

especialmente en los prejuicios y en las ideologías, podríamos decir hoy. Distánciate de ellos, aunque más no puedas hacerlo al principio que módicamente. Aprende, de a poco, a distanciarte. *Abice nunc onerosas curas*. Deja ya detrás de ti los cuidados que odiosamente consumen tu tiempo; abandónalos, que Aquel por quien visten mejor los lirios del campo que Salomón en el apogeo de su gloria, se ocupa de ti. *Postpone laboriosas distentiones tuas*. Prioriza lo importante, porque tal vez tu agenda esté preñada de compromisos que, en lo esencial, no te comprometen.

Una vez desatados del lastre que nos mantiene sumergidos, nos insta a gozar de nuestra libertad: *Vaca aliquantum Deo, et requiesce alicquantulum in eo*: asume tu tiempo de ángel una vez que has logrado tomar distancia de tu tiempo de buey. Es domingo ahora, descansa. *<Intra in cubiculum> mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et <clauso ostio> quaere eum*. Recogido en el interior de ti mismo, en el hontanar de tu alma, deja fuera todo excepto Dios y aquello que te permita desbrozar el camino que te conduce a él. Y una vez que hayas conseguido llegar hasta aquí, hasta la morada de tu corazón, búscalo allí. *Dic nunc, totum "cor meum", dic nunc Deo: "Quaero vultum tuum; vultum tuum, domine, requiro"*²¹. Insta a tu corazón para que ore a Dios pidiéndole que vuelva tu rostro hacia él. Reza con tu corazón, haz de tu corazón una oración e implora que te sea otorgado ver tu genuina imagen reflejada en el rostro de aquél que sabe quién eres. *Vide ut sciam!*

(Lección inaugural - Colegio Máximo - 1996)

²¹ Las prescripciones anselmianas que hemos glosado corresponden todas a *Proslogion*, cap.1.

Cultura mundial y mundos culturales Contextualidad y universabilidad en las culturas

por Juan Carlos Scannone S.I. (San Miguel)

1. Introducción

Hace más de 30 años Paul Ricoeur abordaba ya el tema de la *civilización universal y las culturas nacionales*, entendiendo como civilización el mundo de los utensilios (tomados en sentido amplio, incluyendo, por ejemplo, las fórmulas matemáticas y las formas institucionales) y como cultura, el mundo mediado por la significación, centrado en el núcleo ético-mítico de valores y símbolos raigales de un determinado grupo humano. Más tarde, Jean Ladrière -en una línea semejante- planteaba el desafío de la ciencia y la tecnología (universales) a las culturas (particulares de los pueblos). Y luego, para citar sólo un ejemplo más, Alain Finkielkraut contraponía -dentro de la tradición cultural europea, aun más, de lengua alemana- a Goethe y Herder como representantes, respectivamente, de lo humano universal de la cultura, y de lo particular, situado y contextualizado, de las diferentes culturas¹.

En el presente trabajo trataré de la cultura mundial y los mundos culturales, no para hacer un juego de palabras, sino refiriéndome a una realidad desafiante en la práctica y problemática en teoría. Estudiaré esa contraposición como de hecho se da en la actual *praxis* histórico-cultural y ético-política, a fin de plantear así una comprensión *teórica* de la misma contraposición. De ese modo estaré respondiendo a la problemática anunciada por el subtítulo del artículo: contextualidad y universabilidad en las culturas.

Procederé por pasos: en primer lugar abordaré brevemente el problema *semántico* (2.); luego plantearé dos problemas históricos actuales, tanto el de la *globalización universal* (no sólo de la civiliza-

¹ En el texto aludo a las siguientes obras: P. Ricoeur, "Civilisation universelle et cultures nationales", *Histoire et Vérité*, 3. ed., Paris, 1964, 286-300; J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, 1977; A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, 1987. Ver también mis libros: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990; y *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

ción, en el sentido de Ricoeur, sino también de la cultura)², como el contrapuesto, de la *revalorización de las culturas particulares* y sus contextos (3.). En tercer lugar señalaré algunas respuestas prácticas erróneas a dichos problemas, las que suponen o implican una determinada comprensión teórica inadecuada de *lo universal de la cultura* (4.). Por último indicaré caminos de solución que parecen insinuarse de hecho y responder a una concepción teórica más ajustada de *la contextualidad y la universalidad de las culturas* (5.).

2. Cultura (en singular) y culturas (en plural)

Antes de abordar la problemática histórica actual, conviene detenemos brevemente en el problema semántico, pues solemos hablar tanto de *la cultura* como de *las culturas*. No sólo se trata de un concepto humanista o ilustrado de cultura contrapuesto a otro antropológico (o etnológico) e histórico³, sino de que, por un lado *la cultura* distinga *lo humano* (y, por lo tanto, universal) de lo no-humano, y que, por otro lado, la humanidad no existe en abstracto o sólo diferenciada en individuos aislados, sino en la concreción histórica de las culturas *de distintos pueblos y/o grupos humanos*.

