

EL ANÁLISIS CULTURAL, ¿UNA NUEVA CORRIENTE FILOSÓFICA?*

Fernando Luis Peligero Escudero

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

RESUMEN

El avance de las comunicaciones y de los medios de transporte en el mundo contemporáneo ha intensificado el “choque cultural”. La globalización y la inmigración son también fenómenos de nuestro tiempo que han traído como consecuencia inmediata el contacto entre diferentes culturas. El actual proceso de construcción europea apunta hacia una configuración multicultural al tiempo que intenta definir una base común. Surgen nuevos problemas que se intentan solucionar mediante el análisis intercultural. Su aplicación a los distintos ámbitos hace indudable su utilidad. Pero, ¿qué es? ¿Un método sociológico, antropológico o filosófico? Su exposición y examen epistemológico nos conduce a la contestación de estas preguntas y nos descubre su paradoja fundamental.

Palabras clave: choque cultural, globalización, inmigración, construcción europea, análisis intercultural, método, paradoja epistemológica

ABSTRACT

The advance in communications and in the means of transport in contemporary society has intensified “the clash of cultures”. On the other hand, globalisation and immigration are also social phenomena which have produced the logical consequence of immediate contact among different cultures in the world. The current European construction process aims at a multicultural configuration while it tries to define a common ground. As a result, new problems arise which can only be solved through intercultural analysis. But, what kind: a sociological, anthropological or philosophical one? Its presentation and epistemological analysis help us to answer these questions and to unveil its fundamental paradox.

Key words: clash of cultures; globalisation; immigration; European construction; intercultural analysis; epistemological paradox

INTRODUCCIÓN

En el último decenio del siglo XX, hemos vivido un resurgimiento de la filosofía de la cultura. Este acontecimiento se ha dado tanto en el extranjero como en nuestro propio país. Aunque a finales del siglo XIX y principios del siglo XX hubo en Alemania abundantes reflexiones sobre el concepto de cultura dentro del neokantismo, cesaron a partir de la Segunda Guerra Mundial para reaparecer en nuestro tiempo.

La aparición del concepto de cultura en la filosofía neokantiana vino exigida por la necesidad de contraponer a las ciencias de la naturaleza otra modalidad de ciencias con una metodología diferente. En 1883, Dilthey publicó *Introducción a las ciencias del espíritu* y en 1905 *Estudios sobre los fundamentos de las ciencias del espíritu* (1). Dilthey distinguió las ciencias de la naturaleza (Naturwissenschaften) de las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften) más por su contenido que por su método y por su objeto, el cual a veces es el mismo para ambas. Por ciencias del espíritu entiende las ciencias de la cultura, que en nuestros días denominamos ciencias humanas o ciencias sociales. En 1894, también Windelband estableció en su obra *Historia y ciencia natural* (2) la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Las primeras son ciencias **nomotéticas**, porque intentan descubrir las leyes que regulan los hechos. Las segundas son ciencias **idiográficas**, porque tienen por objeto de estudio lo **singular**, los hechos. Unas y otras se distinguen por el método empleado pudiendo ambas abordar un mismo objeto. Siguiendo esta línea de pensamiento, Rickert en su obra publicada en 1896, que lleva por título *Los límites de la concepción de ciencia natural. Una introducción lógica a las ciencias históricas* (3), estableció la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias históricas. Éstas últimas estudian la cultura y sus productos. En *Ciencia cultural y ciencia natural* sumó a las diferencias metodológicas, que entre una y otra estableció Windelband, otras derivadas de sus respectivos contenidos. En esta línea, se entiende que Cassirer pusiera a su libro *Antropología filosófica* el subtítulo de *Introducción a una filosofía de la cultura* (4). La filosofía del hombre es, para este autor, una filosofía de la cultura, que desarrolla ampliamente en la segunda parte de esta obra. Es también en este contexto donde surgieron las reflexiones de Ortega y Gasset sobre el concepto de cultura (5).

1. LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y EL CONCEPTO DE CULTURA

Pero esta orientación filosófica hacia la cultura cesó después de la Segunda Guerra Mundial. La antropología cultural había llegado en aquellos años a su máximo esplendor. Esta ciencia, que tenía una gran tradición en Estados Unidos, irrumpió también con gran fuerza en Europa y reclamó para sí el estudio de las

culturas. Ya no era necesaria la filosofía para esclarecer el concepto de cultura, pues había una ciencia particular que se ocupaba de ello. Esta ciencia era la antropología cultural. Para realizar su trabajo tenía que partir de un concepto de cultura. Con este objetivo Kroeber y Kluckhohn revisaron más de cien definiciones diferentes (6). La dificultad presentada a la hora de determinar el concepto básico de su ciencia la intentaron resolver los antropólogos culturales tomando la definición siguiente de Tylor, uno de los pioneros de esta disciplina:

La cultura... en su sentido etnográfico amplio, es ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, ley, costumbre y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad (7).

