



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Villamón, J. (2009). *A dónde vamos con la posmodernidad* [Tesis para optar el grado de Doctorado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Juan Alberto Villamón Pró

Título

A dónde vamos con la posmodernidad

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

2009

**Tipo de
publicación**

Tesis de Doctorado

Idioma

Español

Resumen

La presente tesis explora los efectos de la posmodernidad en la percepción del espacio-tiempo, la identidad, la tecnología y la comunicación. Juan Alberto Villamón Pró analiza cómo las tecnologías de la información, la globalización y el multiculturalismo han transformado conceptos tradicionales, afectando tanto la vida urbana como la coexistencia comunitaria. La investigación se centra en el impacto de la comunicación instantánea y la virtualidad del espacio en la identidad individual y colectiva, considerando la fragmentación de valores y el cambio en las relaciones sociales. También se examinan las consecuencias de la posmodernidad para la política y el Estado, con un énfasis en la tolerancia y el respeto a la diversidad. La tesis concluye que el mundo posmoderno ofrece libertades nuevas, aunque genera retos éticos y de convivencia en una sociedad global y plural.

Palabras clave

Posmodernidad; Espacio-tiempo; Identidad; Tecnología; Globalización; Cultura; Comunicación.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Doctorado

Grado académico

Doctor en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA

**ESCUELA DE POST GRADO
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
UNIDAD DE POSTGRADO**



A DÓNDE VAMOS CON LA POSMODERNIDAD

Tesis para optar el Grado de
DOCTOR EN FILOSOFÍA

ARQ. JUAN ALBERTO VILLAMÓN PRÓ

Lima, 2009



Índice

| | Pág. |
|---|-------------|
| Introducción | 04 |
| Capítulo I El nuevo concepto del espacio-tiempo y la ciudad | 09 |
| El espacio, el tiempo y las tecnologías de comunicación | 09 |
| La ciudad posmoderna | 16 |
| El espacio público | 20 |
| Reflexiones finales: La política, el Estado y el mercado | 22 |
| Capítulo II Posmodernidad e identidad | 26 |
| La identidad del yo | 26 |
| Identidad, nación y cultura | 32 |
| La identidad grupal e individual en el mundo globalizado | 39 |
| Como conclusión: Identidad en la posmodernidad | 44 |
| Capítulo III Valores, identidad e intimidad en la posmodernidad | 46 |
| Valores, universalidad y conflicto | 46 |
| Valores públicos y privados | 51 |
| ¿Normas versus valores? | 53 |
| La industria y la identidad | 57 |
| Reflexiones finales: La tecnología y la intimidad, entre lo privado y lo público | 60 |

| | |
|--|----|
| Capítulo IV. La tolerancia | 66 |
| La cultura y la tolerancia | 67 |
| Tolerancia y diversidad: Un acápite sobre la <i>hijab</i> islámica | 71 |
| Derecho a la diferencia e integración | 76 |
| Conclusiones | 81 |
| Bibliografía | 85 |
| Anexo. <i>Declaración de Principios sobre la Tolerancia.</i> (UNESCO, 16 de noviembre de 1995) | 89 |

Introducción

Mi primera aproximación a lo que significa la posmodernidad fue a través de un libro de arquitectura. Era el primer libro de temática arquitectónica escrito por Charles Jencks, el conocido *El lenguaje de la Arquitectura Posmoderna* (1984)¹. Jencks sostiene una tesis singular: Considera que lo posmoderno se define por la presencia del factor de lo instantáneo frente al mundo moderno, signado por la mediación del tiempo. Como observa Jencks, la aparición de lo instantáneo se origina en un cambio en la experiencia de la comunicación que se ha ido haciendo patente en la época que muchos autores prefieren llamar modernidad tardía o tarda modernidad debido a transformaciones introducidas por la tecnología. Pero comprendí que esta afirmación de Jencks llevaba consigo consecuencias que podían ir más allá de la arquitectura, para englobar la totalidad de la condición humana, lo que suponía también consecuencias éticas y políticas. Según Jencks, el carácter instantáneo de la comunicación permitía la aparición súbita a veces de mensajes y textos que en condiciones normales hubieran sido mediados por largos viajes o, lo que es aún más admirable, de mensajes que requerían en otro tiempo la presencia física del destinatario. Ahora en cambio, el destinatario podía, literalmente, estar en varios lugares a la vez. Podíamos estar en varios lugares al mismo tiempo. La instantaneidad de los mensajes había cambiado entonces la naturaleza de nuestra experiencia del espacio. Esta condición se derivaba del hecho de que la tecnología de la información exigía que los tiempos del intercambio se aceleraran. En la dinámica de la producción capitalista se trataba de facilitar la producción y ampliar los mercados. Pero la puesta en práctica exigía nuevos estilos de vida dentro de un mundo plural y heterogéneo, de un mundo en el que los marcos regulares de la experiencia humana concreta se habían transformado.

¹ Jencks, Charles, *El lenguaje de la arquitectura postmoderna*, Barcelona, Gustavo Gil, 1984.

Nuestro acercamiento inicial a la posmodernidad se vio matizado en gran medida por la lectura a la famosa novela de Umberto Eco *El nombre de la rosa*, y más en particular por su *Apostillas al nombre de la rosa* (1984)². En este último texto está contenido el ensayo que se titula “Lo posmoderno, la ironía, lo ameno”. Allí declara el autor que: “Cada época tiene su propio posmodernismo y nos hace referencia al pasado el cual no puede destruirse y el que hay que visitar con ironía, sin ingenuidad”. Esta reflexión me pareció decisiva para interpretar el texto de Jencks, abriéndonos una perspectiva más compleja; mientras Jencks se ciñe a las condiciones de vida en el mundo tardo moderno, Eco extiende la idea de lo posmoderno como parte de la interpretación humana en general. Consideramos que la afirmación de Eco que hemos citado es correcta, y que puede verificarse a través de la historia. Aunque haya aspectos de la experiencia posmoderna que son propios de nuestra época –en particular los referidos a la tecnología- han existido siempre épocas en que la conducta humana que han tenido nostalgia por el pasado, pero ha tenido un acercamiento subversivo con él, que es lo que ocurre en la posmodernidad. Este comportamiento puede verificarse de manera especial por la historia de las artes; siempre han existido patrones tradicionales para definir lo bello, lo “artístico”, que han trascendido su tiempo de gestación y origen. Así por ejemplo en el siglo V a.C. Grecia contaba con la ley del *jus imaginum*; el artista podía realizar en el campo de la escultura sólo aquello que estaba ordenado a través de dicha ley. Es el caso que sólo encontramos estatuaría de atletas, dioses o personajes reconocidos. Sin embargo en el siglo IV a.C. bajo la derogación de dicha ley surge la circunstancia de que es posible representar gente del pueblo o con defectos físicos. No es el caso seguir históricamente este fenómeno, pero podríamos citar otros ejemplos. En el Quattrocento, a inicios del Renacimiento, había una forma de expresión en el arte sujeta a normas que parecían inalterables, cuya violación descalificaba la obra. Para el siglo XVI podemos constatar que esas reglas han sido abolidas; un ejemplo de esto son las obras de Miguel Ángel (1475-1564), quien rompe con toda norma a seguir, antes obligatoria.

Nuestro objetivo principal es ubicarnos en la posmodernidad en tanto ésta hace posible un mundo comprometido con la libertad total. Para esto hacemos un contraste frente a la modernidad, en que dicha libertad era relativa a una idea “fuerte” de racionalidad. Para el tratamiento de la idea de la libertad total nos vemos obligados a tratar las condiciones de la libertad dentro de la posmodernidad, lo que nos conduce a tratar temas como la

² Eco, Umberto, *Apostillas al Nombre de la Rosa*, Barcelona, Lumen, 1984.

globalización, las nuevas tecnologías de la comunicación que la hacen posible, así como la multiculturalidad, una de sus consecuencias más significativas. La libertad total que postulamos como propia de estos tiempos se observa en la adopción de usos y costumbres antes inimaginables, lo que se une a fenómenos globales como la migración y la desterritorialización, así como la adopción de identidades antes no conocidas. La libertad se revela también de manera paradójica en una fragmentación de la sociedad y un cierto desconcierto.

La lectura de la obra de Jencks de 1984 ha sido capital para el tema central de este trabajo, que se expone en el primer capítulo con el título “El nuevo concepto del espacio tiempo y la ciudad”. En este capítulo intentaremos analizar cómo ha evolucionado el concepto de espacio-tiempo en el contexto de las nuevas tecnologías de la información. Resolvimos incluir en este capítulo una reflexión sobre la ciudad posmoderna porque la experiencia del nuevo concepto de espacio-tiempo no nos parece sólo un acontecimiento personal, sino una modificación de la existencia humana en cuanto tal, en particular en su concepto de la vida y la coexistencia comunitaria. La ciudad se ve afectada en su vida íntima por el nuevo concepto de espacio-tiempo y se transforma. Las nuevas tecnologías introducen la virtualidad del espacio y la instantaneidad del tiempo, generando un contexto de vida donde la comunicación es simultánea y atemporal. Hasta el siglo XX la experiencia del espacio-tiempo delimitaba la percepción del hombre en función de la territorialidad, exigiendo un contexto concreto para el sentido de la vida, señalado por lo local, por referentes que se ubicaban en un espacio-tiempo determinado. Ahora el conocimiento aparece como disponibilidad plena y virtualmente infinita. Esto plantea el problema de cuál es el límite del conocimiento, de cómo seleccionar mensajes, de cómo priorizar mensajes, de cómo garantizar el enriquecimiento de la vida humana en un contexto donde aparentemente las naturales limitaciones del hombre se expanden hasta lo innecesario o lo nocivo. ¿O es que ya no existe lo inútil, el excedente, lo pernicioso en términos de manejo de fuentes y disposición a estar comunicados? Esta gran acumulación de información nos ha llevado muchas veces a no detenernos para una reflexión por el bombardeo de información.

En este mismo capítulo nos dedicamos al problema de la formación de la identidad en el contexto posmoderno.

El segundo capítulo de este trabajo se ocupa de la identidad en el contexto de la posmodernidad. Hoy que las nuevas tecnologías de la información modifican la noción de espacio-tiempo, es manifiesto que cambian también conceptos morales básicos. Uno de ellos es el de “identidad”. Si no estamos marcados por nuestro territorio, no nos definimos tampoco por nuestras comunidades de origen; nos preocupa la cuestión de nuestra procedencia porque en un contexto de instantaneidad y simultaneidad cambia nuestra conciencia histórica, incluyendo ahora también el pasado y la experiencia de otros que se incorporan a nosotros a través del diálogo virtual y el aprendizaje a través de medios como el Internet. Como afirma Eco, hay que visitar ese nuevo pasado “con ironía y sin ingenuidad”. No podemos desconocer, sin embargo, las condiciones generales de adquisición de identidades; lo que queremos hacer es ver cómo se ha modificado con las nuevas tecnologías de la información. Nuestra investigación nos ha conducido en el tema de la identidad a reconocer que no podemos hablar ya de “identidad”, sino de “identidades” plurales y múltiples, que exigen un ámbito de participación necesariamente atento a la diversidad. La identidad en el nuevo concepto de espacio-tiempo es necesariamente un diálogo entre identidades, un horizonte de inclusión y enriquecimiento de referentes. Hemos dedicado el tercer capítulo a los valores, la identidad y la intimidad en la experiencia de la posmodernidad. Este tema sin lugar a dudas adquiere mucho mayor relevancia en el mundo de hoy, donde con la llamada “tercera revolución industrial” y la mundialización de la tecnología parece comprometer a la humanidad ampliando incesantemente nuestro contexto, lo que nos lleva a concebir los valores dentro de un criterio más amplio, generándose un multiculturalismo descentrado, sin lugar, con flujos de interacción cuyo núcleo es el sin lugar del ciberespacio global, conectado a través de redes, pensemos en Facebook, el Messenger o Youtube. ¿Es que las nuevas tecnologías de la información disuelven el espacio privado y lo convierte en público? ¿No parece que la información se apropia de nuestro yo, violando nuestra intimidad? Éstas son algunas de las interrogantes que guían nuestro tercer capítulo.

