

EL DERECHO A LA DIFERENCIA

VICTORIA CAMPS

AL CUMPLIRSE el bicentenario de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, un grupo de jóvenes representantes de todo el mundo ha hecho pública una Declaración nueva en la que se subraya, entre otras cosas, el valor de “las diferencias particulares”. Un derecho —el de las diferencias— no recogido en la Declaración de 1789 que enarbolaba otras reivindicaciones entonces más urgentes, concretamente la igualdad básica de todos los humanos y las libertades políticas. El valor de las diferencias aparece, luego, una vez que han sido aceptados teóricamente los derechos anteriores y, en cierto modo, como réplica a los mismos. El romanticismo y las filosofías de la historia dan la espalda a la abstracta razón de la filosofía de las Luces para venerar las tradiciones, las costumbres, las identidades colectivas. Todo un proceso de culto a lo fáctico y a lo existente que culminará con el método genealógico y desenmascarador de absolutos de Nietzsche.

La diferencia, sin embargo, parece oponerse y contradecir el sentido universal inherente a la ética, cuya función es delimitar algo así como “la idea común de humanidad”. A esa idea pertenecen valores y derechos como la libertad y la igualdad, la justicia y la paz, la dignidad y la educación. Y ninguno de ellos permite ser entendido como peculiar de un grupo o de un momento histórico. Son valores y derechos históricamente reconocidos y conquistados. Y, por lo mismo, universalizables: quien reniegue de ellos o pretenda desarrollarse a sus espaldas lo hace también a espaldas de la ética.

Reconozcamos, al mismo tiempo, que esa innegable tendencia hacia la conquista y el reconocimiento de lo universal va acompañada también de la convicción de que la ética nace del conflicto: del conflicto, precisamente, entre lo universal y lo particular, entre lo establecido por la ley o la costumbre, y el

individuo que se siente maltratado o hecho de lado por esas leyes y costumbres. Antígona, Sócrates, Epicteto son ejemplos antiguos, encarnaciones del conflicto ético. El Nuevo Testamento, por su parte, proclama el mensaje de que la ley se hizo para el hombre y no al contrario. Y en la Modernidad, los derechos humanos nacen como el derecho de cada individuo a ser protegido de intervenciones o agresiones innecesarias. Si existe un derecho primario a la vida y a la igualdad, éste debe quedar indeterminado a fin de que no ponga en peligro el otro derecho básico que es el derecho a la libertad. Y, finalmente, habrá que reconocer que ha sido este último derecho el que ha prevalecido sobre el anterior. Nuestro tiempo ha consagrado el valor indiscutible de la democracia liberal, el triunfo del liberalismo político y económico sobre cualquier utopía social.

La determinación de los valores universales tiende a hacerse a partir de uno de los dos criterios siguientes: el de la imparcialidad y el de las consecuencias. El primero es el característico de los trascendentalismos al estilo de Kant o Rawls: desde un supuesto estado de naturaleza —o de ignorancia—, desde una supuesta razón universal, se determinan o se deciden los principios fundamentales de la justicia. Tal criterio fue calificado lúcidamente por Quine como del “exilio cósmico”, puesto que ponerlo en práctica representaría salirse del mundo y, desde fuera, comparar y juzgar todas las perspectivas opuestas. ¿Cómo se consigue ese punto de vista omniabarcador y omnisciente? Se trata de un criterio, en realidad, falso: no hay razones para creer en la supuesta homogeneidad del hombre pre-social; por otra parte, no juzgamos desde una ignorancia o desde una imparcialidad imposibles, sino desde un saber que constituye nuestra historia, desde unas convicciones de las cuales es muy difícil que podamos desprendernos. El segundo criterio enarbolado por otro grupo de filosofías de nuestro tiempo es el tradicionalmente opuesto al anterior: no el criterio de los principios, sino de las consecuencias. El criterio según el cual la prueba de que ciertos valores —como los del mundo occidental— deben aceptarse universalmente radicaría en el hecho de que han sido vehículo del progreso, de la modernización de las sociedades industriales. Y ocurre que si el criterio del “exilio cósmico” es refutable por impracticable, el otro lo es por su