Como puede apreciarse, esta definición trata de mostrar con la descripción de unos pocos rasgos a qué se va a dedicar el antropólogo cultural, cuál es su área de estudio.

Al aceptar los principales antropólogos culturales este concepto de cultura están reconociendo que para su elaboración no necesitan de la filosofía. La antropología cultural es capaz de darse a sí misma la noción de cultura.

Al declive de la ontología general, iniciado ya en el pensamiento de Heidegger, le sucede la decadencia de la ontología fundamental, es decir, de la filosofía del ser del hombre, y de la filosofía de la cultura. Quizá este mismo hecho ya fue vislumbrado por el mismo filósofo alemán cuando en 1966 afirmó que la filosofía ya había llegado a su fin. Su función la desempeñarían en adelante las ciencias particulares (8).

2. EL POSTMODERNISMO Y LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

La filosofía del hombre de la primera mitad del siglo XX, interpretada como ontología fundamental o como antropología filosófica, fue sustituida hacia mitad del siglo por la antropología cultural, cuyo principal objetivo es estudiar las diversas culturas y las causas de su evolución. Se operó entonces lo que Javier San Martín Sala (1999: 12) ha denominado "*la disolución antropológica de la filosofía*". El último reducto de la filosofía del siglo XX, la antropología filosófica, quedaba disuelta en la antropología cultural como un terrón de azúcar en una taza de café. La filosofía desembocó en el postmodernismo.

Aunque este término parece que fue usado en 1934 por vez primera por Federico de Onís para designar la poesía que aparece después del modernismo (Klappenbach, 1990:17), más tarde, en la década de los setenta, el vocablo se utilizó en arquitectura para designar un estilo caracterizado por la superación de

los principios modernistas de sencillez del diseño, autenticidad de los materiales y coherencia lógica. Se imponía ahora una huida de los efectos repetitivos hacia una yuxtaposición de estilos que implica que todo vale. Surgía una arquitectura híbrida, de síntesis, en la que aparecían unidas las nuevas técnicas con las formas de construcción tradicionales. Pronto se constituyó en un movimiento cultural y se extendió a otros campos. En 1979, la obra de Jean-François Lyotard *La condición postmoderna* (9) tuvo el mérito de llevar la polémica entre modernistas y postmodernistas más allá del campo de la arquitectura y del arte. La discusión surgida sobre el significado y alcance del mismo fenómeno postmodernista se llevó a otros campos de la cultura y en especial al ámbito de la filosofía.

La crítica postmoderna contribuyó decisivamente al descrédito de la ciencia y de la tecnología occidentales (Marvin Harris, 2000:153). Los postmodernos rechazaron el valor absoluto de la ciencia y los objetivos políticos subyacentes en su práctica y desarrollo. La ciencia, por aparecer en un contexto particular, está encajada en una cultura. El conocimiento científico es, por lo tanto, relativo. La filosofía (también la ciencia y la técnica) queda relegada a la cultura europea, en la que nació y alcanzó su máximo desarrollo. Al quedar reducida a un mero exponente de la cultura europea se ve desprovista de uno de sus rasgos esenciales: su pretendida universalidad. Pero los postmodernos radicales aún fueron más lejos. Jean-François Lyotard, Paul DeMan, Jacques Derrida y Michel Foucault atacaron la totalidad del conocimiento científico sometiendo a crítica sus fundamentos empíricos, lógicos y éticos. La verdad es una ficción. Nada puede ser demostrado. El conocimiento científico no es más válido que cualquier otro conocimiento. Por un lado, manifiesta y, por otro lado, constituye relaciones de poder. Tanto en su forma como en su contenido expresa relaciones de dominación, de supremacía y de autoridad. La ciencia y la razón están asociadas a los regímenes políticos totalitarios. La ciencia niega la diversidad y la tolerancia al buscar la verdad de las cosas. Para los postmodernos abandonar la razón significa liberarse de la modernidad, de la autoridad, de la jerarquía y del poder. Hemos llegado al fin de la razón. Los sistemas filosóficos y las grandes generalizaciones científicas deben ser abandonados. En su lugar, hay que poner las emociones, las sensaciones y las intuiciones. La introspección debe sustituir a la heterospección. Hay que buscar la independencia y desde ella fomentar la creatividad, la imaginación y la fantasía.

El postmodernismo analiza las diversas culturas tomándolas como textos cuyo sentido hay que interpretar. Más que estudiar el modo de producción de cada sociedad, hay que descubrir su peculiar discurso. La vida social aparece entonces como un texto que hay que leer y descifrar su profundo significado con la hermeneútica, esto es, con el análisis literario. El particularismo, el relativismo y el subjetivismo son sus inevitables consecuencias haciendo acto de presencia en las ciencias humanas. Se manifiesta aquí una cierta tendencia al nihi-

lismo. La ciencia, que ya no garantiza el conocimiento de la verdad, debe limitarse a reducir al máximo los posibles fraudes, errores y falsedades. Pero esta limitación nunca garantizará la objetividad del conocimiento.