Un punto adicional que ha marcado esta investigación es la idea moderna de “universalidad”. Es una paradoja del mundo posmoderno que la idea de universalidad se haya conservado a pesar de la multiplicación de lenguajes y referentes propia del nuevo concepto de espacio-tiempo. Sabemos que la universalidad como concepto y como ideal es una creación del mundo moderno, en particular de la Ilustración, y que se identifica

con el vocabulario del racionalismo. De un lado, la experiencia de la posmodernidad aparece como una experiencia de libertad, de distorsión más que de nostalgia de lo antiguo, lo que conduce a una trasgresión de las fronteras de la identidad local y cultural, generando formas de construcción de identidad en términos de lo que hoy se denomina “multiculturalismo”. Por otro, tenemos escenarios de choque de culturas, que en parte se produce en torno (y en contra) del contenido universalista que reviste en la práctica el dominio hegemónico de ciertos países. Creemos que el mejor ejemplo de esto fue el escenario de la destrucción de las Torres Gemelas (World Trade Center) en Nueva York, el 11 de setiembre de 2001, un atentado terrorista intolerable, que nos lleva al interés de preservar el universalismo, adaptándolo a las condiciones posmodernas. Esto nos ha estimulado a tratar el tema de la búsqueda de una situación ética acorde con el nuevo espacio-tiempo, lo que nos ha remitido a postular la virtud de la tolerancia. Intentamos desarrollar este tema en nuestro cuarto capítulo, dedicado a la tolerancia, la cultura y la diversidad, el derecho a la diferencia y la manera de cómo podemos llegar al mundo de la integración comprometida con la justicia y reconociendo la dignidad humana.

Capítulo I

El nuevo concepto del Espacio-Tiempo y la ciudad

Muchos filósofos y sociólogos, sobre todo en los últimos cuatro decenios, reflexionan hoy sobre cómo el avance tecnológico ha transformado la sociedad occidental y mundial en términos de una oposición entre la modernidad, la era de la gestación y el establecimiento del mundo tecnológico, y la posmodernidad, un momento peculiar de desarticulación de lenguajes y complejización de la realidad humana, fruto justamente de la realización de la tecnología. En el presente capítulo vamos a tratar de caracterizar los rasgos la condición posmoderna en función de las tecnologías de la comunicación, en especial en consideración con las redes informáticas y el mundo virtual. Consideramos que la posmodernidad puede ser caracterizada en función de los sistemas de comunicación de las nuevas tecnologías, que abren paso a una comunidad global de información. Enfocaremos nuestro análisis en las consecuencias que las tecnologías de la información tienen en la percepción del espacio y el tiempo. De acuerdo a nuestra propuesta, estos conceptos habrían experimentado una transformación radical. Vamos a completar nuestras observaciones destacando las consecuencias de la nueva concepción posmoderna del espacio-tiempo respecto de la memoria histórica, su relación con la dinámica del capitalismo, y la reconstitución del significado y el rol del Estado nacional en la nueva sociedad globalizada.

El espacio, el tiempo y las tecnologías de comunicación

Hay un cierto acuerdo general en la historiografía sobre los debates de modernidad y posmodernidad³. Si lo moderno se estableció en el mundo a través de las revoluciones social, industrial y económica, lo hizo sobre la base del culto a la razón, el progreso y la superación, esto habría sido al costo de una imparable deshumanización, en la que el hombre es reemplazado por la fe en el predominio y la soberanía de la ciencia y la técnica. Este proceso, tal y como lo venimos exponiendo, ha sido recogido por diversas corrientes del pensamiento postmetafísico actual, en particular por Gianni Vattimo. Es así como Vattimo interpreta la frase de Nietzsche de la *Gaya ciencia*, “Dios ha

³ Cf. Wellmer, Albercht, *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1993, pp 341, 342.

muerto”⁴. A pesar de una deshumanización, que parece venir de manera inevitable con el predominio de la tecnología, se abre un nuevo camino –según Vattimo- sustentado paradójicamente en la ciencia y la técnica mismas. El filósofo captaba cómo la humanidad y sus valores entraban en crisis en tanto que la técnica se superponía al humanismo.

Pero el diagnóstico que los filósofos de la posmodernidad dan del mundo tecnológico es bastante paradójico. Aunque el mundo de la tecnología conduce a la deshumanización, el anuncio nietzscheano de que “Dios ha muerto” afecta también la concepción que la modernidad se había hecho de la naturaleza del mundo tecnológico mismo, de sus ideales de progreso incesante, revolución y culto a la racionalidad instrumental. Los posmodernos –pero no sólo ellos- encuentran que las mismas razones que desalojaron a Dios del escenario afectan también la fundamentación de la ciencia⁵. Vattimo en particular niega la objetividad y la certeza absolutas de la ciencia moderna y sostiene que la realidad es “Resultado de la convergencia de las múltiples imágenes, interpretaciones que, compitiendo entre sí, distribuyen los medios”⁶. Vattimo entiende que el momento terminal de la modernidad se encuentra en la expansión planetaria de las comunicaciones, hecho posible por la tecnología. Gracias a esto estamos en una sociedad de la comunicación generalizada, que nos lleva a la erosión de lo que podemos llamar el “principio de la realidad”. Consideramos que el mundo sin objetividad ni fundamentación de los posmodernos ha significado una inmersión en el mundo de la técnica y que esto ha modificado la representación del hombre en un concepto nuevo de sus relaciones con el espacio y el tiempo.

El conocido filósofo posmoderno Jean-François Lyotard ha enfocado el tema de la complejización y dispersión de las interpretaciones que se generan en el mundo de la tecnología y la comunicación globalizada desde un ángulo diferente, que corresponde con la imagen de la sociedad de consumo⁷. De acuerdo con el francés, en el mundo posmoderno el hombre sacrifica su verdad e identidad para participar en un modelo social sin sujeto, que habría que identificar con el modelo liberal de sociedad, en el que

⁴ Cf. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 26 y ss.

⁵ Cf. Rivera, Víctor Samuel, “Rehabilitación del mundo clásico. Reflexiones sobre el giro lingüístico”, en *Yachay, Revista de la Universidad Católica Boliviana*, Año 17, Núm 31, 2000, pp. 31-64.

⁶ Vattimo, op. cit., p.35.

⁷ C.f. Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987, cap. 13. Confróntese con Bauman, Zygmunt, *La modernidad líquida*, México, FCE, 2006.

los agentes sociales han perdido sus referentes en función de las características de la comunicación tecnológica, la circulación de información masificada y, en particular, el internet. Una consecuencia necesaria de las consideraciones de Lyotard es que se puede advertir una fragmentación del pensamiento, que corresponde a la disolución del sujeto social; el hombre de la sociedad liberal posmoderna debe recrearse e inventarse en una dinámica dislocada. Es importante recalcar –como hace Lyotard- que el saber hace sentido en la sociedad posmoderna para ser consumido y adquiere valor en una dinámica de producción. El saber se convierte en la principal fuerza de producción y a su vez en sinónimo de poder⁸. Lyotard expresa esto en términos de que la llegada de los medios de comunicación masiva desemboca en la disolución de las grandes narraciones, esto es, en los relatos que justificaban la sociedad moderna como una totalidad de sentido.

Como vemos en Vattimo y Lyotard, aunque más particularmente por este último, la sociedad posmoderna se caracterizaría por una intensificación de mensajes que circulan, con una mayor riqueza en información, pero que iría a la par con la fragmentación y la desarticulación de los discursos, sea en la multiplicación de las interpretaciones –posición de Vattimo- sea en dispersión de los grandes relatos –Lyotard-. Lyotard señala la paradoja de que a la desarticulación y fragmentación que va sujeta a la multiplicación de los mensajes corresponde también una confianza mayor en el saber de los expertos que, sin embargo, estarían fuera de la cadena de circulación de mensajes, reservándose cuotas de poder a los que el sujeto sin verdad ni objetividad de la sociedad ha de someterse. El saber de los expertos se presenta como un dominio del comportamiento de los consumidores de información⁹. Cabe decir que los expertos devienen, en el orden de la técnica, en dominador de la totalidad fragmentada que, aunque no lo hayan señalado así los autores citados, correspondería con la dinámica económica del capitalismo de consumo de la época posmoderna. Veamos ahora los efectos que estos cambios señalados por Vattimo y Lyotard tienen en la experiencia del espacio y del tiempo.

Hoy, las nuevas tecnologías de la comunicación mediada por la tecnología acaban imponiendo sus efectos. Para comenzar, provocan la trascendencia de todo centralismo

⁸ Lyotard, Jean-François, op cit, pp. 16-17.

⁹ Cf. Lash, Scott, *Sociología del posmoderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, p. 51.

referido al espacio; han cuestionado la noción de la centralidad del espacio, de un punto local fijo, al extremo de que podemos hablar de un espacio descentrado, como si el centro fuera visible en todas partes. Una transformación general parece haber ocurrido con la experiencia del tiempo. En realidad, el tiempo ha sido abolido como una condición para establecer la comunicación, en consonancia con la disolución de la distancia física. Si la percepción del tiempo influencia directamente en la concepción del espacio y, en consecuencia, orienta la organización, se estima que debería producirse entonces una transformación profunda en la manera de concebir el espacio-tiempo.

Los efectos de las tecnologías de la comunicación han sido tratados por Daniel Bell. Según Bell, la sociedad postindustrial aporta el “marco social” para lo que el autor denomina la “sociedad de la información”. De acuerdo con Bell, las telecomunicaciones y los ordenadores son “decisivos para la forma en que se realizan los intercambios sociales y económicos, se crea y obtiene el conocimiento, el carácter del trabajo y las organizaciones de los hombres”¹⁰. Es notorio, sin embargo, que no se busca el conocimiento a través de los ordenadores sino la eficacia de los mismos, cuyo camino es desgraciadamente el de una opción meramente mercantilista. Esto lo podemos llamar la “lógica de la eficacia”. Ahora bien, es en esta lógica que se establece un orden de comunicación global de tiempo trastocado y espacio diluido. Un orden de comunicación global nos permite estar informados de lo que sucede en cualquier parte del globo, creando una suerte de comunidad global. Pasamos así de una experiencia sin objetividad y sin un sujeto, propia de la posmodernidad, a una comunicación global entre personas que se han redefinido por la tecnología de la información. Un ejemplo de ello es que éstas pueden estar extremadamente lejanas unas de las otras, unas pueden ser conocidas, pero otras en cambio pueden ser vistas sólo de forma virtual. Los diferentes medios que aporta la tecnología de la comunicación en la sociedad tardo moderna, la vía satélite, el correo electrónico, la cámara digital, etc. nos permite comunicarnos en forma real con personas en un tiempo diluido y en un espacio irrelevante. Estas relaciones jamás existieron en épocas anteriores. Eran imposibles tanto en el tiempo como en el espacio. Aun las formas precedentes de avances tecnológicos en comunicaciones, propias de la experiencia moderna, no eran capaces aún de hacer posible esto. Ni la imprenta, ni el telégrafo ni el teléfono, la radio o la televisión, nos permitieron esta nueva percepción

¹⁰ Cf. Lyon, David, *Posmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 73.

de la realidad. La posmodernidad, pues, tendría un lugar privilegiado en la sociedad de la información.

La transformación de la experiencia del espacio tiempo en la posmodernidad ha desalojado el mundo propio y local, al que ha sustituido por uno solo: “el mundo global”, el mundo propio de la sociedad de la información. Una característica de este mundo –como ya hemos anotado- es que lo virtual se confunde con lo real, de tal manera que, podríamos decir incluso que estamos ante un mundo de ilusión de la realidad, en el que nuestras relaciones sociales están contenidas a través de la imagen (de la imagen virtual). Con esto aparece una doble relación, análoga a la que se produce en el caso de la pintura: “presencia de objeto-ausencia de sujeto”, donde la presencia de cercanía se evapora en el espacio y la sociedad de los medios de comunicación, característica de la posmodernidad, cambia el mundo de los objetos medidos por la tecnociencia, por el mundo de las mercancías e imágenes¹¹.

Una manera de definir el espacio en las relaciones humanas posmodernas es definiéndolo como “el espacio de los no lugares”. En el universo aéreo de las redes informáticas todo lugar deja de tener vigencia en sí mismo, para ser reducido a la virtualidad de la imagen. Como esto ocurre en la “lógica de la eficiencia”, se ha desarrollado una lógica diferente de lo social, que constituye un mundo que ya no es ni físico ni local. Es un mundo transfronterizo, donde queda abolida la dimensión espacial-trajectiva de los contactos humanos; en el que ya no se convive, sino que sólo se coexiste. En el mundo transfronterizo las relaciones y los intercambios se llevan a cabo desde los flujos deslocalizadores de la velocidad absoluta, lo cual significa el “desencuentro” con una tenue identidad meramente representacional¹². Así como con la aparición de la televisión el acto de ver reemplazó al acto de discurrir, hoy la autoridad se convierte en imagen¹³. En este contexto la velocidad se impone sobre el tiempo y el espacio; la luz se impone sobre la materia; la energía se impone sobre lo inanimado.