radical facticidad. ¿Con qué derecho decimos que el progreso tiene un solo sentido? ¿o ¿por qué identificar progreso con modernización? ¿Es que podemos afirmar sin más que la modernización ha traído consigo la igualdad predicada por los derechos humanos? ¿O que ha significado la total satisfacción de las necesidades humanas básicas? ¿No es hora ya de abandonar la idea hegeliana de que la historia tiene un solo sentido, de que lo que nosotros percibimos —a duras penas, todo hay que decirlo— como tal, como progreso, ha de beneficiar a todos los pueblos sin excepción? Dicho más claramente, ¿no es hora de abandonar la idea de que las conquistas de Occidente son un bien para todos? Cuando nos detenemos a pensar en lo que ha sido nuestro “progreso” nos asaltan todo tipo de dudas junto a la sospecha de que hemos incurrido en graves equivocaciones. La amenaza de guerra nuclear, las dos guerras mundiales de nuestro siglo, los desastres ecológicos, los suicidios de adolescentes y ancianos, la locura de la técnica, el desperdicio y la trivialización de los bienes de consumo, ¿qué decir de tantos peligros y amenazas, de tantas desgracias culturalmente producidas frente a los paraísos perdidos de mundos culturales desaparecidos o arcaicos? Pues aunque es cierto que esos mundos aceptaban sin escrúpulos prácticas despóticas e incivilizadas —injustas: infanticidios, canibalismo, esclavitud, torturas y asesinatos—, junto a ello disfrutaban de formas de vida menos complicadas, más sanas, menos rutinarias y tal vez más felices que las ideadas por un largo y costoso esfuerzo de innovación o degradación cultural, según se mire. ¿Cómo es posible aventurar la idea de que el mundo, esto es, la civilización, ha supuesto un progreso en términos absolutos?

Y sin embargo, pese a que los contrasentidos son muchos, creo que debe afirmarse la realidad del progreso de Occidente. Pero añadiendo en seguida que la idea de progreso —como todas las ideas morales— funciona sólo porque es ambigua. El progreso, en efecto, se dice de muchas maneras, y no cualquier forma de progreso puede ser entendida como progreso moral. O, cuando menos, los criterios del progreso moral han de ser otros que los del progreso económico o cultural. Hoy hablamos de la pérdida de la idea de progreso precisamente porque ya no pensamos la historia teleológicamente. Pero si no sabe-

mos a dónde vamos, *sí sabemos de dónde venimos*, cuál es nuestro pasado y qué enseñanzas de nuestra cultura queremos mantener y conservar. Y es ese pasado el punto de apoyo que nos permite rechazar el relativismo radical que hace imposible cualquier juicio de valor. En ética, o en cuestiones culturales, hay que negar a Wittgenstein y proclamar sin miedo que *no todo vale igual*. *Existen unos valores éticos universales*, y existen, a su vez, unos valores culturales que merecen ser conservados porque valen por sí mismos. Lo que cuanto antes hay que hacer, pues, es tratar de precisar esa exigencia de universalidad. Sobre todo hoy, cuando aplaudimos el empeño de la filosofía en olvidarse de los absolutos.

Veamos, primero, cuáles son los absolutos éticos. Hablar de Ética, hoy, es hablar mayormente de justicia, es decir, de los principios, las condiciones y los contenidos que han de definir a una sociedad justa. Reconocemos, además, que, en sí misma, la justicia es un bien transcultural. En sí misma quiere decir, en el sentido más amplio, la justicia entendida como el reconocimiento y el respeto a la dignidad e integridad de cada uno y el rechazo de la situación de dominio y violencia. Es innegable que esa idea de justicia agota el significado total de la palabra ética. Ambas, por decirlo así, poseen el mismo universo de discurso. Pero hasta aquí el acuerdo puede ser general porque no hemos dicho apenas nada. La dignidad humana ha sido teóricamente reconocida a lo largo de la historia aunque bajo denominaciones distintas. Ahí están, por ejemplo, la no discriminación sexual o racial, el derecho a la educación, el derecho a expresar las propias opiniones, la obligación de proteger a niños y ancianos, la igualdad de oportunidades, y tantos otros derechos y obligaciones que han llevado a sucesivas declaraciones de principios y que han constituido la base de las Constituciones democráticas. Hasta el punto de que hoy resulta impensable una Declaración de Derechos Fundamentales o la Constitución de un Estado de derecho que omita o contradiga cualquiera de esas acepciones, ya universalmente adoptadas, de la dignidad humana o la justicia. Hay y tiene que haber, pues, una idea universal de justicia en cuya gestación deben, además, colaborar todos los pueblos. De donde se deducen dos cosas. Primero, que la defensa o la conservación de las identidades o dife-