El postprocesualismo, una de las tendencias postmodernistas más influyentes en la arqueología, sostiene la teoría deconstructivista de que no hay un pasado objetivo. Nuestra representación de él es un texto producido según el punto de vista sociopolítico que mantengamos (Watson, 1990:673).

Pero no sólo es inalcanzable la objetividad del conocimiento del pasado. Tampoco puede darse la objetividad del conocimiento etnográfico. Cuando los antropólogos nos presentan relatos de los diversos pueblos su pretendida objetividad es ficticia. En primer lugar, sus observaciones casi siempre las realizan en solitario y no pueden ser contrastadas. En segundo lugar, cuando dos o más etnógrafos observan los mismos fenómenos, nunca sus conclusiones son totalmente iguales y, por consiguiente, no pueden dar lugar a una teoría cabalmente verificada. Siempre contendrán elementos no confirmados por el testimonio unánime de los observadores (Sanjek, 1990:394). Las explicaciones etnográficas, por su fiabilidad reducida, tienen un carácter relativo.

La antropología cultural, al estudiar las diversas culturas asumió el relativismo cultural. La actitud etnocéntrica imposibilitaba el conocimiento de las otras culturas. Si el antropólogo parte del convencimiento de que la propia cultura es la única verdadera, se niega a conocer todas las demás. Para hacer antropología hay que desprenderse de esta actitud y aceptar, aunque sólo sea como método, el relativismo cultural. Poniendo entre paréntesis su propia cultura, dejando a un lado sus propios valores, el antropólogo podrá llegar a identificarse con los miembros de la población estudiada y hacer una descripción fiel de sus manifestaciones. Todas las culturas son igualmente válidas. No hay formas de cultura superiores o inferiores (Harris, 1999:741). Por estar constituidas por un conjunto de elementos, forman un todo, cuyas partes deben ser contempladas unidas entre sí y no de forma aislada. Esto significa que los diversos elementos de una cultura (su filosofía, su ciencia, su tecnología, su arte, su religión, su economía, etc.) no deben ser estudiados de forma independiente, sino formando parte de la cultura donde se dan. Conforman un todo único e irrepetible que tiene un sentido propio: posibilitar la supervivencia del grupo. Hay en la antropología cultural un doble relativismo: el que afecta a cada cultura como una totalidad y el que concierne a cada uno de sus componentes.

3. LA VUELTA A LA FILOSOFÍA

La antropología cultural, así constituida, lleva dentro de sí los síntomas de su propia disolución. En primer lugar, porque un relativismo extremo, que

enfaticara la diversidad cultural, imposibilitaría la construcción de una ciencia antropológica como ciencia unitaria de las culturas. Habría tantas antropologías culturales como culturas existentes. En segundo lugar, porque entre los pueblos más avanzados se dan problemas semejantes de carácter económico y de integración en la actual cultura global. Son básicamente los mismos problemas los que surgen en nuestros días en Europa, en América, en Japón y en Nueva Zelanda. Esta base común de las diversas culturas es la que ha permitido el desarrollo de la antropología cultural durante la segunda mitad del siglo XIX y durante el siglo XX, y, por otra parte, postulando el regreso a la razón ilustrada, la que propicia en nuestros días una reflexión autónoma del concepto de cultura. Así se produce una vuelta a la filosofía, a la filosofía de la cultura.

La antropología cultural ha vivido en una permanente contradicción al sostener que todas las culturas son relativas y al defender simultáneamente la validez incondicionada del conocimiento antropológico. Si cualquier contenido cultural es relativo, también debería serlo el de la antropología cultural, ciencia surgida en la cultura occidental. Pero no es ésta la convicción de los antropólogos culturales. No presentan sus hallazgos antropológicos como conocimientos provisionales o limitados, sino revestidos de una validez incondicionada. Al afirmar que todos los contenidos culturales son relativos menos los de la misma ciencia que practican están reconociendo implícitamente que es absolutamente cierto que todo conocimiento es relativo, es decir, no absoluto. Si formalizamos estas proposiciones aparecerá la fórmula p-p , es decir, la pura contradicción. Esta es la paradoja básica en la que la antropología cultural ha estado cimentada cuando se ha mostrado como ciencia de las culturas. La antropología cultural se ve sometida a este dilema: o a sostener un relativismo extremo, que subrayando la diversidad cultural desemboca en el particularismo histórico, o a utilizar el relativismo como mero método para constituir una ciencia de las culturas. En el primer caso, queda limitada a ser solo un mero relato o descripción de una cultura. En el segundo caso, el edificio científico levantado contiene una paradoja que lo cuestiona.

