera más identificadoras» (*Ciudadanos por el mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 199).

² Sobre la idea de cultura en general véase Manuel García Morente, *De la metafísica de la vida a una teoría general de la cultura* (*Curso en Buenos Aires de 1934*), Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995.

Cuando se habla de cultura (sobre todo en un contexto de diálogo intercultural) la referencia es naturalmente a la cultura como realidad social. Pero esta solo tiene auténtico sentido en relación con la cultura personal, en función de ella. Si la cultura no fuera primero una necesidad personal, subjetiva, de cada uno, no existiría eso que llamamos cultura (o culturas) en sentido colectivo y objetivo.

Para entender la cultura como realidad social es capital tener presente que el repertorio de soluciones que esta propone no es simplemente «propuesto», ofertado, como los productos en un supermercado. A la cultura como realidad social le es esencial ser impuesta. Los «usos», como muy bien vio Ortega, no tienen fuerza porque se repitan una y otra vez, sino que se repiten, se convierten en «costumbres» justamente por tener fuerza, vigencia³. Puede uno no someterse a los usos; pero no, escapar a su presión: si no se aceptan es menester resistirse, pagando a veces un alto precio.

La resistencia es efectivamente una posibilidad individual. Pero también la aceptación, el sometimiento, aunque más fácil (solo hay que dejarse llevar), supone un acto individual. La resistencia y la aceptación de los individuos a los usos (así como la creación de nuevos usos, al principio meras propuestas) hacen que estos se vayan fortaleciendo o desgastando y siendo sustituidos por otros. En esto consiste básicamente la dinámica social. Así van cambiando las culturas. La mejor ilustración es el modo en que se van transformando las lenguas, realidad social y cultural por excelencia.

Lo dicho basta para comprender que la cultura como realidad social es una realidad por esencia conservadora. Lo que propone e impone son respuestas estandarizadas, fijadas, siempre las mismas; de lo contrario no podría cumplir su función facilitadora. Pero paradójicamente es, por eso mismo, condición para el progreso. Si la sociedad no nos diera la mayor parte de los problemas resueltos, no tendríamos tiempo ni energía para resolver otros nuevos; estaríamos siempre en el mismo punto, resolviendo lo mismo. Para el progreso son necesarias pues ambas cosas: la existencia de una cultura y su flexibilidad.

En lo dicho va implícito también que el repertorio de soluciones de una cultura no es homogéneo ni consiste en un mero catálogo. Es un sistema complejo. Unas soluciones se apoyan en otras, dependen unas de otras; no están amontonadas, sino que forman una delicada arquitectura. Y existen, como decía Menéndez Pidal de los romances, en variantes. La cultura, como la lengua, es una abstracción. Lo que existe son infinitud de dialectos.

Según esto, la cultura es un complejo sistema de presiones, que no aplastan por lo general al individuo pero a las que este no puede escapar. Tiene, quiera o no, que hacer su vida con ellas. En este sentido, no es algo que se elija. Aunque no me guste, no puedo dejar de ser español (entre otras muchas cosas), porque he nacido y vivo en España, hablo su lengua y estoy sometido a sus usos. Si me identifico, por gusto o cualquier otra razón, con una cultura distinta, por ejemplo la francesa (la cultivo, la imito, la difundo), seré un «afrancesado» (no un francés), que es una manera como cualquier otra de ser español. Y viceversa, si me marcho a Francia, en la medida en que viva y conviva allí, y esté por tanto sometido a su sistema de usos, me iré haciendo (culturalmente) francés,

³ «Ver en la formidable realidad que es el uso un simple precipitado de la frecuencia, es indigno de una mente analítica. No confundamos las cosas: no confundamos el que muchos usos —pero no todos, ni mucho menos—, para llegar a constituirse como tales usos, presupongan que muchos individuos hagan muchas veces una misma cosa y, por tanto, esta cosa se manifieste frecuentemente, con que el uso mismo, una vez que está constituido y sea ya, en efecto, uso, actúe por su frecuencia. No vaya a resultar a la postre lo inverso: que algo no es uso *porque* es frecuente, sino que más bien lo hacemos con frecuencia *porque* es uso» (*El hombre y la gente*, Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 234).

por más que quiera seguir aferrado a mis costumbres antiguas: estas no son ya vigentes, aunque me empeñe; en mi nuevo entorno no son sino piezas de arqueología, fósiles inanimados. Es la manera (problemática) de ser francés (o español) que es ser inmigrante.