Como vemos, las transformaciones del concepto de espacio-tiempo que se dan en la sociedad postindustrial no sólo afectan la realidad del intercambio humano pensado en

¹¹ Cf. *ibid*, p. 93.

¹² Vidal Jiménez, Rafael, *La red y la destrucción de la identidad*, en *Especulo* (UCM), Nº 17, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero17/vidal.html>.

¹³ Sartori, Giovanni, *Homo Videns, La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998, p. 12.

que a la búsqueda del conocimiento. En respuesta a “¿dónde vamos?” sólo existe un presente o “a ninguna parte”¹⁸.

Volvamos a la propuesta de Weinrich. De acuerdo con este autor, los modernos bancos de datos impulsados desde la eficacia de la tecnología han provocado el abandono del ejercicio de la memoria. En términos de Weinrich, la sociedad de la información que planteaba Bell nos ha obligado a sacrificar a Mnemosyne y a Lete que, como se sabe, son las diosas de la memoria y del olvido. Como una cuestión paradójica, las tecnologías de la información nos permiten acceder a una información virtualmente ilimitada, tanto en el espacio como en el tiempo, pero el uso social de esas tecnologías se vuelca en el pasatiempo, esto es, en información sin conocimiento. En la actualidad nos dedicamos más a utilizar el internet como navegación cibernética llevada al videojuego que al proceso de relación con el mundo que era característico de la época en que aún el espacio no era el espacio del no lugar. Es razonable preguntarse si no estamos corriendo así el peligro de perder el sentido de la realidad, haciendo de lo virtual un horizonte en el que no sea posible distinguir lo verdadero de lo falso o lo existente de lo imaginario. ¿Dónde termina la realidad y dónde comienza lo imaginario? ¿Dónde termina el sueño para apoderarse de la realidad como en la poesía? Y aunque parece de novela, la próxima vez que golpee el teclado por alguna frustración con su PC, algún día éste podrá demandarlo por abuso de autoridad. ¿Sueño utópico o ascenso de las máquinas?¹⁹

Hemos visto, pues, el contexto de la posmodernidad y su caracterización dentro de los parámetros de las tecnologías de la información, que han significado cambios radicales en el concepto del espacio-tiempo, cómo la idea de la disolución del sujeto y la pérdida de la objetividad se traducen en una comunidad global comunicación, que ha virtualizado y transfronterizado las relaciones humanas, amenazando tanto el sentido de realidad como la interacción a través de la memoria. Se trata de una manera de comprender la posmodernidad como una experiencia de desencuentro y fragmentación, cosa que habría venido paralelamente con la eficacia de las comunicaciones. Se trata de una experiencia humana nueva, imposible en épocas anteriores. Ninguno de los grandes adelantos en tecnología de la información de otras épocas tuvo estas consecuencias, que no se dieron ni con la imprenta, ni el telégrafo, ni el teléfono, la radio o la televisión.

¹⁸ Ibid, p. 20.

¹⁹ Diario El Comercio, *Vida & Futuro*, b/11, 22-12-2006.

La ciudad posmoderna

Las transformaciones en el concepto de espacio-tiempo que hemos precisado en el acápite anterior afectan la concepción de la ciudad. En la ciudad posmoderna actual, la información y la comunicación permiten insertarnos en el mundo de una red²⁰ de estructura abierta, que en principio es capaz de expandirse sin límite. En realidad los cambios que afectan la ciudad se relacionan con aspectos terminales de la economía capitalista, que sólo es exitosa si es posible una alta velocidad en la innovación, la globalización y la concentración descentralizada²¹. Estos factores se traducen en la sociedad de la información en un trastocamiento de las relaciones entre el espacio, el tiempo, la información y el territorio. Esto tiene consecuencias en la concepción arquitectónica de la ciudad, como veremos a continuación.

Definamos primero a la ciudad, en su sentido tradicional, no afectado por las tecnologías de la información de la comunidad global. Nos serviremos para ellos de Lewis Mumford. De acuerdo con Mumford, la ciudad, tomada en un sentido completo, debía ser un plexo geográfico, una organización económica, un proceso institucional, un teatro de acción social y un símbolo estético de unidad colectiva. De acuerdo a Mumford, es por un lado un marco físico para las actividades domésticas y económicas; por otro, es un escenario dramático para expresar y exteriorizar las acciones significativas y los anhelos más sublimes de la cultura humana²². Esto ha cambiado: Se ha modificado el aspecto territorial de la ciudad, lo cual va de la mano con la modificación de las condiciones de la economía y la relación del hombre con la imagen. El origen de esto es la disolución del marco físico de Mumford, que ha devenido, como ya hemos visto, un espacio virtual.

En la ciudad anterior al mundo sin lugar de la comunidad global, se privilegiaba en el urbanismo una territorialidad reticular. Con el sistema de la comunidad global y la eficacia de la información las conexiones se hacen más relevantes que las fronteras. El marco físico se diluye en un espacio virtual. De otra parte, en una proporción

²⁰ Cf. Castells, Manuel, *La era de la información, la sociedad red*, Volumen I, México, Siglo XXI, 2005, pp. 506, 507.

²¹ Cf. García Canclini, Néstor, *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 170.

²² Cf. Mumford, Lewis, *La cultura de las ciudades*, Buenos Aires, Emecé, 1959, pp. 21, 22.

interesante, podemos decir que el tiempo es en general de más importancia que el espacio, lo que nos orienta a realizar nuestra vida cotidiana bajo una concepción de la ciudad en un sentido social global. La informática y las telecomunicaciones hacen posible la conexión permanente con el mundo, el acceso ilimitado a la información y a intercambios de todo tipo. Pero, correlativamente al aumento y disponibilidad de la información, disminuye también el nivel de conocimiento reflexivo y crítico. Esto parece contradictorio, puesto que hoy disponemos de más tiempo e información, pero el sujeto fragmentado o disuelto de la posmodernidad carece de los criterios para integrar la información y convertirla en conocimiento. Podríamos decir que la eficacia de la información está desvinculada del desarrollo del hombre y, por ende, de la sociedad. El mundo sin lugar de la posmodernidad no es ya físico ni local, se presenta como un mundo desterritorializado, lo que lleva también a una desurbanización de la vida urbana, que es el punto que aquí queremos resaltar. Los contactos humanos, signados por las relaciones y los intercambios, se llevan a cabo desde los flujos deslocalizados de velocidad absoluta, lo cual significa “el des-encuentro” con una tenue identidad meramente representacional: aparece el concepto de lo que en filosofía se denominaría “presencia-ausencia”.

Cabe preguntarse si la nueva sociedad de la comunicación se concibe como la fusión de los conceptos de nación y sociedad. La idea de una comunidad global de comunicación nos conduce irremediabilmente a la dependencia de los Estados con la sociedad/mundo de la información, que se recrea como un sistema político descentrado. Por las características difusas o ausentes del espacio y el tiempo esta dependencia no presupone una idea de centralización de ningún tipo. Los Estados se subordinan al espacio global, pero no es bajo la forma de un "dominio" ni la forma de una "cultura" o unos "valores" globales. Esta situación se hace más compleja cuando se recuerda la disolución de la memoria. Podemos decirlo de esta manera: Con el ciberespacio se crea una realidad virtual que sólo existe en la memoria del procesador y en nuestra imaginación. Aunque hay un sujeto posmoderno que puede experimentar el mundo de la imagen en primera persona, el espacio de la comunidad global es virtual. En realidad, el espacio tridimensional al que se tiene acceso por la tecnología de la información contemporánea ha sido y es creado virtualmente. Lo crea el ordenador que transmite información directa hacia y desde nuestros cinco sentidos.

Es notorio que la experiencia posmoderna del tiempo es más acelerada. El tiempo transcurre con mayor velocidad, frente a la que el hombre está comprometido como una exigencia. Curiosamente, la sociedad de información no sólo ha cambiado la noción del Estado, rompiendo sus fronteras, sino que sobre exige también las fronteras del ser humano concreto, en este caso, al exigirle una velocidad que está regulada por un patrón que es casi infinito. Es posible pensar que si el hombre no logra adaptarse a esta exigencia de aceleración tal vez llegara a convertirse en muy corto tiempo, de alguna manera, en obsoleto. Esto significa que las generaciones actuales se ven más marcadas por lo que podríamos llamar la discontinuidad. Esto se traduce también en la ciudad, cuya velocidad debe sujetarse al patrón de la tecnología. ¿Qué hacer frente al mensaje?, ¿cómo entenderlo? y ¿cómo superarlo? En el lenguaje del urbanismo, antes se hablaba del tiempo extensivo, donde el futuro llegaba al fin de un largo proceso, como es el caso de los edificios de las ciudades modernas, que ahora se destruyen para volverlos a construir. En cambio, hoy el tiempo es intensivo (de pequeña duración). ¿Qué hacer frente a esto?

Paul Virilio ha tematizado la cuestión del tiempo posmoderno en su *La máquina de visión* (1990). En esta obra, Virilio sostiene que los medios expresan una tecnología de la ilusión que induce al individuo a establecer una relación deformada con el mundo y consigo mismo. Si antes, con el descubrimiento y difusión del motor de explosión, la aceleración histórica y técnica afectaba sólo el espacio, hoy, con "el motor informático" se afecta también el tiempo, teniendo como resultado una desviación en la relación del hombre con el mundo real. La desmaterialización del espacio y la disolución de la experiencia del tiempo dan lugar a una evasión informática que representa una verdadera derrota de los hechos. De acuerdo con Virilio, la posibilidad de estar inmerso en mundos diversos se presenta como la anulación de lo real, cuyo sustituto es la cultura virtual, que se caracteriza por la simultaneidad y la atemporalidad. Una característica digna de resaltarse en la concepción posmoderna del tiempo, aparte de su mayor velocidad, es la discontinuidad aleatoria en la secuencia, creándose un indiferenciado, que es el equivalente a la eternidad. En la sociedad moderna los hechos eran necesariamente secuenciales, en la actual sociedad-red los hechos confluyen y se

condensan, produciéndose la instantaneidad²³. Velocidad e instantaneidad afectan la vida en la ciudad.

Gracias a su mando concreto y visible sobre el espacio, la ciudad responde no sólo a los fines prácticos de la producción, sino también a la comunicación cotidiana de sus habitantes. Esto nos lleva al campo de la economía y la política. El tema planteado debería tratarse de una demanda para la filosofía política. Desgraciadamente, las elaboradas filosofías políticas del siglo XIX no han sido pensadas para la comunidad global y no pueden responder a las condiciones que ésta entraña, consecuencias de los cambios en las tecnologías de la información. Las filosofías del siglo XIX poca o ninguna ayuda nos ofrecen para definir esta nueva tarea. Los sistemas de conceptos decimonónicos responden a abstracciones de un mundo cuyo espacio-tiempo no corresponde con nuestra experiencia. Tienen en cuenta abstracciones legales, como el individuo y el Estado; abstracciones culturales, como la humanidad, la nación y el pueblo, o abstracciones económicas, como la clase capitalista y el proletariado²⁴. No tienen abstracciones adecuadas para el espacio virtual y el tiempo acelerado, pero la ciudad es capaz de responder, como veremos, al margen de esta frustración. Pero tal vez, si la ciudad responde, es porque debemos cambiar nuestro concepto de lo que es una ciudad. Estamos ante un déficit en la teoría política. Creemos que este déficit puede suplirse acudiendo al modelo económico de la sociedad de la información. Para Manuel Castells, por ejemplo, las relaciones de intercambio entre cultura y economía han pasado a primer plano, de manera que la cultura se comercializa cada vez más, así como todo lo concebible, “desde la ley del valor económico hasta el poder estatal”²⁵. El capitalismo, más que nunca antes, es el fundamento de la sociedad. No se puede negar que, a pesar de las grandes transformaciones de la ciudad que significa la nueva experiencia posmoderna del espacio-tiempo, aún predominan las reconocidas características del capitalismo, como el fetichismo de la mercancía y los aparatos que sirven para producción de la ideología.

El mundo del consumo es una traducción del mundo de la información, que se ha apoderado de la metrópoli. Esto es tan o más manifiesto cuando lo observamos en contraste con el mundo rural, que sigue durmiendo en otro espacio-tiempo, En este

²³ Virilio, Paul, *La máquina de visión*, Madrid, Cátedra, 1990, pp. 77-79.