rencias culturales es éticamente aceptable siempre y cuando no contradiga alguna de esas notas que integran semánticamente el concepto de justicia. Así, una cultura que denigre y agravie a las mujeres, que reconozca la esclavitud, que practique el infanticidio o el gerontocidio, o que admita impune la tortura, no merece, en ese sentido, respeto alguno. En segundo lugar, que son precisamente las diferencias culturales las que pueden enriquecer, con sus costumbres peculiares, la noción de justicia que tenemos, la cual muestra aún zonas muy oscuras. Recordemos para el caso el célebre *Supplément au Voyage de Bougainville* de Diderot, donde se muestra cómo las costumbres de los taitianos son inaceptables para la inflexibilidad y rigidez del clérigo. Pero, ¿cabría alegar también que son "injustas" o "indignas" incluso para una mentalidad dieciochesca? Son "inmorales", en efecto, si entendemos por moral lo sancionado por la costumbre y por las normas sociales establecidas. Ahora bien, no sólo no tienen nada que ver con la justicia o la injusticia, sino que pueden aparecer como más limpias o menos cínicas que las contrarias. Aunque no siempre ha sido así, hoy reconocemos que ciertas formas de vida escapan al control de la ética. Una cosa es la justicia o la dignidad de la persona, que no pueden construirse sin respetar ciertos principios universales, y otra las costumbres que responden a necesidades, intereses o circunstancias múltiples no universalizables.

Llegamos así a una primera distinción entre los bienes universalizables, bienes comunes, necesidades básicas o patrimonio de la humanidad como tal, y aquellos otros bienes, peculiares de las varias formas de vida, derivados de hábitos de conducta y de creencias, que no tienen por qué ser universalmente compartidos. La justicia es una y los bienes múltiples: una teoría tan antigua como la de Platón, que se empeñó en definir la unicidad de la virtud. Teoría ratificada luego por Kant quien, a su vez, separa —a juicio de muchos con excesiva radicalidad— el deber de la felicidad. Y teoría recogida en las éticas contemporáneas más sobresalientes: tanto Rawls como Habermas entienden que la diversidad de bienes apetecidos o apetecibles es y debe ser totalmente compatible con lo justamente legible. Si la justicia es transcultural, ello no obsta a la conservación de las diversidades culturales. Lo justo no es nego-

cial: el hambre y la tiranía deben ser erradicados dondequiera que se encuentren. Los demás bienes o fines que, por decirlo con sencillez, no hacen daño ni impiden el ejercicio de los derechos fundamentales, esos bienes que tienen como objetivo la felicidad individual, pueden y deben ser perseguidos en la medida en que sean objeto del deseo o de la voluntad.