Cuando -con Thomas S. Elliot- se define la cultura como el "estilo de vida" de un pueblo o grupo humano, se hace referencia a un *modo humano* de habitar el mundo, de convivir con los otros y de ser sí mismo. Porque se trata de un modo *humano* tiene que ver con lo universal; porque se trata de un *modo humano* singular, se trata de formas o figuras de vida y, en *ese* sentido, de estructuras simbólicas, reglas determinadas de acción e interacción, e instituciones que *conforman* particularmente la vida y convivencia en culturas distintas.

² Acepto la siguiente descripción: "'cultura' significa la manera en la que un grupo de personas vive, siente, se organiza, celebra y comparte la vida. En toda cultura subyace un sistema de valores, de significados y de visiones del mundo que se expresan al exterior en el lenguaje, los gestos, los símbolos, los ritos y estilos de vida" (Cf. *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*, Roma, 1995, decreto 4, párrafo 1, nota 3).

³ Sobre esa contraposición cf. H. Carrier, "Understanding Culture: The Ultimate Challenge of the World-Church?", en: J. Gremillion (ed.), *The Church and Culture since Vatican II. The Experience of North and Latin America*, Notre Dame, 1985, 13-30; F. Boasso, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, 1974.

Pues cultura es la totalidad abierta de dichas formas de vida humana, entrelazadas en su diversidad dentro de un determinado contexto.

Dichas formas, estructurantes de la vida y la convivencia *humanas*, son al mismo tiempo configuraciones del *sentido* (humano) de la vida, conformaciones del *ethos*, es decir del núcleo de actitudes y valores ético-históricos vividos y ejercitados por el grupo, y, finalmente, figuras de *orden* y ordenamiento (institucionales y simbólicas) de vida y convivencia⁴. A esas tres características de las formas culturales, a saber, ser configuraciones de sentido, de *ethos* y de orden, corresponden, respectivamente, un *verum*, un *bonum* y un cierto *pulchrum* que les es propio. Pues bien, como se trata de propiedades *trascendentales* (de lo humano) de la cultura, son, como el ser mismo, al mismo tiempo universales y singulares (en contexto).

3. Globalización cultural mundial y particularismos culturales

El fenómeno actual de la globalización o universalización mundial no se da solamente en el campo de los mercados -no en último término el de capitales- las empresas transnacionales, la tecnología, las comunicaciones, etc. sino también en el de los *paradigmas culturales* que en forma más o menos implícita, y muchas veces casi subrepticia, acompañan la mundialización de los utensilios. De hecho es la modernidad, sobre todo la tardía o postmoderna -nacida en Occidente- la que se mundializa en forma de *modernización*.

Por ello diré primero qué entiendo por modernidad y por su estadio postmoderno o post-ilustrado, y aludiré a su mundialización (3.1). Luego, me referiré brevemente a la reacción particularista ante dicha globalización. De ese modo podré indicar cómo hoy se está dando la contraposición entre "cultura mundial" y "mundos culturales" y cómo a veces los conflictos de poder entre culturas se esconden ideológicamente tras las máscaras de la universalidad humana o de la propia idiosincrasia cultural (3.2).

⁴ Cf. P. Hünermann, "Kirche-Gesellschaft-Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre". en: id.-M. Eckholt, *Katholische Soziallehre-Wirtschaft-Demokratie*, Mainz-München, 1989, 9-48. Ver también mis artículos: "Institución, libertad, gratitud", *Stromata* 49 (1993), 239-252; y "Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas", id. 50 (1994), 157-173.

3.1. Modernidad, postmodernidad, post-Ilustración

Según Abel Jeannièrè la modernidad consiste en cuatro revoluciones interrelacionadas, que no siempre se dieron o se dan simultáneamente: la *científica* (paso del mundo como símbolo al mundo como autorregulado y estudiado por la ciencia), la *política* (cambio de los "antiguos regímenes" a la democracia liberal), la *tecnológica* (comenzando por la revolución industrial e incluyendo hoy la revolución informática) y la estrictamente *cultural* (la Ilustración)⁵. Notemos que no sólo la última, sino las cuatro afectan la cultura, pues todas ellas implican *paradigmas de comprensión* del mundo, del hombre, y aun de Dios. Pues bien, dichas revoluciones fueron de hecho fruto de la historia europea (incluida la norteamericana), pero frecuentemente son propagadas como un estadio o un componente necesario del desarrollo humano *universal* en cuanto humano.

Charles Taylor afirma que la modernidad no es un momento necesario de la evolución de cada cultura, sino un modo de conformarla que responde a una opción ético-cultural, como la adoptada en Occidente⁶. Pues bien, hoy parece que mundialmente numerosos pueblos y grupos humanos están optando por la modernización, sea en forma reflexivamente consciente, sea inducidos compulsivamente por los poderes económicos y políticos, o bien "seducidos" por la propaganda y el consumismo. Sin embargo la opción -libre y contingente- por la modernización no implica de suyo un único *modo* determinado de asumirla, pues puede tratarse -como lo diré más abajo- de una simple mimetización, una mera asimilación o una verdadera re-creación de la modernidad a partir de la propia identidad cultural.