²⁴ Cf. Castells, op. cit., pp. 600-601.

²⁵ Cf. Ibid., pp.506, 507.

sentido, la nueva sociedad de la información continúa la dinámica capitalista. Nos hemos puesto al servicio de los ordenadores y la telecomunicación, pero esto ha significado posiblemente más una pérdida que una ganancia, ya que la racionalidad de las comunicaciones continúa la lógica capitalista. La preocupación por la lógica del mercado, que es el placer y la pluralidad de lo efímero y lo discontinuo de una gran cadena del deseo, da lugar a que los individuos parezcan meros efectos fugaces²⁶. La renuncia a la objetividad y la disolución del sujeto posmoderno parecen contar como única política la lógica del mercado. Vivimos en una sociedad urbana y súper-informada para la que la mayor habilidad consiste en adquirir información del internet, que se encuentra disponible para cualquiera. No tenemos conocimiento, sin embargo. ¿Qué hacemos? ¿Es acaso necesario eliminar todo aquello que no sea estrictamente necesario de la información para que el conocimiento sea posible? Pero, ¿esto no sería apelar al arte del olvido? Desechar lo innecesario, lo meramente lúdico, la ilusión, ¿no contribuye a eliminar a Mnemosyne y Lete?

El espacio público

Como hemos podido observar, la sociedad de la información no consiste sólo en el cambio tecnológico en comunicaciones, sino que hace una urdimbre con la lógica del mercado, lo que subsume a la ciudad posmoderna en las consecuencias del cambio de concepto del espacio-tiempo. En este contexto, la tecnología de la producción y de las comunicaciones en este nuevo mundo urbano de la posmodernidad conduce expansivamente tanto a la economía como a la dinámica social y cultural. El peso de las comunicaciones es tal que cotidianamente soportamos el incesante bombardeo de múltiples mensajes, de manera que el espacio público está ahora en la pantalla²⁷. El espacio público cede ante la imagen pública, por lo cual se podría decir que las ciudades son un producto del tiempo acelerado e instantáneo que ha hecho irrelevante el espacio.

En la ciudad el tiempo se hace visible: los edificios, los monumentos y las avenidas públicas caen en forma más directa bajo la mirada de muchos hombres. El tiempo desafía al tiempo: las costumbres y los valores sobreviven a las agrupaciones humanas poniendo de relieve el carácter de las generaciones de acuerdo con los diferentes

²⁶ Cf. Eagleton, Ferry, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 194.

²⁷ Hoy, un nuevo aparato, el *motivac*, especie de caja negra, registra la presencia efectiva de personas delante de la pantalla

estratos de tiempo. Dentro de nuestro mundo actual los sistemas sociales se convierten en más abarcables, perdiéndose el antiguo concepto del espacio en la medida que navegamos muy rápidamente por distintas realidades. Hoy el tiempo real se impone sobre el espacio real; la imagen se impone sobre el objeto (es decir, el estar presente); lo virtual se impone sobre lo actual y el tiempo intensivo exige una mayor resolución del principio de la realidad. ¿Cómo hacer que a estos espacios vacíos llegue la información? ¿Es posible controlar este bombardeo de mensajes? Este mundo de la tecnología debería permitir la creación de espacios más humanos donde el hombre pueda desarrollarse en plenitud: librerías, salas de espectáculos, parques, lugares de recreación²⁸. Sin embargo, esto se encuentra restringido a ciertos sectores sociales privilegiados. Pensemos en los espacios donde está la llamada “extrema pobreza”. Allí no llega la información de la comunidad global y, en alguna medida, los ámbitos de la extrema pobreza están excluidos del nuevo concepto de espacio-tiempo. Son espacios vacíos "ausentes de información". Vacíos o no, sin embargo, estos espacios existen. Esta reflexión nos lleva a plantearnos de manera más detallada el problema del principio de realidad en el contexto del nuevo concepto de espacio-tiempo de la posmodernidad.

En la sociedad de la comunicación generalizada se produce la erosión del “principio de la realidad”. En este sentido, Jean Baudrillard señala un hito en la guerra del Golfo Pérsico. Según Baudrillard se trataría de una guerra que no habría tenido lugar, y que podría por ello considerarse la primera guerra posmoderna²⁹. El no lugar del espacio esconde lugares reales que no son permeables a los medios, que escapan a la tecnología de las comunicaciones o adquieren un carácter ilusorio. Baudrillard refiere como un ejemplo de lo mismo la guerra de Bosnia-Herzegovina. Según opinión del autor, los propios bosnios no parecen creen realmente en el infortunio que los rodea, lo consideran irreal, insensato, ininteligible. Es un infierno hiperreal, al que el acoso mediático y humanitario ha vuelto aún más hiperreal, porque hace más incomprensible la actitud del mundo frente a ellos. Se encuentran en la desilusión radical de lo real, en la desilusión ante el principio de racionalidad política que nos gobierna y forma parte del principio de realidad europea, el de sobrevivir a lo que carece de sentido³⁰.

²⁸ Cf. *ibid*, p. 173.

²⁹ Cf. Baudrillard, *Jean, Pantalla total*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 57.

³⁰ Cf. *ibid*, pp. 60, 61, 62.

Escribir ha sido durante siglos ordenar el tiempo; por lo tanto, escribir es hacer el constante retorno. Mediante la abolición de la distancia, fruto de las tecnologías de la comunicación, todo se vuelve indeterminable, incluso en el ámbito físico: la excesiva proximidad del receptor y de la fuente, la excesiva proximidad del acontecimiento y su difusión en tiempo real crea una indeterminabilidad, una virtualidad del acontecimiento que le quita su dimensión histórica y lo sustrae a la memoria. Las tecnologías de lo virtual han producido lo indeterminable, o que sea nuestro universo indeterminable el que suscite a su vez esas tecnologías (lo cual incluso es indeterminable). Además, se llega a perder el concepto de espacio público como diferente al privado; así, lo público deja de ser un espectáculo y lo privado se convierte en público, de manera que los procesos más íntimos de nuestra vida se convierten en el terreno virtual del que se aprovechan los medios de comunicación. Por lo tanto, hay una contradicción entre lo público y lo privado; no obstante, ello ha permitido –sobre todo últimamente en el aspecto de la política- ubicar hechos deplorables que jamás antes pudieron ser detectados. En el pensamiento liberal clásico “lo privado” se refiere a la sociedad, no al retiro de lo personal³¹. Se podría decir que la pérdida de lo público tiene lugar al mismo tiempo que la de lo privado. Uno deja de ser un espectáculo y el otro un secreto.

A diferencia del cine, en que uno solo observa, hoy, a través de la computadora, los vínculos de información se han vuelto interactivos, de tal modo que es posible modificar al paso los relatos. Los antiguos lectores y observadores del conocimiento devienen en los nuevos actores, desapareciendo la distinción propia del espectáculo entre la acción y el escenario³². Con el internet tenemos la posibilidad de jugar a preguntas y respuestas; la máquina permite esa experiencia de un mundo interactivo sin final³³.

Reflexiones finales: La política, el Estado y el mercado

La comunidad global de comunicación, como hemos visto, hace dependientes a los Estados de las nuevas condiciones del espacio-tiempo. No debe sorprendernos entonces que, en este mundo globalizado, sea cada vez más una realidad que las decisiones

³¹ Kymlycka, Will, *Filosofía política contemporánea, una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995, p. 282.

³² Baudrillard, op. cit, p. 204.

³³ Cf. *ibid.*, p. 206.

políticas son tomadas por los gobiernos en función del mercado³⁴. En este contexto, es esperable que serán cada vez más numerosos los grupos que formularán y tratarán de imponer sus reivindicaciones en la sociedad a través del ordenamiento político generado por la tecnología de la información. La política adquiere la característica de previsión tecnológica mientras que la "cultura", por su parte, es un elemento intermedio y de alguna manera determinante, entre la tecnología y la política, que tienden a fusionarse en un espacio virtual y una velocidad extraordinaria. La cultura, su carácter concreto, su localidad, resulta en el nuevo concepto de espacio-tiempo una interferencia.

La política aparentemente debía estar conducida por las exigencias de innovación, rapidez y eficacia de la economía. Pero eso no es posible por la existencia efectiva de las diversidades culturales existentes. Puede decirse que estaríamos en condiciones de poder controlar mejor las "incertidumbres" de la política si fuera posible disminuir el efecto de interferencia de las culturas locales. Sin duda, esta interferencia disminuye conforme el concepto de "cultura" se acomoda a las tecnologías de la información. Los valores, conforme a las condiciones de globalidad del intercambio en el nuevo espacio-tiempo, se vuelven cada día más "universales". Consideramos que la tendencia de las tecnologías de la información es a insertarse en la política y cultura, homogenizándolas. Si enfocamos la cultura desde el ángulo de la estructura ocupacional, cada vez más informatizada y dependiente de los ordenadores, podemos decir que también ello se observa en nuestro modo de vivir y de concebir la vida, una cultura global en suma. Esta postura parece ser compartida por Giovanni Sartori. Sartori entiende la cultura como el elemento intermedio, y en alguna medida determinante, entre la tecnología y la política. Destaca, sin embargo, la función de interferencia de las culturas. Así como la cultura se internacionaliza y los valores se vuelven más universales, las diferencias en el mundo de la política no desaparecen, lo que de alguna manera hace que la gran diversidad de las culturas influya sobre el proceso de mundialización de la tecnología³⁵. Von Beyme concluye de esto que en las nuevas modalidades comerciales –los llamados *shoppings*– debería estar incluido el valor del impacto cultural y la perspectiva del retorno a la vida comunitaria³⁶. El problema es complejo, sin embargo. La interferencia

³⁴ Sartori, Giovanni, *La política, lógica y método en la ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 320.

³⁵ Cf. Sartori, Giovanni, op cit, pp. 320, 321

³⁶ Von Beyme, Klaus, *Teoría política del siglo XX, de la Modernidad a la Posmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 155.

de la diversidad entre las esferas de política y comunicación es tratada de diversas maneras. Mientras Von Veyme parece apostar por una adaptación a la diversidad, hay quienes sostienen que las culturas locales no logran reconciliarse con las condiciones nuevas del espacio-tiempo. Daniel Bell, por ejemplo, observa que mientras “la cultura se internacionaliza y los valores se vuelven más universales”, nada semejante parece acontecer en el mundo de la política, donde las diferencias siguen en pie³⁷.

El Estado nacional es cada vez menos una unidad de análisis significativa y los sistemas sociales se hacen más transnacionales. Hemos pasado de la era de la palabra escrita a la de la imagen visual. Así, podemos afirmar que la clase dominante del futuro será la que esté en posesión de un elevado saber basado en la tecnología, mientras que el gran excluido será el carente de ese saber, en la medida que la sociedad-red representa un cambio cualitativo en la experiencia humana y el trabajo pierde su identidad relativa. El tiempo lineal, irreversible, medible, termina ignorado en esta posmodernidad; nos encontramos en un tiempo que nos lleva a mirar el universo eterno, tiempo atemporal que no se ubica en un solo texto sino vaga por el espacio para llevarnos a un presente eterno, apoyado cada vez más por el avance de la tecnología. El Estado, concebido por algunos pensadores como una realidad identificable en unas relaciones sociales que ocurren en un territorio limitado y permanente, y que pone de manifiesto la existencia de un poder que consiste en la facultad suprema y exclusiva de crear, aplicar y definir el derecho como propósito de favorecer la continuidad normal de esas relaciones y la satisfacción de las necesidades de las personas, está en la obligación de adecuarse a los cambios de la vida social, provocados principalmente por las nuevas relaciones de producción y la tecnología de las comunicaciones.

Pero estos cambios no debieran alterar los valores humanos que, al menos por ahora, se mantienen vigentes: derecho y respeto a la vida y a la seguridad de la persona; derecho a un juicio justo y acceso a la justicia; respeto a la vida privada y familiar; libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; garantía de goce pacífico de las posesiones; acceso a la educación. A partir del respeto a estos valores esenciales de la vida humana, el Estado, adecuándose a los cambios de la sociedad actual, sí deberá replantear el uso de los mecanismos de interrelación con la sociedad, como por ejemplo el uso y difusión

³⁷ Sartori, Giovanni, *La política, lógica y método en las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 320. 321.

de los símbolos de poder, que, por ejemplo, durante siglos se ha manifestado en los espacios públicos. A través de éstos el Estado ha proyectado su ideología, su filosofía social y ha evidenciado e impuesto su presencia a los ciudadanos; ahora, como las concepciones de espacio-tiempo, esto se está modificando y se dispone de recursos más eficaces para llegar a la población, como son los nuevos medios de comunicación. Tal vez el Estado deje de interesarse en hacer tangibles sus propósitos en el espacio público, que devenga orientado quizás exclusivamente para la socialización y la recreación.