Es un primer criterio para combatir el relativismo. Un criterio, sin embargo, de difícil aplicación, por tres razones básicas. Primero, porque las fronteras entre los deberes de la justicia y los bienes de la felicidad no están tan claras. Segundo, porque los contenidos de la justicia han ido creciendo. Tercero, porque si la justicia ha de ser prioritaria, como creemos, los modos o los medios de imponerla pueden ser distintos, y habrá que escoger aquellos que menos afecten la preservación de los otros bienes culturales. Hay que admitir que el histórico enriquecimiento de la justicia ha discurrido paralelo a cambios en las concepciones del mundo y de los seres humanos. La mujer, los ancianos, los niños, los animales, la vida y la muerte reciben representaciones y sentidos distintos, a la vez que se transforman los criterios de la justicia. Y no podemos decir que un cambio antecede o es causa del otro. Cada sociedad tiene las leyes que necesita, pero también las leyes influyen en las necesidades y los sentimientos de los miembros de la sociedad. Volviendo a ejemplos harto conocidos: según la ley, era injusto el proceder de Antígona al dar sepultura a su hermano; el clérigo de *Bougainville* se escandaliza ante la promiscuidad de los taitianos; Marx considera nefasto un derecho tan histórico como el de propiedad. Todos sabemos que los valores éticos no han permanecido inmutables y que su genealogía desvela orígenes y procedencias poco coherentes a veces con la ética misma. Lo que, en principio, pudo escandalizar a la moral o a la concepción de la justicia dominante, al cabo de los años se reconoce como más justo. Es decir que, cuando hablamos de justicia y de felicidad como objetivos distintos debemos decir, al mismo tiempo, que son complementarios. También la felicidad pertenece a la ética. Y la justicia se irá construyendo, pues así ha sido hasta ahora, sobre la base de aquello que los humanos consideran bueno. Por otro lado —era la tercera dificultad—, los modos y maneras de imponer la justicia difieren incluso ética-

mente hasta el punto de que debemos empezar a sospechar de una justicia que sólo parece predicable por medios que la contradicen.

De esa dificultad de aplicación de los criterios que, en teoría, parecen claros, deducimos que el relativismo no se combate desde criterios generales, y que es la práctica la encargada de resolver los problemas. Que es inútil trazar *a priori* un procedimiento para dirimir las confusiones. En otro lugar me he referido a la necesidad de sustituir la pragmática trascendental de la llamada ética comunicativa por una pragmática real. En efecto, es en el diálogo, en la confrontación de opiniones, donde han de resolverse los conflictos éticos. Y si es así, en lugar de concentrarnos en señalar las condiciones de posibilidad de un diálogo racional y el fundamento "lingüístico" o "natural" de las mismas (véase la llamada "ética discursiva" de Apel y Habermas), condiciones que —como ya se ha dicho en exceso— no han de realizarse nunca en este mundo, en lugar de ello es preciso que adoptemos y tomemos como punto de partida lo que tenemos, aceptándolo como válido, para corregirlo luego, a medida que los hechos lo vayan refutando. La fundamentación de los Derechos Humanos —ha dicho Bobbio— es la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En efecto, tenemos ahí una noción de justicia, sin duda con aspectos equivocados, pero que es nuestro único punto de referencia, el único criterio.

Dicho de otra forma, la humanidad como ideal y la protección del individuo han sido los dos estandartes de la ética. Las diferencias, tanto individuales como grupales, han de ser salvadas y defendidas de intromisiones y alienaciones, siempre y cuando, al mismo tiempo, se preserven y queden garantizados los contenidos básicos de la justicia, la dignidad o la humanidad. Respecto a éstos no caben ni son aceptables los relativismos. Las opresiones, marginaciones, torturas, discriminaciones históricamente denunciadas no deben repetirse ni reproducirse. No hay, porque no debe haberlas, diferentes justicias. Ningún filósofo de la moral —salvo Nietzsche— ha admitido nunca esa transmutación total de los valores que equivale a la absoluta falta de criterios. Recordemos, por ejemplo, el texto de Hume —*A Dialogue*— en el que se considera la

posibilidad de una moral radicalmente opuesta a la que tenemos, donde los asesinatos, las calumnias, la mentira y el crimen fueran aplaudidos y venerados. Pues bien, Hume piensa que es imposible entender o imaginar una situación así, pues no es cierto que las leyes y las costumbres de cada pueblo sean el fundamento de la moral. Al contrario,

los principios desde los cuales razonamos moralmente *son siempre los mismos*, si bien las conclusiones que extraemos de ellos son a menudo diferentes. Por muchos que hayan sido los cambios habidos en la religión, el lenguaje, las leyes y las costumbres, ninguna de tales revoluciones ha producido una innovación considerable en los sentimientos primarios de la moral, como tampoco lo ha hecho en los de la belleza externa.