Es evidente por tanto que el grado en que la adscripción cultural depende del individuo es mínima: se reduce a una modulación de la presión ambiente, a una reacción más o menos enérgica frente a ella. La única manera efectiva de eludir la «pertenencia» a la cultura en la que vivo es limitar la convivencia. Solo se pueden mantener unidades culturales diferenciadas en la medida en que estén aisladas. Ni el enfrentamiento ni la guerra sirven, porque al fin y al cabo son también formas de convivencia.

Si lo dicho es verdad, se pueden extraer de ello importantes lecciones ante el hecho enorme y nuevo del multiculturalismo. El multiculturalismo contemporáneo es en efecto un fenómeno sin precedentes. La coexistencia pacífica, se dirá, de diversas culturas en un mismo espacio geográfico se ha dado otras veces en la historia. Se dio por ejemplo en el Imperio Romano. La historia de la India nos ofrece también notables ejemplos⁴. Es verdad. Lo nuevo, sin embargo, es que esta convivencia se dé en un marco de igualdad; en el que, en principio, no se reconoce la superioridad de una cultura respecto de las demás. No existe una cultura superior (como ocurría por ejemplo en el mundo grecorromano) unánimemente prestigiada. El prestigio de la cultura occidental, pese a la superficial apariencia, es cuestionado por los mismos occidentales. Y es nuevo también el horizonte: hasta donde alcanza la vista, la globalización cultural parece imparable e irreversible. El futuro, para bien o para mal, nos guste o no, será de mayor convivencia.

¿Significa esto que avanzamos irresistiblemente hacia una homogeneización cultural? ¿O, por el contrario, el hastío que tal perspectiva no puede dejar de provocar nos avoca a un proceso identitario, de compartimentos culturales estancos? ¿Y no serán ambas tendencias correlativas? ¿No hay vías alternativas? Es difícil saberlo. El futuro no está escrito. Depende en gran medida de lo que hagamos en el presente. Una cosa es clara sin embargo: los vientos soplan en la dirección identitaria. El ideal en boga es el de un marco mínimo común (garantizado por una democracia más o menos liberal) con un ancho margen para la «identidad» y la discrepancia.

La ventaja de este camino es evidente. Se mantiene la gran riqueza y diversidad cultural existente: sensibilidades, tradiciones y lenguas que forman parte del patrimonio de la humanidad se perderían de otro modo para siempre, y la humanidad sería sin duda más pobre. El problema está en que atenúa la convivencia. Las «identidades» culturales solo pueden mantenerse en la medida en que se crean guetos —que pueden desde luego ser voluntarios. La verdadera convivencia, la convivencia intensa y extensa, crea irremediablemente usos comunes; porque son estos los que la hacen posible y la sostienen. De manera que, podría decirse, a más diversidad cultural, a más riqueza, menos vigor, menos sociedad. No solo esto: las mismas culturas que quieren protegerse en guetos se debilitan irremediablemente, pueden aspirar a lo sumo a una exangüe supervivencia. El multiculturalismo a ultranza, por tanto, ni es viable ni es, como suele pensarse, sinónimo de convivencia; más bien la excluye.

En cuanto al riesgo contrario, de homogeneización, si la convivencia se basa en principios de libertad y mérito, si el trato es franco, si los valores culturales se curten en el roce cotidiano de la cooperación y no aprovechan el marco común para refugiarse y esconderse, sino para competir en el mercado al aire libre de la vida en común, dispuestos a ejercitarse y poner a prueba su virtud, sin monopolios impuestos, no hay por qué

⁴ Cf. SEN, A., *The argumentative Indian: Writings on Indian history, culture and identity*, Londres: Penguin Books, 2005.

temer que la sociedad se uniformice; el vigor de la sociedad está asegurado; y con él la capacidad de integrar diferencias irreductibles, de vivir en cierto modo de ellas; de vivir, como reza el hermoso título de un libro de Julián Marías, en «concordia sin acuerdo»⁵.