Capítulo II

Posmodernidad e identidad

La condición posmoderna plantea una serie de replanteamientos y transformaciones en conceptos esenciales relativos a la experiencia humana del mundo. En el capítulo anterior hemos planteado los cambios que las nuevas tecnologías de la información introducen en la noción de espacio-tiempo, así como los cambios y exigencias que ésta supone en los ámbitos de la política, el Estado y la sociedad civil. Consideramos también que uno de los problemas centrales que se derivan de la condición posmoderna es la cuestión de la identidad y las identidades. La era de la telemática y el Internet, que ha sido capaz de modificar el concepto de espacio-tiempo y ha intervenido transformando la ciudad, debe también tener consecuencias sobre cómo nos reconocemos nosotros mismos. Como hemos visto en el capítulo precedente, filósofos de la posmodernidad como Gianni Vattimo o Jean-François Lyotard consideran que las consecuencias de la condición posmoderna están relacionadas con la fragmentación y la ausencia del sujeto, con la distorsión del entorno del hombre y la cultura. Es razonable que distorsione, ausente o disuelva la identidad de este sujeto distorsionado. Como la identidad es un concepto tanto político como antropológico, las reflexiones en torno de la identidad habrán de pasar por los conceptos de identidad-nación, identidad-política e identidad-posmodernidad. Al final de este capítulo vamos a centrar nuestra reflexión en el concepto de territorialidad, crucial en un tiempo en que la concepción del espacio y el poder –como hemos visto en el capítulo anterior- han desterritorializado las relaciones del sujeto. Ahora vamos a explorar cuál es la condición del sujeto posmoderno como identidad.

La identidad del yo

Vamos a intentar continuar la línea del lenguaje posmoderno, que se ocupa del hombre desde las ideas de “sujeto” y “objetividad”. En la perspectiva de los posmodernos que hemos seleccionado para este trabajo, Vattimo y Lyotard, el hombre posmoderno debía definirse en contraste con la idea moderna del hombre como sujeto, en particular como fundamento de la objetividad de las ciencias naturales. Esta definición del sujeto

procedería de su relación con los metarrelatos, a los que serviría de fundamento. El hombre-sujeto, pues, tendría una identidad como fundamento de los metarrelatos, de las grandes narraciones, que a su vez serían garantes de la objetividad científica. Para la concepción moderna del hombre, las características más relevantes de definición de identidad vendrían determinadas por estos factores. Pero es posible que esta descripción de la identidad moderna o posmoderna deba acercarse a los estudios sociales y de la cultura, pues es reductiva. Sugiere que la identidad no se relaciona mayormente con funciones sociales y que sólo es adquirida a través de la esfera del conocimiento. En adelante, vamos a tratar de seguir una línea de trabajo para entender la cuestión de la identidad en el mundo posmoderno con deuda de Charles Taylor, en su obra *Sources of the Self*³⁸, enmarcando los aportes de Taylor para interpretar la idea moderna de identidad dentro del horizonte inicial de nuestro trabajo.

Aun cuando la identidad moderna privilegia nociones epistemológicas, Taylor ha notado que saber quién soy es una capacidad que está relacionada en general con preguntas sobre cuestiones concretas. Pensemos en preguntas como dónde me encuentro, o cuáles son los criterios con los que es posible para mí determinar lo que es bueno y valioso, lo que se debe hacer o no, lo que apruebo o a lo que me opongo. Según Taylor, si conozco mi identidad, debo poder responder sobre cuestiones relacionadas con una conducta, en particular, con una conducta valorativa, que sea orientadora respecto de los valores y significados que ofrece el mundo que uno reconoce como sus coordenadas de acción. Pero frente a estas definiciones que son generales, la experiencia de la vida humana contemporánea debe tener una respuesta, que también podemos llamar posmoderna y nos enfrenta con multitudes que aparecen como carentes de esos conceptos regulativos, con personas que no tienen los criterios para conducir su propio yo. Podemos hablar, entonces, de la experiencia de hombres que carecen de identidad, o bien, en otros términos, de una identidad en crisis. El individuo que no sabe percibir aquello que es bueno y significativo para el buen desarrollo de su conducta cotidiana carece de identidad. Si es verdad que saber quién soy en el aspecto moral nos permite encontrar las diferencias entre el bien y el mal, lo que tiene significado e importancia y lo que es banal o secundario³⁹, carecer de los criterios para contestar estas preguntas implica carecer de identidad.

³⁸ Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.

³⁹ Cf. Taylor, op. cit., pp. 52-53.

En la visión general que la antropología tiene de la identidad, ésta es concebida como un “ser”, es decir, como algo que verdaderamente se “es”, tratándose de una noción concreta, que implica un espacio. Para Claude Lévi-Strauss, por ejemplo, la identidad es una especie de lugar virtual, el cual nos resulta indispensable para referirnos y explicarnos cierto número de cosas, aunque tal vez no posea una existencia real efectiva⁴⁰. La identidad en términos de criterios morales, entonces, significaría la presuposición, junto con criterios valorativos de bueno y malo, valioso y perjudicial, de la idea de un contorno preciso, que debería poder ser observado, delineado, determinando de ésta o aquella manera. De ahí que la identidad necesita de un centro de significado de validez, lo que podemos llamar un “territorio”⁴¹. Ésta sería la primera condición para poder ubicarnos en el mundo de la identidad en general.

Siguiendo de manera libre las reflexiones de Taylor y Lévi-Strauss, podemos establecer que la identidad remite a nociones concretas, como la familia, la escuela, el círculo de amigos, el medio donde uno se desarrolla laboralmente. A estos conceptos podemos denominarlos “el medio cultural”. Éste contribuye a desarrollar nuestra identidad, como es la tesis del libro de Taylor *La ética de la autenticidad* (1991)⁴². Según Taylor, la identidad es la fuente de sentido, incluso el horizonte de la experiencia. Yo frente a los otros, nosotros frente a ellos, de tal manera que la identidad del yo resulta sustancialmente recogida en las colectividades, en los grupos de los que se forma parte y en los que el yo se reconoce. Las identidades de Taylor parecerían organizar el sentido tanto como la noción de “territorio”, incluso podemos decir que las identidades son el territorio, en la medida en que son el horizonte de sentido. Taylor concede que todas las identidades son construidas utilizando elementos de diálogo tomados del entorno, y que de alguna manera son valiosos por sí mismos, que se imponen como un horizonte con el que hay que contar para organizar lo que llamamos “el territorio”. En este sentido, la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas, la memoria colectiva, los aparatos de poder y las manifestaciones religiosas constituyen la identidad⁴³. Los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan todos esos materiales y los

⁴⁰ Lévi-Strauss, Claude, *L'Identité*, París, PUF, 1977, p. 381.

⁴¹ Ortiz, Renato, *Modernidad-mundo e identidad. Globalización y diversidad cultural*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 379.

⁴² Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 37 y ss.

⁴³ Cf. *ibid.*, cap. IV.

reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco social temporal.

Como vemos, muy al margen de los planteamientos sobre la sociedad de la información y las posiciones de los posmodernos que orientan este trabajo, para formular la cuestión de la identidad es necesario aceptar la precondition territorial y del influjo de las identidades como algo dado, condición a su vez para el desarrollo de la comprensión de nosotros mismos⁴⁴. Sólo con la colaboración y el diálogo con los otros es posible responder sobre tu identidad y así encontrar el verdadero camino que nos lleve a definir lo que es importante y lo que no lo es. En este punto podemos definir la identidad de la siguiente manera: La identidad radica en los criterios que hacen posible definir la manera en que las cosas son significativas para mí⁴⁵.

Si aceptamos las premisas de Taylor respecto del carácter dependiente de la identidad de las relaciones con los otros, con las identidades y el territorio, llegamos a la sugerencia de que la identidad es una adquisición. El hermeneuta Paul Ricoeur describe este aspecto adquisitivo, de aprendizaje de la identidad, con el término “disposición”. La “disposición” sería el conjunto de las identificaciones adquiridas mediante las cuales lo otro entra a formar parte de lo mismo. La identidad de la persona estaría mayormente hecha de identificaciones con valores, modelos, normas, ideales, en los que la persona se reconocería, buscando como consecuencia de apropiárselos. Ricoeur diferencia entre “si” (de “si mismo”) y el “yo”. El pronombre “yo” se presenta como una institución inmediata que cada uno tiene de si mismo en primera persona; el “sí” del sí-mismo se definiría más bien como un pronombre reflexivo, que abarcaría el ámbito de significado de la tercera persona (él, ella, ellos), lo que permite, en consonancia con lo que antes hemos expuesto, entender al hombre como un sí-mismo que a su vez es “como otro”. Un aporte peculiar de la perspectiva de Ricoeur es que enfatiza el elemento temporal de la mismidad. De acuerdo con Ricoeur, el problema de la identidad personal sólo podría ser tratado con amplitud y profundidad si se lo articula con la dimensión temporal de la existencia, que tiene su propia función en la constitución del sí-mismo. Hay que encontrar “un invariable relacional que le dé la significación fuente de permanencia en

⁴⁴ Cf. Taylor, *Fuentes del Yo*, p. 54.

⁴⁵ Cf. *ibid*, p. 61. La “manera” es un término que extraemos de Taylor.

el tiempo”⁴⁶ en torno del cual guíe tal identidad. En nuestra perspectiva, la dimensión temporal de la identidad responde al aspecto de la identidad que hemos subrayado está relacionado con el carácter aprendido, adquirido de la identidad dentro del diálogo con el horizonte de sentido que constituye el territorio.

Como vemos, para poder trabajar el tema de la identidad se requiere una construcción simbólica que se hace en relación con referentes concretos, que están dados de antemano y constituyen condiciones de diálogo, que permiten ampliar y enriquecer la identidad. Estas condiciones pueden variar de naturaleza y ser múltiples; podemos enumerar la cultura, la nación, una etnia, etc. en la que la identidad se presenta a la experiencia como una construcción simbólica que utiliza dichos referentes. Como ha señalado ya Ortiz, también podemos decir que la construcción simbólica de la identidad es el resultado de la historia de los hombres, lo que nos lleva a buscar a los artífices, como a los diversos grupos sociales que la sostienen⁴⁷. En realidad aceptar la dimensión temporal del sí mismo y la identidad como una adquisición nos impide hablar del “yo” y de la “identidad” en los términos abstractos del posmodernismo, como “sujeto”. Al parecer, no existe una totalidad omniabarcante para el yo sino que evolucionamos a través de nuestra propia historia y las que nos vienen de fuera. Agnes Heller formula esto con la frase “érase una vez un hombre”. Era una vez, puesto que ya no es. Era así que es, porque sabemos que “era una vez un hombre” y que será mientras haya alguno dispuesto a contar su historia⁴⁸. Esta construcción simbólica es recogida en términos de una narrativa, como un relato de lo que somos nosotros mismos. Esta estrategia es particularmente interesante, pues nos remite al diagnóstico de fragmentación de relatos que vimos con Lyotard en el capítulo anterior y permite vincular, por lo tanto, nuestro examen del concepto de identidad con el horizonte posmoderno.

La idea de narrativa como una identidad cuyo territorio está inmerso en una dinámica temporal ha sido desarrollada también por Taylor. Según éste, la condición básica para encontrar un sentido a nosotros mismos es que entendamos nuestra vida en el marco de una narración, lo que significa que la narración no es un elemento opcional. Podemos apreciar que parte de la función de nuestras identidades colectivas es la posibilidad de estructurar posibles narraciones del yo individual en función del entorno de referentes

⁴⁶ La perspectiva de Ricoeur citada en *ibidem*.

⁴⁷ Ortiz, *op cit*, p. 382

⁴⁸ Heller, Agnes, *Teoría de la Historia*, Barcelona, Fontana, 1982, p. 13.

dados de antemano⁴⁹. No debe olvidarse que uno es un yo sólo entre otros yos, ya que el yo no se puede describir sin referencia de quienes lo rodean⁵⁰ en la que mis experiencias y las experiencias de los demás pueden ser consideradas como comunes, ya que nos ubicamos en una comunidad, ya que lo común es lo que percibe y acepta nuestro yo. Como vemos, para señalar una identidad es necesario precisar que nuestra relación con el mundo es cambiante, que pasamos por diferentes etapas en la vida y (por lo mismo), que siempre recogemos nuevos acontecimientos que nos permiten preguntarnos (y contestar) dónde estamos y a dónde vamos⁵¹.