Así pues, las notas constitutivas de la humanidad —la idea común de humanidad— poseen un principal analogado al que contradicen todos aquellos fenómenos que la civilización o la ética han ido condenando. No es lícito, en consecuencia, admitir —como lo hacía recientemente un articulista del *Washington Post*— que “la justicia saudí nos parece mal, pero funciona”. Los universales existen si existe algún atisbo de humanidad. Así ha sido atestiguado, desde el comienzo de la filosofía hasta hoy, por figuras tan indiscutibles como Platón, Aristóteles, Kant, Chomsky, Lévi-Strauss. Que esos universales sean nombres o realidades importa poco. Lo importante es que los hemos concebido como tales: universales y necesarios (por lo menos, moralmente necesarios). Es cierto que respetarlos y reconocerlos en abstracto significa muy poco. Pero creer en ellos, aun en abstracto, nos conduce a protestar ante acepciones falsas o equivocadas de las nociones éticas fundamentales. De ahí que no sean inútiles las Declaraciones de Principios porque, aunque los principios sean confusos, deben ser respetados y defendidos.

Ahora bien, esos derechos fundamentales obligan tanto a tolerar y respetar otras ideas, otras costumbres y otras libertades, como a castigar y reprimir las violaciones de los mismos derechos. Obligan, en suma, a luchar por la transformación de las conciencias ajenas a ellos. De acuerdo con la concepción emotivista de la ética, ésta consiste en la aprobación o desapro-

bación de ciertas formas de conducta unida al intento de persuadir a otros de la bondad de las mismas. "X es bueno" significa para un emotivista "lo apruebo; apruébalo tú también". Los juicios éticos —los Derechos Humanos en este caso— cumplen una función de proselitismo. Es preciso que los Derechos Humanos se hagan, de hecho, universales, si los reconocemos como tales. Ese modelo moral es superior a cualquier otro porque es abierto y lleva en sí mismo las condiciones de la autocrítica: la tolerancia, la libertad de pensamiento, el derecho a la educación son los requisitos que hacen posible la rectificación desde dentro de los mismos derechos fundamentales.

Cuando se discute el problema que nos ocupa —la ética frente a las identidades culturales— suelen encontrarse dos posturas opuestas. La tendencia a pensar que la llamada a la identidad y especificidad culturales tiene el riesgo de traducirse en exclusión e intolerancia: que hay un engaño implícito en la defensa de las diferencias en la medida en que éstas son un obstáculo para tener acceso a valores indiscutibles como la educación que es, a su vez, la condición de la igualdad o la libertad. Y la postura que denuncia cualquier intromisión en la cultura ajena como una forma injustificable de paternalismo, entendiendo que cualquier imposición, sea del tipo que sea, produce una cultura inauténtica. Ambas posturas se equivocan porque generalizan en exceso. No es lo mismo educar o imponer unas normas de respeto mutuo que imponer una forma de hablar, de vestir o de comer. Discutir en abstracto si es lícito educar —en general— a los pueblos primitivos, o incluso si es lícito imponerles nuestros valores, también en general, es perder el tiempo. Como lo es condenar las imposiciones, en general, como modos de opresión o de paternalismo. Por eso creo que sirven de muy poco los criterios formales, y que debe partirse de la pragmática real, del enfrentamiento real entre culturas, pues es ahí donde se contemplan las dimensiones verdaderas de los conflictos. Es esa *pragmática real* la que nos obliga a cambiar de perspectiva.