El problema más grave se da en el caso (frecuente) de que haya una cultura claramente dominante. Las culturas minoritarias huyen entonces de la «asimilación» como de la muerte. Es entonces sobre todo cuando se habla de «identidad»; porque a la identidad le es esencial una cierta atmósfera de amenaza; consiste en distinción, en enfrentamiento⁶. ¡Difícil dilema el de las minorías culturales! La asimilación o el gueto. La muerte rápida o la muerte lenta. ¿No hay alternativa?

Existe, en mi opinión, la vía de la integración, que no es pura desaparición o disolución, sino incorporación a algo superior y más grande. No supone pues, como la asimilación, descomposición de la minoría para incrementar la sustancia de la mayoría. La integración incumbe, afecta también a la mayoría. La mayoría no queda indiferente, inalterada. La integración no es algo que tienen que hacer las minorías mientras la mayoría asiste al proceso aquiescente y pasiva. La integración es una labor de adaptación mutua. Es iluso pretender, aunque son muchos los que lo pretenden, que millones de inmigrantes musulmanes se integren en las sociedades europeas y estas sigan como si no hubiera pasado nada, como si fuera solo cosa de ellos... Aunque en proporción desigual, ambas partes tienen que verse transformadas.

Interesa, por otro lado, tanto a la mayoría como a las minorías. La mera asimilación, a medio plazo, aunque haya voluntad de hacerla, no es buen negocio. El problema de la integración es que origina conflictos. Pero cuando se colabora son inevitables. Los conflictos surgen justamente con aquellos con quienes tenemos intereses comunes o en quienes tenemos interés. No son algo enteramente negativo. La ausencia total de los mismos solo se da en la indiferencia.

Planteados el conflicto, se abre espontáneamente y en primera instancia la vía del diálogo, la vía de la palabra, de la argumentación. Se han estudiado con mucho detalle los procedimientos para que el diálogo sea justo, proponiendo incluso lo que sería una «situación ideal de habla»⁷: ha de renunciarse a toda manipulación y coerción; ha de escucharse a todos, se han de considerar igualmente legítimas todas las argumentaciones y tener en cuenta todos los puntos de vista; la única fuerza válida será la de la convicción y ha de aceptarse la decisión de la mayoría. Todo eso está muy bien pero, por un lado, supone el problema ya en buena medida resuelto y, por otro, solo sirve para ciertos casos. Supone ya un consenso: se está de acuerdo en que se quiere hacer algo juntos. Y supone un «logos» común, que la gente es capaz de entenderse hablando. Es válido además solo para la toma de decisiones. Dicho de otro modo: es un procedimiento «político». Deja intacto el tema de la verdad. Podemos deliberar con él qué película ir a ver al cine (en grupo, se entiende), no cuál es la mejor de la cartelera. No nos sirve por tanto para hacer crítica cinematográfica.

Pero detengámonos en el «logos» común. Para hablar es menester tener ya una misma lengua, entender todos el significado de las palabras. ¿Se puede dar esto por supuesto en las sociedades multiculturales actuales? Es evidente que tener una misma lengua, en sentido literal (una lengua que habrá de ser irremediablemente «dominante»), es

⁵ *Tratado sobre la convivencia: Concordia sin acuerdo*, Barcelona: Martínez Roca, 2000.

⁶ «Toda identidad es más bien contra alguien que a favor de alguien —dice Lamo de Espinosa—. Se identifica (incluso en el sentido lógico del término) para separar» (Emilio Lamo de Espinosa [ed.], *Culturas, estados, ciudadanos: Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 29).

⁷ HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols, Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

condición *sine qua non*. Pero esto no basta. Porque el diálogo que permite la mediación de esta lengua común (que puede no ser la propia de ninguno de los interlocutores, como ocurre con frecuencia con el inglés) es a menudo superficial o un expediente para remedio de situaciones urgentes. Hablar la misma lengua en sentido pleno es dar el mismo sentido a las palabras que de verdad importan: libertad, felicidad, justicia, vida, Dios... Y desde este punto de vista (el que incumbe al diálogo intercultural) la lengua común es tanto condición para el diálogo como resultado del mismo. El diálogo crea la lengua.