Como ya ocurrió con el psicologismo y con el historicismo de finales del siglo XIX y con la crisis de la matemática y de la ciencia de principios del siglo XX, el antropologismo o culturalismo de finales del siglo pasado necesita de la filosofía para resolver la crisis en que se halla envuelto. Su relativismo sólo puede ser superado con una vuelta a la razón.

Por otra parte, los antropólogos culturales necesitan partir de un concepto de cultura para realizar su labor. Si obtienen este concepto enumerando los objetos estudiados por los mismos antropólogos culturales, caen en un círculo vicioso. De un lado, al realizar su trabajo tienen que estar provistos de un concepto de cultura, pero, por otro lado, este concepto es obtenido de los objetos que investigan, es decir, de la misma actividad que realizan.

La definición de Tylor, seguida por la mayoría de los que se han dedicado a la antropología cultural, tiene justamente este inconveniente. Dedicarse a recopilar las clases de objetos que los antropólogos culturales han estudiado no es plantearse cuáles son los constitutivos esenciales del concepto de cultura. Pudiera haber ocurrido que sus investigaciones no se hubieran dirigido a alguno de estos elementos constitutivos y que en la noción de cultura así formada faltaran algunos de sus rasgos esenciales.

Si embargo, no todos los antropólogos culturales cometen este error. Leslie White (1964, 1975) define la cultura mediante el concepto de *simbolados* (*symbolates*). La cultura objetiva es entendida como el conjunto de relaciones que los simbolados mantienen entre sí. Ralf Linton (1972:389) describe las características de cada elemento cultural como forma, uso, significado y función. Homer G. Barnett (1942,1953) añade a estas características el **principio** por el que la forma adquiere un uso. Finalmente, Clifford Geertz (1988: 20-1) interpreta la cultura como una urdimbre de significaciones que deben ser interpretadas, es decir, como una descripción densa. Todos ellos han abandonado su definición meramente descriptiva y buscando sus características esenciales han ingresado en la filosofía de la cultura. Esto no significa que dejen de ser antropólogos culturales, sino solamente que cuando describen el concepto de cultura realizando reflexiones filosóficas sobre él van más allá de la actividad propia del antropólogo cultural. Implícitamente reconocen que la antropología cultural no puede proporcionarse a sí misma de forma adecuada el concepto básico de su ciencia y de que, por ello, debe recibirlo de otra disciplina. Esta disciplina no es ninguna otra ciencia particular, sino la filosofía de la cultura. De la misma forma que la reflexión de los fundamentos de la matemática condujo a principios del siglo XX al desarrollo de la lógica matemática y propició la aparición de la filosofía analítica, la reflexión sobre la crisis de la antropología cultural y sobre su concepto fundamental ha llevado al renacimiento de la filosofía de la cultura.

En resumen, en el último decenio del siglo XX, la antropología cultural ha desembocado en la filosofía por un proceso lógico interno. Esta ha renacido de sus cenizas no solamente en el extranjero, especialmente en Alemania, sino también en España. En el último decenio, en nuestro país han aparecido los libros de Jesús Mosterín (1993), de Carlos París (1994), de José Antonio Pérez (1995), de Gustavo Bueno (1996) y de Javier San Martín (1999) además de dos obras colectivas, que con los títulos de *Filosofía de la cultura* (1998) y de *Ensayos de filosofía de la cultura* (2002) contienen varios artículos y estudios sobre el concepto de cultura.

La disolución antropológica de la filosofía ha conducido en el último decenio a una disolución filosófica de la antropología (San Martín, 1999:13). Este giro hacia la filosofía, en la medida en que es un giro hacia la razón, es también una superación del postmodernismo.

Aunque el desarrollo de la antropología cultural ha planteado las cuestiones filosóficas de la revisión de sus fundamentos y de una reelaboración del concepto de cultura, a ello han contribuido no menos decisivamente otras causas.

4. EL CONCEPTO DE CULTURA Y LOS FENÓMENOS DE MULTICULTURALIDAD, INTERCULTURALIDAD Y GLOBALIZACIÓN

El siglo XX ha traído consigo un gran avance en el mundo de las comunicaciones y en el de los medios de transporte (Mosterín, 1993:151). El gran progreso tecnológico en el primero ha hecho que el ciudadano de la segunda mitad de este siglo haya tenido como punto de referencia continuo otras culturas. A través de la prensa, de la radio y de la televisión hemos contemplado constantemente cómo viven y se comportan las ciudadanos de otras poblaciones. Si en la historia de la humanidad ha habido múltiples pueblos que han vivido encerrados durante larguísimos periodos en su propia cultura, en el siglo XX este hecho se ha visto muy reducido. Los productos culturales traspasan hoy continuamente las fronteras. La publicidad, el cine, el teatro, la música, las series televisivas saltan océanos, desiertos y cordilleras para estar presentes en los más diversos lugares. Las modas ya no quedan reducidas a un espacio limitado. Se expanden por doquier. La globalización de los productos culturales trae consigo el “choque cultural” y, como efecto del mismo, una cierta homogeneización y universalización de la cultura. Nuestro tiempo está siendo testigo de la convergencia cultural universal. La multiculturalidad nos lleva a la interculturalidad.