Hasta ahora nos hemos movido en un terreno relativamente claro. Si hay una ética, aunque vagamente definida, ésta ha de trazar los límites de las diferencias permisibles. Los criterios serán confusos y la unanimidad difícil de conseguir, pero

nadie —ni siquiera los detractores del “exilio cósmico”— discutirá que la ética es el supremo tribunal de apelación para cualquiera de los conflictos con que nos topamos, se den éstos entre individuos o entre pueblos. Ahora bien, por lo general no se suele recurrir a la ética para resolver los conflictos. Ni las divergencias culturales suelen analizarse desde la perspectiva de los derechos humanos. No hemos entrado aún en una distinción que conviene ya hacer de inmediato. Una cosa son los valores éticos y otra los valores simplemente culturales. El problema fundamental hoy es que la cultura, los valores culturales sin más, no se miden, de hecho, desde patrones éticos, sino desde los cánones de la *cultura de masas*, que es la cultura de los países ricos y desarrollados, de las sociedades industriales orientadas al crecimiento. Nuestros universales no son los de la ética. Si antes discutíamos el sentido único del progreso moral, ¿no es mucho más discutible el sentido único de este otro supuesto progreso cultural?

Una respuesta fácil consiste en decir que han sido precisamente los países cultivadores de y cultivados por la cultura de masas los que han producido la ética que tenemos y los derechos que compartimos. A su luz se han gestado las democracias actuales. Tal vez por ello constituyan una medida “objetiva” de superioridad cultural. Pero por ahí desviamos el problema que interesa ver desde otro ángulo. El problema —ético— de la diversidad cultural ha de ser confrontado con la tesis de que la homogeneidad cultural, la cultura compartida por todos, significa modernización y progreso. Si seguimos a Ernest Gellner, en *Cultura, identidad y política*, vemos que el perfil de una sociedad moderna consiste en lo siguiente: “Alfabetización, movilidad social, igualdad formal con una desigualdad puramente fluida, por así decirlo, atomizada, y con una cultura compartida, homogénea, impartida mediante la alfabetización e inculcada en la escuela”. A tal movilización parecen oponerse las diferencias, las variedades culturales, el apego a las tradiciones. Todo ello viene a impedir esa homogeneidad que ha producido universidades, escuelas, museos, teatros, en una palabra, espacios abiertos y accesibles a cualquier ciudadano.

La pregunta ahora no es si existen o deben existir universales éticos, sino si existe o debe aceptarse un solo modelo de

modernización. ¿Hay un solo camino hacia el desarrollo? La pregunta es interesante en la medida en que nos obliga a interrogarnos no sólo por la legitimidad de la destrucción de culturas indígenas, sino también por la de la destrucción o preservación de culturas nacionales minoritarias o amenazadas por otras culturas vecinas más poderosas. (Es el problema, por ejemplo, que analiza Roa Bastos, a propósito del Paraguay, en su antología *Las culturas condenadas: la declinación rápida de culturas nacionales es un proceso análogo a la destrucción de culturas indígenas.*)

De nuevo, para contestar preguntas como éstas, parece que se impondría el exilio cósmico y la comparación entre lo que, con nuestros medios, resulta incomparable. Sigo proponiendo la base de la pragmática real: partir de lo que tenemos y, hoy por hoy, consideramos válido. Existe, en las sociedades modernas, una tendencia evidente hacia la homogeneización de las culturas. Las modernas tecnologías de la comunicación, los nuevos medios de transporte, la aceptación universal del inglés, la preocupación por problemas comunes como son los ambientales, todo ello está creando un clima de globalización e interdependencia transnacional. ¿Es tal tendencia éticamente superior al mero cultivo de las diferencias? Es decir, ¿es superior no sólo porque es síntoma o va acompañada de una mayor riqueza y desarrollo económico, sino porque, a la vez, produce más igualdad, libertad y felicidad? Es difícil, si no imposible, cuantificar todas las variables que nos permitirían responder positiva o negativamente a esta última pregunta. Sin embargo, algo nos autoriza a hablar en favor de una homogeneización básica de las culturas: el que esa igualación hace posible algo tan constitutivo de nuestro ser como es la *comunicación*. No veamos el dilema entre las diferencias y la unidad culturales sólo como la opción entre la dominación o la autonomía. El afán imperialista de absorber culturas menores o minoritarias existe y ha existido. Pero hoy nos hallamos ante otro fenómeno cuyo alcance minimiza los posibles efectos del primero. La cultura moderna se ha hecho cultura de masas. Y la masificación —tan denostada hace ya un siglo por Mill, Simmel u Ortega— es menos mala si no acaba por engullirlo todo en sus patrones. Conviene, pues, ver cuáles son los peligros fundamentales de la

cultura de masas a fin de salvar no sólo las diversidades, sino la cultura como tal, de su tendencia a engullirlo todo.