Gadamer, en *Wahrheit und Methode*⁸, ha analizado como nadie los requisitos del diálogo. Ha puesto de manifiesto que el diálogo sin prejuicios (la utopía de la «situación ideal de habla») no es sino un prejuicio más (un prejuicio «ilustrado»); el más nefasto de los prejuicios, porque es un prejuicio que se ignora. Que no se puede hablar con el otro si no se tiene ya una idea de él (verdadera o falsa: eso ya se verá); y justo porque nos importa: únicamente de lo que no nos incumbe en absoluto no tenemos ni idea. Desde la absoluta neutralidad, el diálogo, si fuera posible, sería estéril. Sería dialogar desde la indiferencia.

El diálogo ha de hacerse, por tanto, no solo desde una tradición (otro nombre para designar los «prejuicios»), sino también con vistas a un resultado práctico, a una aplicación. Si nos tomamos la molestia de hablar con el otro es porque lo necesitamos, porque pensamos que tiene una verdad que decirnos, algo valioso que aportarnos. Por eso el modelo de la hermenéutica no puede ser para Gadamer la puramente filológica o historicista, sino la teológica y jurídica, en la que se busca interpretar no solo para entender, para ponerse en el lugar del otro, sino con el fin de aplicar un dogma o una ley cuyo verdad o vigencia se reconoce.

El que se dirige a un tú en el diálogo, a alguien con una cultura distinta, se está abriendo ya a su valor, a su posible «normatividad». Por lo pronto no es más que una apertura, que ya se verá a qué puede conducir. Pero es la condición de todo preguntar y de todo posible comprender. Es la apertura, el ensanchamiento que hace posible la «fusión de horizontes» en que consiste el comprender. En esta apertura sin embargo está ya todo lo esencial. Porque el que pregunta se está exponiendo a su vez a ser interpelado. Más aún, el que pregunta al otro se está ya preguntando a sí mismo. Y con esta apertura y esta «fusión de horizontes» se está creando un lenguaje nuevo. Por eso decía antes que dialogar es crear una lengua nueva —a partir ciertamente de una ya existente. Ahora bien, la lengua es justamente el hecho social por excelencia. Dialogar es hacer literalmente sociedad.

Pero ¿qué pasa cuando el diálogo no es posible? ¿Qué hacer entonces? ¿Qué hacer cuando no tenemos un lenguaje común de partida o no somos capaces de forjarlo en el diálogo, creando un horizonte nuevo, más ancho? ¿Desentendernos del otro? ¿tolerarlo? ¿aniquilarlo?

En el debate multicultural actual se plantea abiertamente, en tono reivindicativo, la tolerancia universal; más aún, el reconocimiento expreso (con las consecuencias políticas que conlleva) de la igualdad de todas las culturas. Una obra de referencia a este respecto es *Multiculturalism and «The politics of recognition»*, centrada en un ensayo de Charles Taylor⁹. El debate ha sido particularmente vivo en los Estados Unidos en torno

⁸ GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga: Mohr, 1960.

⁹ *Multiculturalism and «The politics of recognition»*, ensayo de Charles Taylor con comentarios de A. GUTMANN, S.C. ROCKEFELLER, M. WALZER, y S. WOLF, Princeton University Press, Princeton 1992.

sobre todo a los programas educativos de escuelas y universidades. ¿Se han de estudiar con preferencia los «clásicos» de Occidente en una sociedad tan multicultural como la norteamericana? ¿No es esto una actitud «imperialista» inaceptable? ¿No habrían de estudiarse más bien los «clásicos» de todas las culturas que forman parte de dicha sociedad? Se plantean así de la manera más cruda y acuciante los temas del poder y el valor.