Hoy se mundializa un momento nuevo de la historia cultural de Occidente, que algunos llaman la *modernidad tardía* y otros, la *postmodernidad*⁷. Sin embargo no parece tratarse de una época cultural

⁵ Cf. A. Jeannièrè, "Qu'est-ce la modernité?", *Études* 373 (1990), 499-510. Sobre los distintos momentos históricos de la modernidad ver la primera parte de mi trabajo: "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad", en: J.C. Scannone-M. Perine, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, Buenos Aires, 1993.

⁶ Cf. Ch. Taylor, "Two Theories of Modernity", *Hastings Center Report* 25, Nro. 2 (1995), 24-33.

⁷ Es conocida la discusión entre Jürgen Habermas y los postmodernos sobre la interpretación de la época actual. Por ejemplo, ver: J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985, en especial, cap. XI; id., "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (1980)", en: id., *Kleine politische*

nueva sino de un nuevo estadio de la modernidad. En lo social, político y económico se inspira muchas veces en una ideología neoliberal antiestatista, privatista y transnacional⁸, caracterizada por un "individualismo competitivo" que lleva a la fragmentación y despolitización⁹. Así es como en lo estrictamente cultural se caracteriza por la valoración de la *alteridad y las diferencias* (hasta las más individuales e individualistas, incluidas sin embargo también las idiosincrasias culturales), de la *experiencia y el goce personal del presente* (en oposición a los proyectos colectivos de futuro y utopías sociales modernas), de la *imagen y la afectividad* (de suyo particulares, y no de la *razón* teórica y práctica, de suyo universal, como en la modernidad ilustrada). Así es como los metarrelatos colectivos (mitos ancestrales e ideologías modernas) son reemplazados por los minirrelatos de la vida individual cotidiana.

Para el sociólogo chileno Pedro Morandé no se trata de "postmodernidad" sino de *post-Ilustración*. Pues mientras que la premodernidad se centraba en la cultura oral, y la modernidad, en el texto escrito (y, por ello, en el predominio de la ley y del Estado, en cuanto productor, ejecutor y garante de las leyes), la cultura postmoderna, audiovisual, se centra en la *imagen*. Es decir, se trata de la cultura de una *sociedad del espectáculo*¹⁰. En ésta no vale tanto lo real mismo como lo presentado en las imágenes de los medios de comunicación social y en los grandes escenarios de la vida pública, que -a su vez- son re-presentados por los medios audiovisuales. La imaginación y la excitación emocional producida por las imágenes toman así -post-ilustradamente- el lugar de la razón, ya que se valora y juzga según las emociones.

Schriften I-IV, Frankfurt, 1981, 444-464; J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, 1987; G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1994.

⁸ Sobre el neoliberalismo cf. Varios, *Neoliberales y pobres. El debate continental por la justicia*, Bogotá, 1993; M. Manzanera, "Crítica filosófica del neoliberalismo", *Yachay* (Cochabamba) 10 (1993), 1-55 (con bibl.).

⁹ Sobre la Argentina cf. D. García Delgado, *Estado y Sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural*, Buenos Aires, 1994; id., "Análisis de la realidad. Transformaciones socioculturales", *Caminos de CAR-CONFER*, Nro. 1 (1995), 9-21.

¹⁰ Cf. P. Morandé C., "Una modernidad abierta a la amistad y al misterio", *La cuestión social* (México), 3 (1995), 133-144; del mismo autor ver también: *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago (Chile), 1984.

Aun en lo religioso, el secularismo racionalista moderno va siendo reemplazado por una secularización "suave", como des-institucionalización¹¹, que suele acompañar a un "revival" religioso ambiguo (New Age, sectas, un cierto budismo *light*). Pues en muchos casos -en un nuevo tipo de libre examen- se elige la religión según las preferencias emotivas particulares y no según la fe o la razón, universales¹².

Por otro lado, según Morandé, la sociedad del espectáculo sigue siendo tan funcional como la moderna, es decir, su modo de organización no se basa en el parentesco, como en las sociedades tribales, ni en la jerarquización estamental, como en la Edad Media, sino en criterios meramente funcionales de sustituibilidad (cada pieza de un mecanismo social puede ser sustituida por otra, con tal que cumpla la misma función). Por consiguiente la sociedad del espectáculo no sería propiamente *postmoderna* sino *post-ilustrada*, habiendo superado el racionalismo antropocéntrico de la Ilustración. Dicha sociedad no estaría centrada en su referencia a la naturaleza (como en las épocas clásica y medieval), ni en el hombre -en su razón, autoconciencia y libertad- (como en la Ilustración), sino en la propia autorreferencia funcional (según el modelo de la *técnica*: de ahí la metáfora del mecanismo empleada por mí hace un momento).

Precisamente serían esa sociedad funcional global supra-estatal "moderna", tecnológicamente autorregulada (sobre todo en el nivel del mercado y de los medios de comunicación), y su cultura "del espectáculo", las que hoy se mundializan como si fueran *lo universalmente humano*, al menos en el estadio actual del desarrollo de *lo humano universal*.