Tales peligros se resumen en la subordinación de la cultura y sus diferencias a una lógica especial de la que destaco tres aspectos, tres constantes de la homogeneidad cultural.

1. La seducción del consumo. Es decir, la tendencia a transformar cualquier objeto cultural en una mercancía que ha de ser comprada y, por lo tanto, previamente sometida a las exigencias de la publicidad. La necesidad de distracción y diversión, el entretenimiento, se convierte en la única medida del valor. Así lo ha reconocido Habermas en su *Historia y crítica de la opinión pública*:

La cultura de masas se hace, en efecto, con su dudoso nombre precisamente porque el crecimiento de sus proporciones se debe a su adecuación a las necesidades de distracción y diversión de grupos consumidores con un nivel relativamente bajo de instrucción, en vez de, al revés, elevar a un público amplio a una cultura no sustancialmente degradada.

Y también: "El arte moderno vive bajo el velo de la propaganda: el reconocimiento publicístico del artista y de la obra está en una azarosa relación con su reconocimiento por el público en sentido amplio". La consecuencia de que el listón que mide la cultura sea la mera diversión que se obtiene del consumo produce una inversión de valores o una igualación de lo que no debería ser igual. Finkelkraut lo dice bien en *La derrota del pensamiento*: "El futbolista y el coreógrafo, el pintor y el modisto, el escritor y el publicista, el músico y el rockero son *creadores* con idénticos derechos. Hay que terminar con el prejuicio escolar que reserva esta cualidad para unos pocos y que sume a los restantes en la subcultura". El mercado no es, en efecto, el criterio del valor cultural.

2. La facilidad de la información por la tecnificación de los medios de comunicación. Es innegable que uno de los signos de modernización de una sociedad es la posesión de una red de comunicaciones buena, rápida y eficaz. Pero es cierto también que la comunicación tecnificada está exigiendo unas formas de pensar, de escribir, de expresarse, de saber, adaptadas al espacio y al tiempo, a la estructura propios de esos medios. Un

recital, una ópera, una película, una mesa redonda, una campaña electoral en televisión no son lo mismo que cara a cara. La información y la transmisión cultural carecen de límites en cuanto a amplitud y cantidad, pero tienen otra calidad. El conocimiento se fragmenta, se hace superficial, se puede almacenar. Los medios y sus técnicas representan, por supuesto, un progreso, siempre y cuando no sean el único vehículo de producción y transmisión cultural. La "reproductibilidad técnica del arte" (Benjamin) no debe significar la degradación del arte.

3. El papel interventor del Estado. La modernización es un desarrollo estatalmente dirigido, pues de otra forma no es ni organizable ni posible. Lo cual implica que el desarrollo sea concebido antes que nada como crecimiento económico —con el peligro de que el tal crecimiento acabe siendo el único fin de la modernización—. Importa el crecimiento económico, por supuesto, pero sin olvidar la justicia distributiva o el valor de la identidad cultural.

Las diferencias culturales son expresión de la resistencia de ciertas manifestaciones culturales a homogeneizarse —la resistencia de las diversas lenguas a adecuarse a la estructura del inglés o, sencillamente, a ir desapareciendo, la resistencia de ciertas etnias a una mimesis alienadora, la resistencia a abandonar unas costumbres o a olvidar un pasado simplemente porque es minoritario—. Tan incomprensible es volver la espalda a la lógica del consumo y de la técnica o a la inevitabilidad del Estado que —querámoslo o no— han supuesto la modernización, como el insensible desprecio de todo lo que se constituyó como propio. Lo propio —ya lo sabían los estoicos— es, a un tiempo, lo singular y lo genérico.