Ser uno mismo no es solamente un fenómeno de reflexión filosófica sino que, desde siempre y ante todo, es ser alguien que, en el entretejido de una vida real y concreta, edifica su identidad a partir del reconocimiento del otro, de los otros y de lo otro⁵² que de alguna manera los constituyen. Adoptar una identidad, hacerla mía, es verla como factor que estructura mi camino en la vida. Es decir, mi identidad tiene patrones incorporados, que me ayudan a pensar acerca de mi vida. Pero a la vez también mi identidad contribuye a crear lazos de solidaridad dentro de las personas que comparten los mismos valores que uno a tomado por valiosos para identificarse con ellos. Pero esto nos remite de nuevo a la pregunta esencial por la condición posmoderna. ¿Es la condición posmoderna propicia para la formación de la identidad? ¿Cuál es la experiencia de la identidad en la condición posmoderna? En este contexto podemos plantearnos la pregunta de Descartes: Si pienso, entonces soy, pero ¿qué soy? Es un error creer que necesariamente yo sea tal cual me pienso. Como hemos visto, el “soy” desborda infinitamente el “yo pienso”. ¿Quién es –entonces– ese soy que se pregunta por su ser?⁵³

No es lo mismo hacerse esa pregunta en general que hacérsela en el contexto del fin de las metanarraciones y la disolución del sujeto cognoscente. Dejamos como una interrogante que sea posible que buena parte del concepto moderno de identidad se haya forjado bajo los presupuestos de la filosofía de los fundamentos, pero no podemos dejar de observar que fenómenos como la disolución del sujeto o su fragmentación son

⁴⁹ Appiah, Kwame Anthony, *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 57, 58.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 62.

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 79.

⁵² Begué, Marie-France, Paul Ricoeur, *La poética del sí-mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2002, p. 226.

⁵³ Cf. la pregunta por el yo de la segunda parte de las *Meditaciones* de Descartes. Descartes, Renato, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña). Madrid, Alfaguara, 1977 (1641), 466 pp.

también el horizonte de definición de la identidad y de identidades. Esto nos fuerza a enfrentar también desde este ángulo la concepción del yo en el mundo político y económico liberal, que también es el mundo de la sociedad postindustrial, el capitalismo tardío e Internet. El liberalismo también nos define; nos ubica como seres libres. Esta definición, que aparentemente sería inocua, va de la mano con la condición posmoderna. El liberalismo supone una concepción del individuo libre que implica cuestionar su participación en las prácticas sociales existentes, lo que permite entender la identidad como si se tratara de una simple participación voluntaria en las prácticas sociales, que nos hace libres de cuestionar o rechazar cualquier relación. El yo contempla cualquier fin de sus acciones como susceptible de ser analizado precisamente por yo⁵⁴. La libertad completa del liberalismo no se parece en nada a la vida cargada de compromisos y relaciones que se compromete con nuestra identidad que Taylor explica. ¿Es también nuestra identidad?

Identidad, nación y cultura

La pregunta por la identidad va fundamentalmente referida al yo. Como hemos visto, sin embargo, siguiendo las pistas trazadas por Taylor, tanto dentro como fuera del contexto posmoderno la identidad implica un diálogo con los otros y lo otro, y de alguna manera lo que somos se constituye en un horizonte en el que los demás son inseparables de la comprensión de nosotros mismos. Pero hemos tratado aquí del otro y los otros de manera muy general, de tal manera que básicamente hacemos referencia a lo que hemos llamado el “territorio” de la identidad, que es tanto frontera espacial como temporal, en el doble sentido que hemos rastreado en Lévi-Strauss y Ricoeur, de horizonte virtual y adquisición de sentido. En la modernidad el “territorio” se asocia con los conceptos de nación y cultura, por lo que hemos de dedicar los siguientes dos acápites a este problema.

El concepto de nación está indisolublemente ligado a los procesos sociales y de conocimiento propios de la modernidad. Está vinculado en Europa al surgimiento y desarrollo de la imprenta y, con ella, a un proceso creciente de alfabetización y unificación lingüística, así como a la invención de símbolos relativos a este proceso, que

⁵⁴ Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 228, 229, 230, 231.

desembocan en la formación de una conciencia nacional⁵⁵. Esta conciencia nacional implicaba un territorio definido. El concepto de nación es especialmente importante para nosotros porque favorece una comprensión de la identidad como comunidad, como una comunidad dentro de rasgos comunes en la que se participa corporativamente. Si bien este proceso se inició sobre todo a partir del siglo XVI, es con la modernidad industrial, hacia el siglo XIX que la nación cobra forma como una autoconciencia de la identidad con otro colectivo. Este otro significaba la ampliación de la realidad de los referentes de identidad europeos en compromiso con un marco físico mayor del que proveía la realidad social prenatal, confinada a la comarca y definida por grandes fragmentaciones. Es sobre esta idea de nación como una comunidad ampliada de referentes que surge luego, con la sociedad de la información, el mundo posmoderno. Cuando emerge la experiencia de la sociedad postindustrial, la comunidad de referentes se amplía; otras realidades se incorporan, pero no necesariamente se integran. En realidad, con la incorporación de nuevos referentes, se produciría una dislocación del discurso nacional de identidad. Podemos hablar en términos de una doble realidad que aparece: De un lado, se da la desterritorialización, de otro, el encuentro (¿o el desencuentro?) con la dimensión del otro⁵⁶.

De acuerdo a un reciente análisis del problema de la nación en el contexto posmoderno, sostiene Ernest Gellner que “Una nación es un gran conjunto de hombres de tal condición que sus miembros se identifican con la colectividad sin conocerse personalmente y sin identificarse de una manera importante con subgrupos de esa colectividad”⁵⁷. Agrega más adelante que, sin embargo, “El ser miembro de ella en general no está determinado por segmentos corporativos realmente importantes de la sociedad total”⁵⁸. De acuerdo con Castells, el concepto de nación viene a estar configurado por las comunidades culturales construidas en las mentes de los pueblos y la memoria colectiva, por el hecho de compartir una historia y ciertos proyectos políticos comunes. Habría que sostener, con Castells, que la cantidad de historia que debe compartirse para que una colectividad se convierta en nación varía con los contextos y periodos. Así también podemos observar que la defensa de las identidades

⁵⁵ Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 63, 64, 65, 66.

⁵⁶ Ortiz, op cit, pp. 384, 385.

⁵⁷ Gellner, Ernest, *Cultura, Identidad y política, El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 17.

⁵⁸ Ibidem.

oprimidas y los intereses sometidos por un grupo social dominante a un aparato institucional, desencadenan la búsqueda de identidades alternativas en la memoria colectiva del pueblo⁵⁹. Es así que el nacionalismo se construye cultural y políticamente⁶⁰.

Conviene aquí distinguir entre dos tipos de nación, “nación política” y “nación cultural”. En cierto sentido, la nación es gestada en Europa como una referencia ideológica que ayuda a hacer más fácil la vida del Estado. En base a esta referencia al Estado, A. Cobban sostiene que hay dos tipos de concepción de la nación y lo “nacional”. De un lado tendríamos uno que corresponde al interés estatal y, de otro, uno que corresponde a una suerte de formación espontánea. En el primer sentido la nación es básicamente una comunidad política centrada en el Estado; es una organización utilitaria contenida por la inventiva política para la construcción de fines políticos, incluyendo los económicos. La política sería el terreno de la oportunidad y la medida de su éxito el grado en que las bases materiales del bienestar –ley y orden, paz, bienestar económico– son realizadas. La nación bajo una concepción cultural, por el contrario, es normalmente vista como una cosa buena en sí misma, un hecho básico, como un ineludible dato de la existencia humana. En este sentido, la nación pertenecería al terreno de actividad del espíritu humano y sus logros estarían en el terreno del arte y la literatura, la filosofía y la religión⁶¹. Es notorio que, para efectos de este trabajo, el concepto más relevante es el de “nación cultural”, pues su definición se acerca más a la que hemos hecho del “territorio” como horizonte de la identidad. Sin embargo, también el concepto de nación política es importante, pues es éste segundo concepto el afectado por los cambios del espacio-tiempo que operan en la condición posmoderna. Debemos anotar que ninguna de las dos definiciones de nación agota la identidad y es de esperarse que las identidades en el mundo de hoy deban ser definidas dentro de una realidad plural y compleja, en una especie de continua redefinición.

El concepto de “nación” ligado a la cultura presenta rasgos problemáticos. Como hemos visto, tiene su origen en un proceso de uniformización del poder territorial ampliado en

⁵⁹ Cf. por ejemplo Rivera, Víctor Samuel, “Ilave: El terror como reconocimiento”, en *Socialismo y Participación* (Lima), # 99, marzo, 2005, pp. 87-98.

⁶⁰ Castells, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, t. II, pp. 54, 73.

⁶¹ Cf. Tomé, José Lorenzo, *Las identidades, las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 203.

los Estados naciones modernos, lo que significaba una cierta correspondencia entre los conceptos de identidad nacional y cultura (nacional). Como hemos notado en nuestro capítulo anterior, esta perspectiva ha variado sensiblemente con los cambios en el concepto de espacio-tiempo, razón por la cual la concepción política de nación debe hacerse más compleja, redefiniendo la idea original de cultura para ampliarla a un horizonte plural. Para esto haremos una revisión de la noción de “cultura”.

Podemos dar por sentado que la cultura es un concepto muy relevante para la identidad. En la experiencia cotidiana los individuos observamos que existe una relación muy íntima con ella, al extremo de que es razonable decir que nuestra propia personalidad se va forjando a través de la participación en ella, compartiendo creencias, actitudes y adaptándose a grupos a los que se pertenece. Llamamos “cultura” a un todo integrado que experimentamos como la suma de lo que compartimos con otros, como una identificación a través de la comunicación y la interacción con otros individuos que comparten con nosotros las creencias y prácticas a las que nos hemos incorporado. En este sentido, Marvin Harris define la cultura como el modo socialmente aprendido de la vida que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento⁶². Para Luc Begin, siguiendo a Linton, la cultura podría ser definida como la configuración de los comportamientos aprendidos y de sus resultados, cuyos componentes son compartidos y transmitidos por los miembros de una sociedad dada⁶³. Así la cultura está comprometida en el plano colectivo, e identidad en lo individual.

Es notorio que cuando hablamos de identidad cultural nos referimos a la cultura en el sentido más amplio posible, es decir, como a una colectividad que tiene o se apropia de un mismo pasado, presente y futuro⁶⁴. La experiencia moderna de la identidad cultural como unificada a los intereses e incluso a la existencia estatal no es sostenible en las condiciones actuales del sistema de información tecnológica, pues el proceso de adquisición de identidades se ha vuelto complejo y se ha desterritorializado. De ahí que la integración política unificadora de todos los ciudadanos debe ser neutral entre las diferentes comunidades ético-culturales que se integran, cumpliendo cierto grado de

⁶² Cf. Marvin, Harris, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 17.

⁶³ Cf. Begin, Luc, *La identidad del yo, el enfoque psicogenético y sus aplicaciones*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 893-894.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 93,94

lealtad cuando hay casos peculiares, como el de inmigrantes por ejemplo, que pueden cambiar la composición de la población en un sentido ético cultural. Es así, que se plantea la cuestión de si el deseo de inmigrar encuentra su límite en el derecho de una comunidad política a mantener intacta su forma de vida política cultural⁶⁵.

Una vez caracterizada la nación como fenómeno moderno y repasada la idea de cultura en este contexto, interesa echar un vistazo a las concepciones más contemporáneas de la nación, más cercanas también al fenómeno de la comunidad global, en particular los teóricos liberales, que deben afrontar la idea de nación en un contexto de fragmentación cultural y multiplicidad de identidades nacionales. Vamos a abordar dos opciones, la de Will Kymlicka y Jürgen Habermas. Ambos defienden una suerte de “nacionalismo liberal”, pero deben enfrentar de alguna manera la duplicidad inherente al concepto de nación. El primero, como veremos, privilegia la culturalidad de la nación; el segundo los procedimientos y las normas en una concepción fundamentalmente política de la nación. Comencemos con la propuesta de Will Kymlicka. Para este autor, la cultura nacional sería un bien público esencial donde:

1. La identidad individual depende y se encuentra constituida por la identidad colectiva o nacional.
2. Se relativizan los derechos individuales en beneficio de los derechos colectivos.
3. Se legitima la no neutralidad del Estado en beneficio de la defensa y promoción de la cultura nacional⁶⁶.