3.2. La cultura "mundial" y los diferentes mundos culturales

La crisis del Estado nacional moderno no sólo se nota en la creación de instancias supranacionales en los niveles continental y mundial, sino también en el fuerte despertar de las particularidades culturales y su pretensión de independencia o autonomía políticas. Por

¹¹ Cf. J.M. Mardones, "Desde la secularización a la desinstitucionalización religiosa", en: M. Fraijó-J. Masiá (ed.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, 1995, 125-148.

¹² Cf. mi artículo: "La religión en la América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable", *Stromata* 51 (1995), 75-88; ver también: J. Sudbrack, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, Madrid, 1990.

un lado frecuentemente se trata -sobre todo fuera de Europa occidental- de la reacción contra la modernización y/o la globalización y, en algunos casos, contra la secularización. Pero, por otro lado, no pocas veces tal reacción parece también reflejar el influjo postmoderno de la desintegración de las grandes institucionalizaciones estatales y de la exacerbación de la otredad regional y las diferencias étnicas, culturales y aun religiosas. También en eso se nota el fin de los metarrelatos y la crisis de las mega-instituciones.

De ahí que se esté dando hoy una fuerte tensión entre "la" cultura "mundial" -de hecho exportada desde el Occidente moderno- y la revalorización de *los mundos culturales* de pueblos y etnias, con la correspondiente reivindicación de su propia identidad y contextualidad. La primera se autoproclama *universal*, al menos en cuanto abraza las finanzas, el mercado, las comunicaciones, los sistemas, mecanismos y formas (sociales, políticas, económicas, comunicativas...) funcionales, la ciencia, la tecnología, etc., aunque muchas veces sin reconocer que -si se los asume a éstos como *de hecho* se dan, *sin crítica* suficiente- se implica también la asunción de una cultura determinada, es decir, de una interpretación de la vida, y del correspondiente estilo de vida y convivencia.

Los mundos culturales particulares, a su vez, por reacción contra una falsa universalización, no siempre tienen suficientemente en cuenta su propia capacidad de universalidad, de diálogo con mundos culturales diferentes, y de asunción no alienante de lo universalizable de las otras culturas¹³, corriendo así el peligro de cerrarse en sí mismos.

Se absolutiza entonces o una universalidad abstracta (que oculta la dominación cultural de un particular sobre otro) o una particularidad asimismo abstracta, que es como la otra cara de un mismo conflicto ético, político y cultural. En esos casos se esconden *ideológicamente*, bajo el manto de la universalidad humana o de la defensa legítima de la propia idiosincrasia particular, conflictos ético-políticos de poder y relaciones históricas de dominación.

¹³ Aparecerá próximamente un artículo mío sobre "Normas éticas en la relación entre culturas", en el volumen de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (Madrid) dedicado a la *filosofía de la cultura*, editado por David Sobrevilla (Lima).

4. Respuestas prácticas y soluciones teóricas inadecuadas

En la historia se han dado y se están dando, en la práctica, distintas *figuras culturales* de modernización o de resistencia a la misma, por ejemplo, en América Latina o en otras partes del Tercer Mundo. Varias de dichas figuras son inauténticas e implican una concepción teórica errónea de la relación entre universal y particular¹⁴ y, por lo tanto, entre contextualidad y universalidad en las culturas.

Aunque el *colonialismo* craso no tiene actualmente tanta vigencia real como en el siglo pasado, conviene sin embargo considerarlo, a fin de iluminar mejor las figuras culturales que se le asemejan o contraponen. Dicho colonialismo identifica la *universalidad* humana y la sustancialidad *universal* de la cultura y/o de la modernización, con las de la potencia política, militar o cultural dominante. Se comporta como si las culturas de los países colonizados fueran una mera materia informe que está a la espera de dicha forma universal y constituyeran sólo el principio de la particularidad de un mero "caso" material más de ese universal abstracto. A lo más, ellas aportarían una accidentalidad folklórica. De ahí que la relación ético-histórica entre culturas se reduce así de hecho a la imposición, el mero trasplante y/o la imitación casi simiesca -por mera "aplicación" (violenta, sea por la fuerza o por la persuasión ideológica) a otro particular histórico- de una cultura y de modelos de configuraciones socioculturales pretendidamente universales, importados desde las metrópolis. Se trata, por lo tanto, de un universal abstracto estático, y de su uso ideológico como instrumento de dominio.

Los distintos tipos actuales de *neo-colonialismo* (desarrollista, neoconservador, neoliberal) tampoco respetan la autonomía ni la autenticidad de las otras culturas. Pues las consideran como encontrándose en un estadio cuantitativamente más atrasado del "ideal" universal unívoco de superdesarrollo en que las potencias noratlánticas ahora se hallan. Se trataría de "entrar en el Primer Mundo" sin crítica dialéctica ni irrupción de novedad histórica, frutos de un verdadero encuentro dialógico intercultural. Sólo se da la apariencia de un desarrollo lineal y evolutivo que, sin embargo, esconde una forma, más sutil que en el vétero-colonialismo, de dominio y, por lo tanto, de alienación y

¹⁴ Retomo enfoques desarrollados en el artículo citado en la última nota, así como -con distintos matices- en: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, cap. 6; y en: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, cap. 9. Ver también: P. Trigo, "Proyectos históricos en América Latina", *Anthropos* (Caracas) 6 (1983), 34-57.

dependencia. También aquí la concepción de la universalidad es abstracta -aunque ya no en forma estática, sino dinámica- y está empleada ideológicamente. Pero no se trata de un genuino dinamismo histórico (del conflicto dialéctico o del encuentro fecundo de libertades personales y colectivas) sino de una evolución unilineal hacia una meta unívoca prefijada¹⁵.