El extraordinario avance de los medios de transporte en los últimos decenios ha permitido una relativa reducción de su coste económico y del tiempo empleado para desplazarse de un lugar a otro del planeta (Hidalgo, 1998: 27). Al mismo tiempo, la seguridad y la comodidad del viajero han aumentado. En los países avanzados, el turismo se ha generalizado en periodos de vacaciones. Personas de diversas culturas se ven conviviendo en un país extranjero en estancias de mayor o menor frecuencia y duración. El intercambio cultural entre personas de diversos orígenes es inevitable.

La globalización al haber creado mercados mucho más amplios como la Unión Europea, el NAFTA o el MERCOSUR difumina las fronteras geográficas nacionales haciéndolas menos rígidas (Kincheloe & Steinberg, 1999: 10). Asistimos a la aparición de un mercado mundial, donde el ciberespacio marca su ruta principal. La caída del muro de Berlín ha originado una nueva recomposición del mapa político, en el que las grandes culturas buscan una nueva ubicación. Occidente, Rusia, China, Japón, la India y los diversos Estados islámicos constituyen las culturas más importantes del siglo XXI e intentan una reubicación

en el nuevo orden mundial. Ello produce un choque cultural. La guerra entre superpotencias está siendo sustituida por una confrontación entre culturas.

5. EL ANÁLISIS CULTURAL Y LA INMIGRACIÓN

También la inmigración, que facilitada por el avance de los medios de transporte se da en nuestros días en los cinco continentes, pero de forma creciente en los países occidentales, es un fenómeno que trae como consecuencia inmediata el contacto entre diversas culturas. Este fenómeno no es, sin embargo, nuevo. En los dos siglos y medio últimos, 350 millones de personas tuvieron que abandonar sus hogares e irse a vivir a países desconocidos, en los que la lengua, la religión y las costumbres eran diferentes. En la actualidad, más de 120 millones de seres humanos han tenido que dejar sus países de origen e irse a vivir al extranjero (Bermúdez Anderson, 2002: 37). Los movimientos migratorios, lejos de disminuir en los últimos tiempos, se han visto intensificados. En la década de los años noventa, se han universalizado. La globalización ha configurado un sistema económico mundial interdependiente, en el que a los movimientos de capitales y bienes les siguen los flujos de los trabajadores (Besalú, 2002: 19). Ello tiene un doble efecto de signo contrario. De un lado, favorece la homogeneización de las culturas; de otro lado, intensifica la multiculturalidad. Esta contradicción consustancial con nuestro tiempo se verá previsiblemente incrementada en el futuro originando problemas y tensiones, pero también nuevos estilos de vida. El análisis cultural de los pueblos que conviven en un mismo espacio geográfico para descubrir elementos comunes de sus respectivas culturas (10) permitirá tender puentes de entendimiento entre ellos. Pero para realizar esta labor, hay que disponer de un concepto operativo de cultura.

6. LA CULTURA Y LA CONSTRUCCIÓN EUROPEA

La actual construcción europea también se encuentra en la actualidad con múltiples problemas, cuya resolución depende del concepto de cultura que se sostenga. ¿Existe una cultura europea? Esta parece ser la tesis de Ortega y Gasset, quien ve un carácter unitario, una homogeneidad, en la pluralidad nacional (1958: 16; 1966: 341-2). En este caso, habría que establecer cuáles son sus componentes para circunscribir su espacio. Si afirmáramos que Europa tiene una cultura unitaria de “inspiración cristiana”, entonces debería quedar fuera de ella cualquier país de religión islámica, como es el caso de Turquía. Sin embargo, en el caso de que sostuviéramos que Europa es multicultural, ya que en su ámbito se hablan diversas lenguas, podría acoger en su seno países que no tuvieran una afinidad cultural extrema. Otro tanto podría indicarse de las costumbres y de la

concepción política. El actual proceso de construcción europea parece tener en cuenta ambas cosas. Se reconoce la pluralidad lingüística, pero también una serie de características comunes en el terreno de la economía, de la ética y de la política sin las que difícilmente podría tener lugar la Unión Europea como una entidad supranacional. Una economía de libre mercado con una moneda única y con libre circulación de personas y bienes en todo el espacio europeo, el respeto a los derechos humanos, un régimen político democrático pluralista, la separación de poderes que garantice la independencia del mundo del derecho y la separación de Iglesia y Estado son elementos básicos en el proceso actual de construcción europea.