Como vemos, para Kymlicka habría una dialéctica entre la identidad individual y colectiva (nacional) que iría en beneficio de la segunda. Una condición del mundo contemporáneo, como hemos visto en el capítulo anterior, es la fragmentación y el desvanecimiento del espacio. Esto implica una dinámica de desterritorialización que debería afectar también las identidades nacionales, quebrando la idea de una cultura unitaria, relativa a un territorio estatal propio de la modernidad. Esto quiere decir que es necesario, dentro del modelo de Kymlicka, ampliar el concepto de nación democrática para hacer lugar a diferentes opciones culturales. Un Estado nacional debe entenderse

⁶⁵ Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudio de teoría política*, Buenos Aires, Paidós 1999, p. 217.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 206.

como un Estado abierto al diálogo de identidades en la que participen tanto las mayorías como las minorías. Pasemos al modelo más político de Habermas.

Jürgen Habermas hace una propuesta de política nacional-liberal a partir de la aceptación de la pluralidad cultural. De acuerdo con este autor, habría que enfatizar el carácter político del Estado, por lo que el acento, en lugar de recaer sobre la cultura, es en los principios y procedimientos de un sistema político constitucional, que echaría raíces en las motivaciones de los ciudadanos después de que la población lograra buenas experiencias con sus instituciones democráticas⁶⁷. Es un hecho significativo que Habermas, afirme que el Estado Nacional y la Democracia surgieron de la Revolución Francesa al amparo del nacionalismo⁶⁸. Para el autor la conciencia nacional sería un fenómeno moderno de integración cultural, que finalmente, habría que orientar en una concepción democrática y de participación ciudadana. Como sabemos, la idea de ciudadanía engloba los principios de igualdad ante la ley, derecho a participación política y sometimiento a un modelo territorial de dominación. En este contexto, Habermas sugiere que “el nacionalismo es una forma de conciencia que presupone una apropiación de tradiciones culturales a través de la historiografía y la reflexión”⁶⁹. Pero la nación así formada debe ser una nación de ciudadanos. Esto quiere decir que su identidad no se encontraría en características étnico-culturales comunes, sino en la praxis de los ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación y comunicación⁷⁰. Para Habermas, la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos es mas importante que de las referencias histórico culturales. Para esto, Habermas sostiene que el concepto de ciudadanía se habría formado independientemente de la identidad nacional⁷¹. En una sociedad pluralista cada uno ha de encontrar un triple reconocimiento: en su integridad como individuo, como miembro de un grupo étnico o cultural y como ciudadano, es decir como miembro de la comunidad política.

Como vemos, tanto Kymlicka como Habermas intentan abordar la identidad a través del concepto de nación, aunque uno haya usado su versión más culturalista y el otro la más política, pero ambas no se excluyen. Ambos intentan reescribir el problema de la nación

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 213.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 219.

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 220.

⁷¹ Cf. *ibid.*

en el seno del discurso de los derechos y procedimientos democráticos, que son las características de la visión política más apropiada al sistema de información. Se intenta repensar el liberalismo desde la nación, así como el nacionalismo desde la libertad. Los liberales han notado que cuanto más exigente es la democracia en participación o en niveles de Estado de Bienestar tanto más se requiere la confianza entre los ciudadanos a través de los vínculos nacionales de historia, cultura y valores⁷².

Podríamos preguntarnos a qué nivel los inmigrantes deberán respetar y asimilar la forma de vida de aquellos que los acogen: De acuerdo con la postura de Habermas y Kymlicka consideramos que esto sería:

- a. Por la aceptación de los principios constitucionales en el interior del espacio interpretativo determinado por la autocomprensión ético-política de los ciudadanos y por la cultura política del país; esto significa, por tanto, una asimilación en el modo y manera en que la sociedad de acogida, se institucionaliza la autonomía de los ciudadanos y se ejercita el uso público de la razón.
- b. Proceso de aculturización el cual nos lleva no sólo a disponernos a una adaptación externa, sino a la interiorización de los modos de vida, las prácticas y las costumbres propias de la cultura del país de acogida.

De los inmigrantes cabe esperarse el adoptar la cultura política de su nueva patria, pero ello no significa que se abandone la forma de vida de su cultura de origen, es decir, abandonar sus tradiciones. Hay que ver en esto más bien la ampliación de referentes para las culturas que se encuentran en este contexto complejo de la desterritorialización de la política y la nación, camino de una concepción multicultural de la nación.

La Nación define un espacio geográfico en cuyo interior se realizan las aspiraciones políticas y los proyectos personales. En este sentido, el Estado-Nación no es sólo una entidad política administrativa, es una instancia de producción de sentido. Su carácter fragmentado, plural, ambivalente, abierto para reconocer la diversidad es propio de una época de transformación del espacio-tiempo. En el mundo de hoy comprometido con la globalización aparece un mundo ampliado y ajeno a nuestra propia cotidianeidad,

⁷² Cf. *ibid.*, pp. 205-206.

encontramos nuevos elementos de reflexión, donde lo nacional no puede más referirse sólo al límite territorial establecido por el Estado. Debe abrirse a encontrar nuevos referentes. La identidad nacional pierde su posición de privilegio como fuente productiva de sentido⁷³. Es a partir de la globalización donde la concepción de espacio se transforma perdiendo centralidad y donde el concepto de identidad adquiere una experiencia de desterritorialización abarcando mayores referentes.

La identidad grupal e individual en el mundo globalizado

Un punto fundamental en nuestro tratamiento de los conceptos de “nación” y “cultura” ha sido la consideración de que ambos no pueden identificarse en el contexto presente de la sociedad de la información y los cambios en el concepto de espacio-tiempo que hemos revisado en nuestro capítulo anterior. Las premisas de la posmodernidad exigen rediseñar, reescribir las nociones políticas en términos de fragmentación, diversidad y multiplicidad, de apertura intensa al otro y lo otro. Buena parte de esta exigencia va acompañada de un fenómeno de desestabilización de las identidades grupales, que se ven afectadas por la afluencia de mensajes discordantes y el descontrol en la adquisición de horizontes de sentido. Pero esto afecta también las individualidades, y junto con la política de la posmodernidad, debía pensarse también una ética para el nuevo sujeto de las identidades múltiples o multiplicadas, pero también para un nuevo sujeto para quien el territorio ha sido hecho irrelevante por las tecnologías de la información, que extiende de alguna manera los referentes de identidad hasta un alcance global. Podemos llamar a esta reflexión la búsqueda de una “ética de la globalización”.

Definimos “ética de la globalización” como aquella que se orientara no sólo a la consideración de la diversidad cultural y el reconocimiento del otro, sino también a factores humanos más allá de la frontera del territorio del Estado-nación, que integrara en un solo programa normativo la supervivencia de nuestra especie con la búsqueda social y la preservación de la justicia política. Consideramos aquí relevante incorporar el concepto de reconocimiento de la dignidad. Una ética de la globalización debe enfrentar el hecho de la disolución del espacio por las nuevas tecnologías de la información y deben reinterpretar la dignidad del hombre asumiendo las nuevas dimensiones impuestas en el mundo posmoderno. La dignidad debe extenderse tanto

⁷³ Cf. Ortiz, op cit, pp. 387, 388.

para el horizonte del sentido del yo como a los demás en tanto la globalidad misma es la fuente de sus referentes. Esta ética, pues, debe abarcar el concepto de diferencia, debe rebasar la idea de identidad como referida a un sujeto y expandirla en un todo más abarcante e incluso universal, en proporción a la multitud de mensajes y su procedencia compleja y sin límites territoriales o temporales. Como hemos dicho ya, la identidad se renueva y se reconstituye en el contexto posmoderno; esto acontece en el tiempo, y no es irrelevante recordar que el concepto de identidad no es estático, al contrario, se sujeta a los cambios que la tecnología hace posible en su propia intensidad de rapidez. Tomamos para desarrollar estos conceptos la obra de Ricardo Maliandi *Dilemas y convergencias* (2006)⁷⁴.

De acuerdo con Maliandi el mundo globalizado ofrece dos experiencias referidas a la identidad; el autor hace dos dicotomías, la primera sería la de *lo propio* versus *lo extraño*; la segunda sería la que se establecería entre *el presente* versus *el pasado*. Como vemos, una va referida a la experiencia espacial o territorial mientras que la otra se refiere al proceso de adquisición de identidades en el tiempo, como hemos venido afirmando. Maliandi trata el tema en términos de diacronía y sincronía. En la oposición de *lo propio* versus *lo extraño* parecemos estar más bien en la oposición tradicional entre *lo particular* versus *lo universal*. Es en esta oposición donde Maliandi reconoce el alcance de *lo sincrónico* en posición a *lo diacrónico*, tanto para referirse a identidades personales como políticas, culturales o nacionales. Consideramos relevantes estas distinciones de Maliandi para poder reconocer nuestra identidad ya que nos permiten tener la capacidad de autoconocernos y, a la vez, de llevar este concepto a una experiencia de autocrítica. En lo que respecta al individuo la propuesta de Maliandi nos lleva a precisar nuestro yo o lo que es lo mismo, lo idéntico a mí mismo, lo cual nos permite diferenciar de lo que no es él mismo, es decir, ubicar lo que es propiamente individual frente al horizonte de referencias, que alcanza pretensiones de validez universal. Por otra parte, cuando utilizamos la distinción entre *lo propio* y *lo extraño* para hacer referencia a la comunidad, la distinción permite encontrar las diferencias distintivas de la comunidad a la que uno se ha adscrito. Tanto a nivel individual como grupal, las herramientas de Maliandi permiten reconocer los extremos de incapacidad de admitir al otro, como es el caso en el egocentrismo o en el etnocentrismo.

⁷⁴ Maliandi, Ricardo, *Ética: dilemas y convergencias, cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 47.

Pasemos a la dimensión sincrónica según Maliandi. Para el autor ésta es referida a las relaciones del *presente* con el *pasado*. Maliandi considera en esta línea diacrónica las dinámicas de cambio de identidad, que entiende como compromisos de cambio y conservación o, dicho de otro modo, de permanencia de algo a través de los cambios acaecidos en el tiempo. El individuo que se hace idéntico consigo mismo se reconoce en sus recuerdos, reconoce el pasado como su propio pasado, esto en un contexto en que muchos aspectos se hayan modificado o se hayan desvanecido (presente) y hayan dejado de ser relevantes para la identidad. Cuando referimos el concepto de identidad en el aspecto sincrónico de Maliandi, pasamos de la identidad del yo a las identidades políticas, culturales y comunitarias. Entonces encontramos una dinámica de reconocimiento a través de las tradiciones y la memoria colectiva, y definimos allí la experiencia del cambio como obsolescencia o percepción de un estancamiento⁷⁵. La herramienta propuesta por Maliandi permite no sólo explicar la identidad a través de los cambios y se adapta bien a la idea posmoderna de una experiencia de la verdad dentro de múltiples mensajes como una interpretación en una oscilación de presencia-ausencia.

Aunque consideramos las dicotomías de Maliandi como una herramienta importante para explicar los nuevos contextos de dinámica de identidad, que trascienden la localidad y el ámbito nacional tradicional del Estado-nación, podríamos acordar que lo más recomendable es llegar a un punto de equilibrio en que las oposiciones conceptuales propuestas sirvieran más bien para evitar los extremos, de etnocentrismo o nihilismo, por ejemplo. La globalización nos ha hecho posible hablar de todas las culturas en la metáfora de un solo lugar, e incluso de una misma cultura en todos los lugares. La primera metáfora correspondería con lo que se llama “multiculturalidad”; a la segunda preferiríamos denominarla como “dolarización”. En cualquier caso, ambos fenómenos deben entenderse como sumergidos en la nueva concepción de espacio-tiempo posmoderna. Es bajo estas condiciones que se dan situaciones sociales de constantes migraciones, como por la adopción de usos y costumbres de mercados norteamericanos o europeos que traspasan fronteras. Esto plantea la interrogante: ¿Dónde podríamos ubicar la identidad grupal e individual en un mundo globalizado? No puede ser en la localidad, el concepto de cultura está alterado por la multitud descontrolada de mensajes y el acceso instantáneo y sin lugar de la información.