Lo que se demanda, en efecto (y Taylor es uno de los principales valedores de dicha demanda), es que no solo se «tolere» o permita la subsistencia de distintas culturas dentro de una sociedad, sino que se haga un reconocimiento expreso y público de su valor, con la correspondiente cuota de participación en el poder y de representación en los planes de enseñanza. Se reclama, en definitiva, expresamente el derecho (de «tercera generación») a la identidad cultural. Y la política que lo reconoce es lo que se llama la «política del reconocimiento».

La demanda parece razonable. ¿Con qué derecho negar el «reconocimiento» de lo valioso? Por más que en la práctica resulte extraordinariamente difícil la determinación de dicho valor, tiene en principio pleno sentido este planteamiento. Sin embargo, la reivindicación de los «multiculturalistas», como ya he indicado, va mucho más allá. Lo que pretenden es que se reconozca la *igualdad* de valor de todas las culturas. Lo que se pide no es el mero «respeto» previo, que sería algo así como una presunción de valor, una especie de crédito inicial concedido en tanto se dirime la compleja cuestión del valor real y del que habrá, tarde o temprano, que responder. Lo que se pide, lo que se exige, es el reconocimiento efectivo, automático, a priori y con carácter universal.

Es cuestionable hasta qué punto este crédito puede ser universal. ¿No habría que concederlo más bien selectivamente, a culturas que vengan avaladas por su historia? «Es razonable suponer», dice Taylor, «que culturas que han proporcionado un horizonte de sentido a gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo de tiempo —que han articulado, con otras palabras su sentido de lo bueno, lo santo, lo admirable—, tienen casi con seguridad algo que merece nuestra admiración y respeto, aunque vaya acompañado por mucho que haya que aborrecer o rechazar»¹⁰. Puesto que lo que se pide es un crédito parece razonable reclamar un aval. Hasta cierto punto tiene sentido incluso cierto reconocimiento a priori universal. Lo que no tiene sentido es que se exija considerar este reconocimiento a priori como definitivo. Es decir, que la presunción de valor se convierta sin más en sentencia firme. Y no lo tiene porque dicha presunción, al renunciar a toda verificación o validación, está negando de hecho, pese a las apariencias, el verdadero reconocimiento. El supuesto reconocimiento de la igualdad de valor de todas las culturas es en realidad su negación, la negación de todo valor. Que todas las culturas son igualmente válidas implica que una cultura no puede ser mejor que otra, ni siquiera parcialmente. Con otras palabras: ninguna vale más ni menos porque ninguna vale realmente nada; el valor simplemente no cuenta. Lo único que cuenta es el poder. Y todo se reduce a un juego de representación y lucha política¹¹.

Ahora bien, si exigimos la validación de las culturas, ¿quiénes la harán? ¿y con qué criterios? Este es el verdadero nudo del problema; tan complejo y difícil que cualquier excusa parece buena para eludirlo. No se adelanta nada sin embargo con cerrarlo en falso.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 72.

¹¹ Tanto los recién llegados que dicen «mantenemos nuestras costumbres porque son las nuestras» como los nativos que replican «así es como se hacen aquí las cosas» reducen en el fondo la cuestión a esto. Y con ello no están sino sacando las consecuencias prácticas, probablemente sin saberlo, de las filosofías de Foucault o Derrida.

Lo más fácil y probable es pecar de etnocentrismo: considerar que poseemos los criterios para juzgar las otras culturas y actuar en consecuencia. ¿Pero podemos realmente juzgar el valor de las creaciones culturales asiáticas o africanas, por ejemplo, con los cánones occidentales? ¿Hacer esto, plantea con gran perspicacia Taylor, no supone homogeneizar las culturas, asimilar las otras a la nuestra, dado que si las valoramos será precisamente por lo que se parecen a la nuestra, por cuanto pueden equipararse a ella?¹². Un juicio de este tipo, aunque positivo, será siempre precipitado, desenfocado, a última hora injusto.

Para que el juicio pueda emitirse con verdadero conocimiento de causa, por quien en cada caso sea competente (las personas implicadas, que en ningún caso juzgan desde fuera, sino desde las urgencias vitales), es ineludible la «fusión de horizontes» propugnada por Gadamer, que supone «que hemos sido transformados por el estudio del otro, de modo que no juzgamos ya según los patrones originarios que nos son familiares»¹³. No se trata simplemente, ya lo he apuntado, de adoptar los criterios del otro, sino de ampliar nuestros criterios integrando los criterios del otro. Y esto es un proceso que requiere tiempo, y diálogo, y convivencia (cooperación y conflicto); que no puede ser solo ni principalmente, por tanto, algo teórico.