Hay, pues, en Europa una base común, homogénea, que une a los distintos pueblos que la habitan, y una pluralidad que la dinamiza (Ortega y Gasset, 1958: 15-6). Esta pluralidad es doble en nuestro tiempo: la de las diversas naciones que la integran y la de los diversos pueblos que conviven dentro de cada nación. La inmigración se ha incrementado en Europa en el último decenio fomentando la multiculturalidad. La presión migratoria de Asia y de África hacia Europa ha hecho que la Unión Europea para intentar controlarla haya frenado la llegada de inmigrantes de terceros países, al mismo tiempo que ha intensificado la cooperación de las naciones que la integran. Para reducir las tensiones que surgen inevitablemente cuando conviven personas de diversas culturas, se han buscado mecanismos que faciliten el diálogo y su integración en el espacio europeo. Se ha pasado de la multiculturalidad a la interculturalidad.

7. EL ANÁLISIS CULTURAL Y LA MEDIACIÓN INTERCULTURAL

Entre los mecanismos surgidos para disminuir las tensiones y conflictos, que son inherentes a las relaciones que mantienen las personas de diversos orígenes (Bauman, 2001: 107), destaca la mediación intercultural. Su último objetivo es la integración de los inmigrados. En el encuentro entre diversas culturas, hay una tensión entre la identidad cultural y el cambio. Según se resuelva, surgirán estas cuatro estrategias de adaptación al nuevo medio: la segregación, la asimilación, la marginación y la integración (Berry, J. W., U. Kim, S. Power, M. Young y M. Bajaki 1989: 185-206).

La segregación es una consecuencia del relativismo cultural extremo. Cada cultura es un todo dotado de un sentido que hay que respetar. Por esta razón, no se debe entrar en contacto con las minorías. Hay que preservar su acervo cultural. Se trata de mantener la propia identidad cultural a costa de evitar cualquier contacto o relación con miembros de otros grupos. El *apartheid* sudafricano fue un ejemplo claro de segregación. Cuando es la minoría la que decide tomar

distancia respecto de los individuos de la mayoría para mantener su propia identidad, aparece la separación (Bermúdez Anderson, 2002: 57).

La asimilación sería la estrategia contraria a la segregación. Los individuos de la minoría se muestran dispuestos a renunciar a su propia identidad cultural y a aceptar la de la cultura dominante. Hay aquí una amputación de la identidad de las minorías para incorporarla a la de las mayorías con el convencimiento de que la homogeneidad cultural es buena, ya que permite a todos los miembros de una sociedad vivir en igualdad de condiciones. La homogeneidad se convierte aquí en uniformidad ignorando que aún así se mantendrían diferencias de clase, de género y de etnia (Besalú, 2002: 31).

La marginación es la estrategia seguida por quienes no tienen ningún interés en mantener su propia identidad cultural ni en aceptar una nueva (la del grupo dominante).

Más que una opción libremente elegida, es la consecuencia de haber fracasado en otras estrategias previamente utilizadas. Se da aquí una síntesis entre el sentimiento de no haber sido reconocido por el poder instituido y el de haber sido rechazado por los otros.

La integración es una estrategia que surge cuando los componentes de un grupo mantiene su propia identidad aceptando mantener relaciones con los miembros de otros grupos. Su actitud hacia los otros y hacia los resultados del intercambio es positiva. Esta estrategia se basa en procesos de relación intercultural. A diferencia de la sociedad multicultural, la sociedad intercultural no se queda en la mera aceptación de la diversidad, sino que busca vías de diálogo con el reconocimiento de derechos y obligaciones semejantes para todos los ciudadanos. Mediante la negociación en el ámbito económico, político y cultural se alcanzan espacios comunes en los que se facilita la convivencia entre los miembros de diversas etnias. Esta disposición a entrar en diálogo con los otros tiene sus límites. El reconocimiento de la identidad cultural de las minorías no puede hacerse negando la de la mayoría, ni los derechos humanos.

En la integración intercultural es fundamental el papel del mediador. Es un puente entre las diversas culturas, que refuerza la cohesión social facilitando el diálogo entre sus miembros y fomentando su inserción social. El mediador intercultural debe poseer una serie de habilidades y conocimientos específicos. Debe dominar el idioma de los componentes de los grupos entre los que media, conocer sus respectivas culturas y su relación, sus correspondientes estructuras sociales, su funcionamiento y sus recursos, sus propias legislaciones así como nociones básicas de los movimientos migratorios y de los distintos modelos de desarrollo personal. Puesto que debe conocer las culturas entre las que media y su correspondiente estructura social, necesita tener previamente el concepto de cultura. La captación de sus memes o elementos es necesaria para tener una

teoría y una práctica de la interculturalidad bien fundamentadas (Besalú, 2002: 25). El mediador intercultural no solo necesita conocimientos básicos de la antropología cultural, sino también de la filosofía de la cultura.