Por otro lado, el rechazo particularista y adialéctico -en bloque- de la modernidad o de las aportaciones científicas, tecnológicas, políticas y culturales universalizables provenientes de los países neocolonizadores, como lo intentan algunos *fundamentalismos*, no sólo es inviable en la práctica -ya que un aislacionismo cultural es imposible- sino que no respeta la genuina relación teórica entre lo universal y lo contextual de las culturas. Más aún, la reafirmación particularista, por más que sea legítima en cuanto protección de las diferencias culturales contra la alienación, puede enmascarar ideológicamente un *statu quo* injusto so capa de defender la propia identidad cultural, sin entrar en diálogo con otras culturas y sin asumir sus aportaciones universalizables.

Otras veces los fundamentalismos no son tan extremos, sino que pretenden *trasplantar* sólo los aportes científico-tecnológicos del adversario sin asumir nada de su cultura y sin transformar en nada la propia particularidad cultural. Pero no caen en la cuenta de que entonces reducen ideológicamente tanto esta última como los mencionados aportes modernos, a meras abstracciones, y que, en concreto, la asunción acrítica de estos últimos corre el peligro de provocar lo contrario de lo que pretenden.

Tampoco es aceptable una cierta actitud "*revolucionaria*", que ve en el conflicto -entendido como negación revolucionaria de la negación, es decir, de la dominación cultural- la superación dialéctica de ésta. Pues no tiene en cuenta que el verdadero diálogo intercultural, sin negar el momento crítico, dialéctico y conflictivo de la negación de toda opresión y alienación, no se reduce a la conflictividad sino que rescata y supone la comunidad de comunicación entre hombres, grupos humanos y sus culturas.

Así es como, si se da este diálogo, se reconocen y transforman desde dentro tanto los aportes universalizables de la otra cultura (dominante) como los de la propia idiosincrasia cultural, logrando así

¹⁵ La actual noción de "desarrollo humano" tiende a superar críticamente esa concepción. Ver mi artículo: "Desarrollo humano. Replanteamiento a partir de la filosofía", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* (Buenos Aires), Nro. 443 (1995), 197-204, y los trabajos ahí citados.

una síntesis histórica *nueva*, en continuidad discontinua con la propia tradición viva, liberada de la dominación cultural. Pero esa síntesis vital no consiste en la "sobreasunción" (*Aufhebung*) de toda la historia anterior absolutamente en un *único* universal concreto (etnocéntrico); ni tampoco se trata de la *mera* "sobreasunción" en éste de *sólo* la universalidad y la particularidad abstractas.

Más bien se trata -como se dirá más abajo- de la comunión entre culturas como la de una pluralidad de *singulares contingentes e históricos, irreductibles entre sí y entre sí comunicables*, cuya interrelación no es primariamente conflictiva -sin esconder los conflictos- sino ante todo de *comunidad ético-histórica de comunicación* entre culturas¹⁶. Cada una de éstas es irrepetiblemente diferente y otra en su singularidad humana, pudiendo sin embargo universalizar su contribución propia a través de la comunicación dialógica y el encuentro fecundo entre las distintas culturas particulares, encuentro que no sólo asume (o "sobreasume") los diferentes aportes, sino que libre y gratuitamente *crea indeducible novedad histórica*.

5. Esbozos más adecuados de síntesis entre la cultura mundial y los mundos culturales singulares

Según A. Jeannière "pasar a la modernidad" no consiste en "hacer tabla rasa del pasado para desembocar en la monocromía de una cultura occidental universalizada. Se trata simplemente, para cada una [de las culturas], de asumir su pasado de tal modo que las tradiciones no sean ni un bloqueo ni un ideal, sino un punto de partida hacia un porvenir tan diferente de los otros como lo es cada pasado cultural"¹⁷. De acuerdo al mismo autor, Japón podría servir como ejemplo de síntesis entre su mundo cultural singular y lo universalizable de la modernidad.

5.1. Esbozo de respuesta práctica en América Latina

No conozco suficientemente el caso del Japón, que es discutido por los mismos japoneses; pero estimo que en numerosos medios populares latinoamericanos se está dando hoy la emergencia de una

¹⁶ Aplico a la relación entre culturas lo que digo -en diálogo crítico con Apel, Levinas y Olivetti- acerca del "nosotros ético-histórico" en la Tercera Parte de mi libro (ya citado): *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*.