Con todo, el juicio de valor puede ser al final negativo. Hasta los que parecen negar la legitimidad de los juicios de valor no pueden dejar de reconocer en la práctica que hay usos de determinadas culturas enteramente inaceptables: la discriminación legal y social de las mujeres, la ablación, la división por castas... ¿Qué hacer en estos casos? ¿Hasta dónde puede llegar la tolerancia?

«Tolerancia» es una palabra que no deja hoy de levantar suspicacias. Suena a paternalismo. Hace pensar en indulgencia, resignación, paciencia. Ha perdido en buena medida el sentido positivo que adquirió en el siglo XVIII. Pero no veo la manera de prescindir de ella. Porque hay realidades ante las que no cabe justamente sino esa actitud que la palabra designa. La palabra «tolerancia» se usa además para referirse a la holgura necesaria para que las piezas de una máquina puedan funcionar adecuadamente; holgura que no ha de ser ni excesiva, para que no se pierda el trabajo, ni escasa, para que la fricción no produzca sobrecalentamiento.

Para funcionar, una sociedad tiene que ser en efecto «tolerante»¹⁴. Tolerante, por lo pronto, con todo lo que se refiere a los gustos de los individuos (comida, música, moda), considerado como puramente subjetivo o indiferente. Tolerante, en segundo lugar, con todo aquello que se tiene por inseguro o indeciso. Porque ni la sociedad más dogmática y fanática puede dejar de reconocer que hay cuestiones opinables. Tolerante, en fin, con todo aquello que, pareciendo malo, no se ve manera de evitarlo sin que el remedio sea peor que la enfermedad. Para muchos, por ejemplo, la prostitución o la pornografía; para algunos también el consumo de drogas. En otros asuntos, sin embargo, se reclama unánimemente «tolerancia cero». He aludido a algunos de ellos. Podría mencionar también la pornografía infantil o la violencia machista. La tolerancia, por tanto, no es una cuestión de sí o no, sino de más o menos.

Lo capital es que el grado de tolerancia o intransigencia, así como el alcance del diálogo, no pueden fijarse de antemano: su universalidad por tanto no puede decretarse a priori. Es solo la vida en común, la convivencia prolongada, la que puede ir decantando los auténticos valores culturales; no como universales y eternos sino como exigidos por

¹² Cf. *Ibid.*, p. 70s.

¹³ TAYLOR, o.c., p. 70.

¹⁴ El adjetivo, a diferencia del sustantivo, parece conservar aún todo el sentido positivo del término.

la circunstancia, arraigados en la convivencia, consolidados por la colaboración. En una palabra, los valores y la cultura (o las culturas) que verdaderamente necesitamos en cada momento.

La «identidad» es la negación de todo esto. Es inmovilismo cultural. Es el recurso desesperado de quienes no creen en el fondo en la función vital de la cultura, más allá del mero folclorismo y la necesidad psicológica de «pertenencia»; de quienes no creen en ninguna cultura: ni en la ajena ni en la propia. Descreen hoy, por cierto, bastante generalizada. Quienes creemos en la cultura, en cambio, abogamos por el mestizaje: el intercambio, la simpatía y el interés por el otro, la colaboración, la competencia, el enfrentamiento... Preferimos el riesgo de los conflictos a la atonía y consunción del aislamiento, una sociedad vigorosa, problemática e impura a una colección de «tribus» culturalmente no contaminadas, perfectamente fieles a su identidad y estériles... Pese a las apariencias contrarias, la fe en la cultura (y en la vida) no está de parte de los conservacionistas de la identidad, sino del mestizaje.

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades (UDIMA)
Universidad a Distancia de Madrid
juan.padilla@udima.es

JUAN PADILLA

[Artículo aprobado para su publicación en noviembre de 2013]