El análisis intercultural, en la medida en que es un método que reduce la tensión entre las distintas culturas y facilita sus diversos intercambios, ¿es un método sociológico, antropológico o filosófico? Como método que tiene por finalidad lograr la integración social para evitar los conflictos y tensiones sociales podría ser considerado como un método sociológico; como método que conduce al conocimiento de las diversas culturas y de sus estructuras sociales podría ser catalogado como un método antropológico; y como método que lleva a la reflexión de los componentes esenciales de la cultura también podría ser tomado como método filosófico. El método intercultural sería un método interdisciplinario.

El análisis intercultural tiene un valor indiscutible para la práctica, pues permite la convivencia de colectividades con diversos idiomas, creencias, costumbres y con diferentes concepciones políticas. Pero contiene una paradoja fundamental. Respeta la diversidad reforzando la homogeneidad, hace a los distintos pueblos progresivamente homogéneos y progresivamente diversos. Esta paradoja lo inutiliza como método para la teoría.

8. LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA COMO TENDENCIA FILOSÓFICA

El análisis intercultural como método para abordar los conflictos culturales que en la práctica se dan se funda en el análisis cultural. Nuestro tiempo, multicultural y multiétnico, necesita una filosofía de la cultura. Pero, ¿es ésta una nueva corriente de pensamiento o una mera disciplina en el seno de un sistema?

Gustavo Bueno se ha planteado recientemente la cuestión y llega a la conclusión de que no es posible una filosofía de la cultura como “disciplina exenta y relativamente autónoma” (2002: 37). Tras manifestar que no existe una filosofía de la cultura, sino múltiples filosofías de la cultura incompatibles entre sí por su método y por sus doctrinas, de forma sorprendente reconoce que una filosofía de la cultura autónoma sería posible en el caso de que las ciencias de la cultura fueran meramente descriptivas, lo que posibilitaría una reflexión filosófica sobre la esencia y estructura de la cultura, o en el caso de reducir toda realidad a la condición de “cultura creada por el hombre” (2002: 38). Ambas posibilidades son rechazadas por él. Desde el materialismo filosófico que profesa su conclusión es lógica: la filosofía de la cultura no puede ser autónoma por ser una disciplina dentro de un sistema. Pero lo cuestionable es justamente su punto de partida. Al menos el postmodernismo con su negación de la filosofía como sistema no lo aceptaría. Lo que, sin embargo, esta última corriente filosófica no podría evitar

de ninguna forma, si concibe la ciencia como un producto de la cultura occidental, son las reflexiones sobre el concepto mismo de cultura. Que ello sólo puede hacerse desde una actitud radical, es decir, desde un pensamiento libre e independiente, es una condición ineludible. Desde la fenomenología, primero, y desde la hermeneútica, después, es posible la construcción de una filosofía de la cultura como disciplina autónoma, que describa sus rasgos constitutivos, y de una ciencia de la cultura, que la desarrolle. Hay, por lo tanto, suficientes elementos de juicio para pensar que el análisis cultural en sus diversas modalidades se ha erigido en nuestros días en una tendencia filosófica superadora del postmodernismo. Esta tendencia recupera el valor de la razón para describir las principales tradiciones culturales y para establecer, interpretando sus afinidades, un código ético común que cree un humanismo radical.

NOTAS

- * Comunicación leída el 2 de febrero de 2003 en el 1^{er}. Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía celebrado en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia.
- 1 Dilthey, W. (1883). *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Göttingen-Berlín, 1914-1977. (Trad. esp. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Prólogo de J. Ortega y Gasset. Trad. de J. Marías. Madrid: Revista de Occidente, 1956).
— (1905). *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. 1. Studie: Der psychische Strukturzusammenhang. Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Göttingen-Berlín, 1914-1977.
 - 2 Windelband, W. (1900). *Geschichte und Naturwissenschaften. (Strabburger Rektoratsrede, 1894)*. Strabburg.
 - 3 Rickert, H. (1896). *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Freiburg u. a.
— (1986). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Stuttgart: Reclam.
(Trad. esp. *Ciencia cultural y ciencia natural*. Madrid: Espasa Calpe, 1943).
 - 4 Cassirer, E. (1945). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. (E. Imaz, trad.). México: F. C. E.
 - 5 Ortega y Gasset, J. (1966). *Meditaciones del Quijote*. En *Obras Completas*. Vol. I 7^a ed. Madrid: Revista de Occidente.
— (1958). *La rebelión de las masas*. 17 ed. Madrid: Espasa-Calpe.