¹⁷ Cf. A. Jeannière, *Les fins du monde*, Paris, 1987, p. 130.

síntesis cultural nueva entre el propio mundo cultural (fruto del "mestizaje cultural" ibero-indoamericano) y la actual cultura mundial (de la modernidad tardía y postmoderna). Es nuestro modo de vivir un fenómeno más universal y al mismo tiempo singularizante: el *despertar de las sociedades civiles* y, en cada una de éstas, el surgimiento de un *imaginario colectivo nuevo*, ante la crisis del Estado de bienestar populista o socialdemócrata y la absolutización neoliberal del mercado.

Dicho nuevo *imaginario cultural*¹⁸ se da, aunque no siempre ni solamente allí, en muchos pobres de los barrios suburbanos de América Latina, y en quienes colaboran con ellos, como numerosos profesionales, ONGs, etc. Es alternativo no sólo con respecto al imaginario del individualismo consumista actual sino también al revolucionario y político ("ilustrado") de los años 60. Se ubica postmodernamente en la cotidianidad, pero no entendida como privada sino como social, cultural y pública. Apunta a la creación de vida y convivencia dignas para sí, su familia y el barrio (relaciones interpersonales personalizadoras y solidarias, hábitat y ecología humanos, fiesta, toques de belleza) haciéndose así cargo de una subsistencia dura. Anima la creación de un nuevo tejido social interrelacionado con la sociedad funcional moderna y el mercado, pero sin subordinárseles culturalmente.

De ese modo se esboza una síntesis entre los valores del *mundo cultural* tradicional latinoamericano (confianza en las fuentes sagradas de la vida, religiosidad y sabiduría populares, solidaridad, sentido de la gratuidad y la fiesta, conciencia de la dignidad de la persona y el trabajo) y la "*cultura mundial*", con sus aportes universales modernos de la libertad, la racionalidad, la organización y la eficacia, así como postmodernos de la valoración de las diferencias, del goce de lo cotidiano y lo presente, del afecto y de la imagen¹⁹.

¹⁸ Cf. P. Trigo, "Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario", *Iter. Revista de Teología* (Caracas), 3 (1992), 61-99; id., "El futuro de la teología de la liberación", en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino (comps.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, 297-317.

¹⁹ Sobre esa nueva síntesis cultural cf. mis trabajos (con bibliografía): "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", *Stromata* 47 (1991), 145-192; "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer mundo", *Concilium* Nro.244 (dic. 1992), 115-125; "La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina", en: G. Farrell y otros, *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y Doctrina*

Una especie de *neocomunitarismo o asociacionismo de base*²⁰ da cuerpo sociocultural a dicho imaginario nuevo. Se trata, en lo económico, de las organizaciones económicas populares (microemprendimientos, precooperativas, talleres laborales, empresas autogestionadas de trabajadores, huertas comunitarias, "comprando juntos", etc.)²¹; en lo social, de distintas organizaciones libres del pueblo (como son clubes de madres, cooperadoras escolares, comedores infantiles, sociedades de fomento, comités de jubilados o desocupados, etc.); en lo estrictamente cultural: asociaciones deportivas, folklóricas o musicales, nuevas formas de educación popular formal e informal, etc.; en lo religioso: grupos de oración, círculos bíblicos, comunidades eclesiales de base.

En estos últimos grupos de carácter religioso y pastoral se sintetiza vitalmente la religiosidad popular tradicional con formas *modernas*, como son, la interpretación popular de la Palabra de Dios escrita (y no sólo según la tradición oral), el compromiso social fraterno organizado, el protagonismo de los laicos y la mujer en la Iglesia, nuevos modos participativos de vivir la autoridad y la conducción eclesiales, etc.²² Asimismo se dan características religiosas *postmodernas*, como son la valoración de la experiencia religiosa personal y comunitaria, nuevas formas de oración y contemplación, la unidad de lo espiritual con lo corporal (las sanaciones), la valoración de las diferencias (por ejemplo, laical y femenina), la importancia religiosa dada a la vida cotidiana, el sentido de lo místico y espiritual y, a veces, de lo extraordinario (don de lenguas, las apariciones de la Virgen María en San Nicolás, milagros, etc...).

Social de la Iglesia, Buenos Aires, 1996.

²⁰ La expresión es de Daniel García Delgado en su artículo: "Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80", *Le monde diplomatique* (ed. latinoamericana), 4 (1989), Nro. 27, 15-16; Nro. 28, 15-16.

²¹ Sobre la economía popular latinoamericana cf. J.L. Coraggio, *Desarrollo humano, economía popular y educación*, Buenos Aires, 1995; acerca de las organizaciones económicas populares solidarias ver las numerosas obras de Luis Razeto, entre ellas: *Economía de solidaridad y mercado democrático*, 3 tomos, Santiago (Chile), 1984-1985-1988; id. y otros, *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago (Chile), 1990; asimismo: F. Forni-JJ. Sánchez (comps.), *Organizaciones económicas populares. Más allá de la informalidad*, Buenos Aires, 1992.

²² Sobre esa transformación "moderna" de la religiosidad popular, ver mi trabajo: "El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana", *Stromata* 44 (1988), 475-487 (con bibl.).