Nos encontramos, de nuevo, ante la necesidad de criterios que permitan distinguir la cultura auténtica de la aparente, la cultura de masas de la que no necesita a las masas para afirmarse. El gran teórico, a tal respecto, es Simmel, quien nos dio, en "La esencia de la cultura", las notas de la cultura real: aquella producción que llega a autonomizarse con respecto al sujeto. Pues

cuanto más separado está un producto de la actividad anímica subjetiva de su creador, cuanto más se acomode a un orden objetivo

válido por sí, tanto más específica es su significación *cultural*, tanto más adecuado es para ser incluido como un medio general en el perfeccionamiento y desarrollo de muchas almas individuales.

En efecto, los rasgos de la cultura real debieran ser la creación de *humanidad* y la objetividad o creación de *comunidad*. Ortega, que leyó abundantemente a Simmel, proponía a los españoles que habían perdido su tradición cultural el “¡salvémonos en las cosas!”, esto es, en las obras, en los proyectos comunes. Y es cierto que la cultura de masas es contraria a ese común quehacer, el cual, sin embargo, prospera en las pequeñas identidades culturales.

En definitiva, pues, el cultivo de las diferencias culturales vendría a compensar los defectos de la modernización. Frente al individualismo, al predominio de la técnica sobre las humanidades, frente a la masificación que es degradación, las diferencias culturales están en condiciones de cultivar un huerto más personal, más cuidado, y de promover aquellas actitudes hacia la solidaridad y la participación indispensables en una cultura auténticamente democrática.

No se trata, pues, de negar la cultura homogénea para salvar la diversificación cultural sino de ver las ventajas indiscutibles de uno y otro fenómeno, la necesidad de que ambos convivan pacíficamente. Kant dijo que “el entendimiento común humano” es “lo menos que se puede esperar siempre del que pretende al nombre de hombre”. Tanto el juicio ético como el estético han de consistir en la capacidad de “pensar por uno mismo”, libre de prejuicios y en esa mentalidad “amplia” —frente a la mentalidad “estrecha”— que consiste en “pensar en el lugar del otro”. Liberarse de lo subjetivo para pensar lo objetivo es lo característico de la capacidad de juzgar. Es más, el juicio de gusto no obliga como el juicio moral ni como el científico, no está sometido a verdades ni a demostraciones. Hanna Arendt, al hilo de las ideas kantianas, comenta que

la cultura y la política se pertenecen la una a la otra porque no es el saber o la verdad lo que está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el intercambio prudente de opiniones referidas a la esfera de la vida pública y del mundo común, y la decisión sobre la clase

de acción que conviene emprender, y también la manera de ver el mundo en el futuro, y las cosas que deben aparecer en él.

Pues bien, la homogeneización hace posible este juicio y este diálogo porque supone el valor básico de la educación. Y porque hace posible y fácil la comunicación, sin la cual no puede haber confrontación de opiniones.

Pero también es preciso que no todo sea homogéneo pues, en tal caso, la capacidad de juzgar y discernir carecería de objeto. Sólo cuando existe la discrepancia y la disparidad en el gusto son interesantes la discusión y el diálogo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hanna, *La crisis de la cultura*, Editorial Portic, Barcelona, 1989.
- Diderot, "Supplément au Voyage de Bougainville", *Œuvres*, La Pléiade, Gallimard, 1951.
- Finkielkraut, Alain, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1989.
- Gellner, Ernest, *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, Madrid, 1989.
- Harris, Marvin, *Caníbales y reyes*, Argos, Barcelona, 1978.
- Hume, David, "A Dialogue", en *Hume's Ethical Writings*, A. MacIntyre (ed.), Collier-Macmillan, Londres, 1965.
- Ortega y Gasset, José, "La pedagogía social como programa político", *Obras Completas*, I, Revista de Occidente, Madrid, 1950.
- Roa Bastos, Augusto, *Las culturas condenadas*, Siglo XXI, México, 1974.
- Simmel, Georg, *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1987.
- Villoro, Luis, *El concepto de ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- , "Modernidad e identidad: un simposio", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 118, UNESCO, diciembre de 1988.