- 6 Kroeber, A.L. & Kluckhohn, C. (1952). *Culture. A Critical Review of concepts and definitions*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- 7 Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture*. London: J. Murray, p. 1.
- 8 Heidegger, M. (1996). *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. 2ª ed. (R. Rodríguez, Estudio preliminar, traducción y notas). Madrid: Tecnos, pp. 93-4.
- 9 Lyotard, J. F. (2000). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- 10 Los elementos o componentes ideacionales de la cultura son denominados “memes”, término inventado por Richard Dawkins (1976). William Durham (1991) entiende que un meme es una unidad fundamental de información almacenada en el cerebro, transmitida mediante un aprendizaje social y modificada por las fuerzas selectivas de la evolución cultural.

BILIOGRAFÍA

- BARNETT, H. G. (1942). Invention and Cultural Change. *American Anthropologist*, 44, 2, 14-30.
- (1953). *Innovation: The Basis of Cultural Change*. New York: McGraw-Hill.
- BAUMANN, G. (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- BERMÚDEZ ANDERSON, K. y otros (2002). *Mediación Intercultural. Una propuesta para la formación*. Madrid: Editorial Popular.
- BESALÚ, X. (2002). *Diversidad cultural y educación*. Madrid: Editorial Síntesis.
- BERRY, J. W.; KIM, U.; POWER, S.; YOUNG, M. y BAJAKI, M. (1989). Acculturation attitudes in plural societies. *Applied Psychology: An International Review*, 38 (2), 185-206.
- BUENO, G. (1996). *El mito de la cultura*. Barcelona: Editorial Prensa Ibérica.
- (2002). La idea de cultura. En J. B. Llinares & N. Sánchez Durá (Eds), *Ensayos de filosofía de la cultura* (pp. 40). Madrid: Biblioteca Nueva.
- CASSIRER, E. (1945). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. (E. Imaz, trad.). México: F.C.F.
- GARCÍA CASTAÑO, F. J. y GRANADOS MARTÍNEZ, A. (1999). *Lecturas para educación intercultural*. Valladolid: Editorial Trotta.
- GEERTZ, CL. (1988). *La interpretación de las culturas*. (A. L. Bixio, trad.). Barcelona: Gedisa.
- GEYER, C. F. (1994). *Einführung in die Philosophie der Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GONZÁLEZ R. y ARNAIZ, G. (Coord.) (2002). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- HUNTINGTON, S. P. (2001). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. (J. P. Tosagua Abadía, trad.). Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica.

- HARRIS, M. (1999). *Introducción a la antropología general*. (J. O. Sánchez Fernández y otros, trad.). 6ª ed. Madrid: Alianza Editorial.
- (2000). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. (S. Jordán, ed.). Barcelona: Crítica.
- HEIDEGGER, M. (1996). *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. 2ª ed. (R. Rodríguez, Estudio preliminar, traducción y notas). Madrid: Tecnos, pp. 93-4.
- HIDALGO, D. (1998). *Europa. Globalización y Unión Monetaria*. Madrid: Siddarth Mehta Ediciones.
- JULIANO, D. (1993). *Educación intercultural. Escuela y minorías étnicas*. Madrid: Eudema.
- KINCHELOE, J. L. y STEINBERG, S. R. (1999). *Repensar el multiculturalismo*. (R. Real, trad.). Barcelona: Ediciones Octaedro.
- KLAPPENBACH, A. (1990). *Ética y posmodernidad*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.
- LINTON, R. (1972). *Estudio del hombre*. (D. F. Rubín de la Borbolla, trad.). 3ª ed., 9ª reimp. México: FCF.
- LLINARES, J. B. y SÁNCHEZ DURÁ, N. (2002). *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- MERINERO Mª. J. (Coord). (2002). *Diálogo de civilizaciones Oriente-Occidente. Aporte al entendimiento internacional*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- MOSTERIN, J. (1993). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966). *Meditaciones del Quijote*. En *Obras Completas*. Vol. I. 17ª ed. Madrid: Revista de Occidente.
- (1958). *La rebelión de las masas*. 17 ed. Madrid: Espasa-Calpe.
- PARÍS, C. (1994). *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*. Barcelona: Crítica.
- PÉREZ TAPIA, J. A. (1995). *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Editorial Trotta.
- SAN MARTÍN SALA, J. (1999). *Teoría de la cultura*. Madrid: Editorial Síntesis.
- SANJEK, R. (1990). *Fieldnotes: The making of anthropology*. New York: Cornell University Press.
- SARTORI, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. (M. A. Ruiz de Azúa, trad.). Madrid: Taurus.
- (2001). *La sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos*. (M. A. Ruiz de Azúa, trad.). Madrid: Taurus.
- SEBRELI, J. J. (1992). *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel.
- SEGUÍ, L. (2002). *España ante el desafío multicultural*. Madrid: Siglo XXI.
- SOBREVILLA, D. (Ed.) (1998). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Editorial Trotta.
- WATSON, R. (1990). *Ozymandias, king of kings: Postprocessual radical archaeology as critique*. *American Antiquity*, 55, 673-689.
- WHITE, L. A. (1964). *La ciencia de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- (1975). *El concepto de cultura*. En J. S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.