Todas las formas mencionadas de neocomunitarismo implican el imaginario cultural alternativo del que hablé más arriba. De ahí que la "fuerza histórica de los pobres" -que en los 60 se consideraba ante todo como política- es pensada hoy sobre todo como ética, cultural y religiosa²³, nucleada por una opción cultural radical -de los pobres y de quienes quieren acompañarlos- por la vida y la vida digna. Esta opción es la fuente principal del nuevo imaginario, la cual fácilmente se deja iluminar por el Evangelio de la vida. Ya no se espera todo del Estado o de los políticos ni se confía en que se recibirán esos bienes del mercado, sino que la sociedad civil se auto-organiza para conseguirlos. Eso evidencia un cambio cultural de mentalidad y de actitud, y confirma lo dicho sobre un nuevo imaginario que continúa el de la cultura tradicional, renovándolo y sintetizándolo desde dentro con aportes modernos y postmodernos²⁴.

Ya lo público no se identifica solamente con lo estatal²⁵, como en la modernidad, ni, dentro de lo no-estatal, se privilegian los medios de comunicación de masas, como en la "sociedad del espectáculo", sino que abarca también la creación de cultura popular y la acción social comunitaria de la sociedad civil, siguiendo la idiosincrasia del propio mundo cultural tradicional, aunque estructurándolo de manera nueva. No se organiza en forma piramidal, sino de "red", característica cultural

²³ Así se expresa Pablo Richard - aludiendo al título del libro de Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980 - en: "La théologie de la libération. Thèmes et défis nouveaux pour la décennie 1990", *Foi et développement* Nro. 199 (enero 1992).

²⁴ Cf. J. Seibold, "Imaginario social y religiosidad popular. Su problemática en medios populares del Gran Buenos Aires", *Stromata* 51 (1995), 131-140.

²⁵ A esa experiencia correspondería la teoría de Hanna Arendt sobre el "poder en común" anterior a las relaciones mando-obediencia y de dominación. En la línea de Arendt se ubican, en ese tema, tanto Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, como Julio De Zan, *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires-Rosario, 1993. Según mi opinión, el "querer en común" de la comunidad civil, anterior al Estado, es la base de dicho "poder en común". Un "tener en común" no entendido en forma colectivista, correspondería -en el orden local- a la "destinación universal de los bienes", de la que habla la doctrina social católica; y el "pertenecer a una historia, valer y crear en común" sería la raíz de la cultura como "estilo de vida común de un pueblo". Ese sentido comunitario es propio del mundo cultural tradicional latinoamericano, que hoy es vivido y pensado asumiendo los aportes universalizables de la modernidad y la post-Ilustración.

postmoderna²⁶. Se trata de coordinación, no de subordinación a una jerarquía estamental (premoderna) o al Estado moderno (supuestamente racional); pero es una red que está al servicio de los valores del propio mundo cultural tradicional, como son la comunidad, la reciprocidad y la solidaridad, aunque reinterpretándolos.

Pues bien, la misma teoría de los sistemas (Niklas Luhmann)²⁷ reconoce que en los sistemas funcionales de la vida moderna (económico, social, político, psicológico, etc.) siempre existen "agujeros negros" porque ellos son parciales y abstractos (es decir, contemplan un solo aspecto del hombre real integral) y contingentes, porque son humanos. Precisamente su carácter humano (estudiado por ciencias humanas) permite la intervención de la libertad concreta y, por tanto, de las opciones éticas, históricas y culturales singulares en, a través y más allá de dichos "agujeros negros", a fin de poner los sistemas -respetando su autonomía relativa- al servicio de los fines del hombre concreto y de la comunidad contextualizada, con sus respectivas historia y cultura. Es decir, los sistemas funcionales -de suyo universales y universalizables- son instrumentos del hombre y de su acción situada, aunque tienen su propia consistencia, autonomía y autorregulación relativas (estudiadas por las respectivas ciencias y puestas en obra por las técnicas).

Según creo, en América Latina, la red de comunidades populares y su imaginario colectivo tienden hoy a lograr el empleo instrumental de dichos sistemas funcionales, asumiéndolos y transformándolos a partir de los valores y fines de la propia idiosincrasia cultural. De ese modo se está comenzando a lograr una síntesis vital nueva entre el mundo cultural tradicional latinoamericano y sus valores, y los de la cultura mundial moderna y postmoderna. En la praxis se comienza así a responder adecuadamente a la relación entre contextualidad y universalidad.

5.2. Planteo teórico más adecuado: el universal situado

El sentido, la verdad, el bien y la belleza humanos -que, como se dijo, caracterizan a las culturas- son de suyo universales porque lo humano en cuanto tal es universal. Por lo tanto es totalmente legítimo

²⁶ La metáfora de la red es usada también por Bernhard Waldenfels para hablar del "mundo de la vida" correspondiente a la razón "transversal" (no verticalista), que podríamos llamar post-ilustrada; cf. su obra: *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1985.

²⁷ Sobre esa teoría, ver P. Morandé, art. cit.

hablar de la cultura en las culturas. Pero la universalidad de lo humano vive en, no de ellas o sobre ellas. Dicha universalidad no prescinde adecuadamente de las diferencias concretas, los contextos históricos y los contenidos materiales; pero tampoco los sobreassume dialécticamente. Por consiguiente no es abstracta ni dialéctica, sino una universalidad situada, es decir, contextualizada, diferente e histórica. En otras palabras, no se dan ni equivocidad ni relativismo historicista, pero tampoco la univocidad de un absoluto ahistórico o dialéctico en la historia, sino una universalidad analógica: Ricoeur hablaría de "universales en contexto"²⁸. El universal humano se da, puede y debe darse contextualmente en las diferentes culturas *totum sed non totaliter*, es decir, sin adecuarse totalmente con ninguna de ellas, pero concretándose en cada una de modo diverso. Sin embargo exige tanto su integralidad analógica (*totum*) como su comunicabilidad con otros modos de vivir y convivir lo humano.

Cada cultura abarca la totalidad de lo humano, pero desde una perspectiva contextualizada que nunca es absoluta y, por ello, necesita de las otras. Pero la mutua fecundación y enriquecimiento intercultural de perspectivas no se logran por mera suma ni por totalización dialéctica, sino por comunicación entre culturas. Toda mediación implica negación. Mas, de acuerdo a lo dicho, la mediación ético-histórica de los valores culturales no se da por la mera negación particular del universal considerado como un todo ideal, ni por la negación dialéctica de la negación mediante luchas y conflictos históricos, sino por una negación alterativa, es decir, por alteridad ético-histórica (pues una cultura no es la otra y le es ético-históricamente irreductible); y, en cuanto humana, es digna de respeto en su alteridad cultural). Es el momento de negación propio no de la mediación silo-gística o dialéctica sino de la mediación dialógica y analéctica²⁹. En la pragmática y praxis históricas se trata del diálogo intercultural, al cual corresponde, en el dominio de la sintaxis lingüística,

²⁸ Ver su obra (ya citada) *Soi-même comme un autre*, p. 336. Sobre la universalidad situada (expresión nacida en la filosofía argentina de la liberación) cf. mi libro *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Sobre la diferencia entre analogía y dialéctica hegeliana cf. E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, 1991.

²⁹ En contraposición con la dialéctica hegeliana y en relación con ella, tanto Enrique Dussel como yo hablamos de "analéctica", tomando la expresión de Bernhard Lakebrink, cada uno con matices propios; ver bibliografía sobre analogía y analéctica en mis obras: *Nuevo punto de partida*, p. 246; *Irrupción del pobre*, p.233.

la *analogía* de lo universal. Sólo así la semántica humana universal se particulariza sin abstraer adecuadamente de las diferencias materiales -en el plano de la lógica- y -en el ámbito de la historia- respetando *éticamente* las diferencias culturales, es decir, la *alteridad* ético-socio-histórica de cada contexto cultural.

Así es como la relación de una cultura con las otras no sólo no la aliena sino que hace que cada una de ellas se abra a una mayor autenticidad. Pues se aplica a las comunidades históricas y culturales lo que dice Emmanuel Levinas sobre la relación ética con el otro hombre: el verdadero *autós* (de la *autenticidad* y la *autonomía*) se declina ante todo en el acusativo de la respuesta responsable: "¡Heme aquí!"³⁰, que puede llevarse al plural de los respectivos "¡Henos aquí!", en una relación de alteridad ético-histórica entre distintos "nosotros" culturales.

Con respecto a la universalidad situada, el *verum, bonum* y *pulchrum* de lo trascendental humano *en* las culturas, siendo analógica y contextualmente universales, son históricos, aunque, en cuanto trascendentales, puedan ser denominados trashistóricos. Pero lo *histórico* -como ya se dijo- no es sólo una aplicación concreta de lo abstracto, el resultado de un proceso evolutivo o la sobreasunción de los conflictos en un plano superior, sino también y sobre todo el fruto *nuevo* de un encuentro creativo y dialógico de libertades personales y comunitarias. Pues, cuando no hay dominación cultural, el encuentro no sólo permite la asunción creativa de lo universalizable de la otra cultura y la comunicación gratuita de lo universalizable de la propia, sino también creación de novedad histórica universal, aunque situada y analógica en cada uno de los respectivos contextos.

Por otro lado, los trascendentales *trashistóricos* y *trasculturales* no se dan en un nivel "superior" ahistórico y abstracto, ni dialécticamente "sobre"asumidos en una totalidad, sino que *toman espíritu y cuerpo* (se *in-culturán*) históricamente *en* las culturas, en su contextualidad y en su intercomunicación, sin perder por eso su trascendentalidad.

Pues en la *alteridad ético-histórica* de cada cultura y de cada contexto cultural (como en la de cada persona humana) se dan al mismo tiempo trascendentalidad y singularidad irreductibles, más allá y más acá de lo universal genérico y de lo particular material.

³⁰ Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, p. 145.

6. A modo de conclusión

Por consiguiente, tanto en el nivel práctico (5.1) como en el teórico (5.2) el problema histórico actual de la cultura mundial y los distintos mundos culturales de los pueblos, así como la cuestión -más filosófica- de la universalidad y la contextualidad en las culturas, hallan su respuesta en la *comunidad de comunicación ético-histórica entre culturas*, la que implica una concepción de lo universal como *analógico, situado y "en contexto"*.