⁷⁵ Cf. *ibid*, pp. 21, 22, 23.

Es posible tomar a Gottfried Leibniz en lo referente a la identidad de los indiscernibles: nada puede ser igual a otra cosa. Dicho de otro modo: la identidad de cada uno depende de la identidad de los demás, donde se suma lo propio con lo extraño, nuestro presente y nuestro pasado, la identidad y la diferencia, la singularidad y la pluralidad, la estabilidad significativa y la apropiación del sentido, donde la identidad de cada uno depende de la identidad de los demás. Tanto tiempo como espacio (territorio) están descentrados. Esto quiere decir que en el mundo de hoy no tiene sentido pensar la identidad como indiferencia o destrucción del pasado, como ocurría en la modernidad, ni como mera reproducción de tradiciones, como en las sociedades premodernas o tradicionales. En la condición posmoderna la sociedad no niega el pasado y sus creencias, sino que se abre a transformar lo antiguo en moderno, sin destruirlo, para permitirle ser una suerte de horizonte ilimitado para la construcción de identidades. Giacomo Marramao ha señalado que una concepción de la identidad globalizada como la que estamos proponiendo permite enriquecer el movimiento de subjetivación eliminando los poderes sociales que tratan de dominarnos⁷⁶.

Antes de terminar con esta sección, cabe señalar algunas observaciones para las relaciones entre lo global y lo local. No se trata con una ética de la globalización de desestimar el carácter normativo de la cultura de procedencia o del medio de socialización que, como hemos anotado, al final es un dato último del que no podemos prescindir si queremos una imagen razonable de nosotros mismos. Pero es un hecho que existe hoy una mayor interdependencia entre diversos pueblos y Estados, con una tendencia hacia la uniformización de las distintas áreas neoculturales del planeta. Se trata de una demanda propia de una sociedad de la información que funciona bajo los postulados de competitividad del mundo capitalista. Bajo la lógica de la información subtiende en este mundo global la presencia constante de innovaciones que el mercado mundial impone. En este tratar de ubicarnos podemos encontrar una presencia global comprometida con lo que llamaríamos el ir en búsqueda de nuevos referentes. Ya sabemos que esto es parte de la des-territorialización del horizonte de sentido. Una ética global debe hacer frente y explicar también un fenómeno paralelo, que llamaremos “re-territorialización”. En este fenómeno debemos tratar de recuperar la idea de territorio,

⁷⁶ Lins Rivero, Gustavo, *La condición de la transnacionalidad, globalización y diversidad cultural*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004, p. 314.

fundamental para la identidad, pero en la imagen de la globalidad, del espacio virtual efectivo al que nos lleva la sociedad de la información. Respecto del tema de la identidad⁷⁷, la re-territorialización impone hoy más que nunca un rol para lo universal y lo particular, lo global y local, lo nacional y lo transnacional, la integración y la exclusión. Es lícito plantearse la pregunta de si existe en el mundo de hoy una identidad global, si la re-territorialización conduciría a una unidad identitaria, o a cancelar las lealtades locales o culturales.

Hagamos un intento de contestar a la pregunta planteada. Lo primero que se nos viene a la memoria es la ausencia de una solidaridad global, que es un hecho que se manifiesta en la proliferación de conflictos de diverso género que se dan en la sociedad mundial contemporánea. Un concepto auténtico de identidad global implicaría una moralidad global, pero eso no se da. Hoy seguimos hablando de que hay desfavorecidos en el mundo, que la voz de la justicia está desconectada; vemos que aparece el descontento global, en las marchas antiglobalización, que se une a la protesta en un grito que rompe fronteras y que abraza al mundo que llamamos globalizado. Si bien lo globalizado atiende a las relaciones sobre todo tecnológicas, económicas y comerciales en todo el mundo, la globalización del conocimiento es la que debería ser la muestra de mayor preocupación. Ésta última no genera siempre consensos auténticos, sino que va acompañada por la agudización de situaciones de conflicto político. Según algunos autores, como Víctor Samuel Rivera, esto se produciría porque el sistema político impuesto en el mundo globalizado, el liberalismo, no tendría aún los recursos para aceptar la diversidad o la multiculturalidad⁷⁸. Las diversidades políticas se estrellan, y las consecuencias de la globalización parecen ineludiblemente ligadas al terrorismo o al fundamentalismo. Si Occidente es el gran mundo de la difusión y del dominio tecnológico, ¿no implicaría esta violencia algún déficit moral, alguna falla en el reconocimiento de identidades? ¿Son las otras identidades, como por ejemplo la religión de los fundamentalistas islámicos o la ética confuciana menos dignas de una hegemonía mundial? Si bien hemos planteado una ética de la globalización, parece muy cuestionable la idea de que ésta vaya aparejada con una solidaridad global.

⁷⁷ Marramao, Giacomo, *Pasaje a Occidente, filosofía y globalización*, Buenos Aires, Kats, 2006, p. 90.

⁷⁸ Cf. Rivera, op. cit.

El mundo global está unido por la tecnología, pero también por las migraciones; lo está por el acceso a un espacio-tiempo trastocado y desterritorializado, pero en un contexto de culturas en conflicto. Si hay progreso en el mundo globalizado, éste no puede ser atribuido al acceso a la información sin barreras, sino al aporte de los diversos continentes y culturas que interactúan y se interconectan, creando cada vez más y nuevos referentes de identidad. De todo ello, debemos aplaudir a aquellos que piensan en sociedades abiertas que se une a los avances que el mundo global debe aspirar al bienestar que contribuya a romper la desigualdad a través de una mejor distribución de la justicia y equidad⁷⁹. Quizá el tema que plantea Rivera pueda resolverse con la presencia de una dinámica policéntrica que permitiera descubrir un politeísmo de valores, y un multiuniverso de visiones del mundo que, frente al liberalismo, nos abriera fronteras culturales, en las que podamos comunicarnos aceptando las mezclas interculturales de la globalización, encontrando en todo ello dos conceptos el de universalismo y el de diferencia⁸⁰ ya que hay que tener presente en que una cosa es aprender del mundo y otra muy distinta, es ser inundado por él.

Como conclusión: Identidad en la posmodernidad

Desde el inicio de nuestra reflexión hemos intentado ubicarnos en el mundo de la posmodernidad, es decir, en la perspectiva del fin de los metarrelatos, la renuncia a la objetividad y el fin del sujeto. En este contexto hemos intentado acercarnos al concepto de identidad que es relativo a la condición posmoderna. Para esto nos hemos servido de pautas hermenéuticas tomadas de Charles Taylor y Paul Ricoeur, principalmente. Hemos observado que la idea de identidad presupone un diálogo con el otro y los otros, que haya un espacio de integración con los demás, de tal manera que no podemos hablar de identidad solamente, sino de identidades. En vistas del contexto del problema en la realidad social y política contemporánea, hemos debido acercarnos a la relación entre identidad y Estado nacional, pasando por los conceptos de nación y cultura, comprobando que la condición posmoderna rebasa el horizonte de sentido del Estado nacional. Las fuentes de sentido y los referentes de la identidad se han ampliado, creando una esfera nueva de generación de identidades altamente compleja. Pasando estas reflexiones al ámbito de la globalización, constatamos en riesgo de que insistir en

⁷⁹ Cf. Sen, Amartya, *Identidad y violencia, La ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171.

⁸⁰ Marramao, Gaicomo, op cit, p. 81, 82, 83.

el carácter de identidad nos puede llevar a los extremos de la homogeneización y fragmentación cultural. Pensamos que los factores de desterritorialización y la reterritorialización pueden transformar el criterio de identidad, dándole una realidad más abarcante comprometiéndola con nuevos referentes que no necesariamente compartimos, estilos de vida, valores, creencias, etc. Creemos que no hay incompatibilidad entre la idea general de identidad y la condición posmoderna. Como hemos visto en Taylor y Ricoeur, la identidad se construye, se aprende y evoluciona, lo cual significa que puede adaptarse con el cambio de condiciones y que, en principio, a pesar de los riesgos que acarrea, podemos pensar en la identidad posmoderna como una comunicación de identidades y una educación para la multiculturalidad.

El concepto de identidad en una sociedad globalizada debe dar cuenta de una realidad social que se caracteriza por ser mucho más dinámica, tanto por el carácter migratorio como el del acceso a la información. Adquirir identidad en un contexto de este tipo supone aceptar que uno de los recursos de adquisición de lenguajes y prácticas simbólicas es la comunicación mundializada. La incorporación a una realidad global va acompañada de una intención de regular las instituciones dentro de una concepción más dinámica de la territorialidad, reconociendo que la identidad de los pueblos se ubica en una cultura que no es estática. No sólo no lo es por el carácter dialógico del ser humano, como piensa Taylor, sino también por las condiciones del diálogo, ya que la vida social es un producto de constantes intercambios. El diálogo no parece integrador pues el acceso universal a los mensajes conduce a que los valores se fragmenten y con ello nuestra identidad se nubla debido a la aceleración de los cambios y la dinámica de mercancía propia del capitalismo. Es fundamental pensar que el diálogo es virtual, no territorial, y que los cambios siguen una velocidad nunca antes conocida, que siguen un proceso de desterritorialización y que se da a escala global. Los cambios se han acelerado, aparece el sustituto de algo con mucha rapidez, las cosas en poco tiempo se convierten en obsoletas; el mundo de la innovación constante nos lleva a depender cada vez más de una variedad descontrolada, y lo útil de lo nuevo nos convierte en dependientes y lo nuevo en mercancía, así como lo nuevo en poco tiempo envejece condición posmoderna de la rápida obsolescencia.

Capítulo III

Valores, identidad e intimidad en la posmodernidad

En adelante vamos a intentar el abordaje del tema de los valores morales en el contexto de la posmodernidad y la sociedad de la información. De acuerdo con la tónica de nuestros capítulos anteriores, vamos a partir del presupuesto de que hay valores, que éstos tienen una pertinencia significativa para definir los horizontes de identidad y que son parte del conjunto de referentes que dan sentido a la existencia humana en general. En la constitución de identidades es posible hacer un enfoque bastante variado de qué son o cómo definimos los valores. Incluso podemos afirmar que hay una diversidad de valores; podemos citar desde valores de tipo biológico hasta valores espirituales, según preferencias culturales y énfasis. Como una cuestión metodológica, vamos a suponer que la esfera de valores debe remitirse a cuestiones relativas a la identidad, para reutilizar y aprovechar las reflexiones desarrolladas en el capítulo anterior. Desde esta óptica abordaremos los problemas de la universalidad de los valores, la relatividad de los valores en la construcción de identidades individuales, la cuestión de los valores respecto del conocimiento y las condiciones de trabajo. De esta manera, nos será posible plantearnos problemas relativos a los valores en el contexto del nuevo concepto de espacio-tiempo y las nuevas tecnologías de la información.

Valores, universalidad y conflicto

Partamos de la definición de los valores de acuerdo a un estudio del filósofo mexicano Luis Villoro, *El poder y el valor, fundamentos de la ética política* (1997). En este texto Villoro propone que los valores son elementos articuladores de la vida humana, que pueden ser descritos en términos de reglas, costumbres e ideales de los que participamos en ciertas comunidades de personas. En el transcurso de la vida participamos de los valores como elementos integradores de la vida en sociedad, de tal manera que si sustrajéramos la trama formada por los valores la relación de las personas entre sí en

una sociedad no sería posible⁸¹. Como es fácil observar, estamos ante significados sociales una de cuyas características más básicas es la regularidad, es decir, su permanencia a lo largo del tiempo. En realidad los valores así entendidos definen una cierta organización del espacio, el tiempo, el significado de la vida social y la comunicación, estableciendo lo que bien podemos denominar “el mundo cultural”. ¿Cuál es el aporte específico del valor en el mundo cultural? Creemos ser leales a Villoro si interpretamos que el valor asegura la racionalidad del mundo cultural, entendiendo por “racionalidad” pensar la solución o mitigación de las relaciones del conflicto.

La definición del valor como regulador de la racionalidad del mundo cultural que hemos tomado de Villoro no puede aplicarse de manera indiscriminada. Si el mundo cultural regula el espacio-tiempo para resolver los conflictos, un mundo marcado por la tecnología y por la modificación del concepto espacio-tiempo habrá modificado también su concepto de lo que es un valor, o habrá creado o establecido valores en función de la nueva noción de espacio-tiempo. Damos por entendido que en el nuevo concepto de espacio-tiempo de la posmodernidad habrá cambiado también la naturaleza de los conflictos, marcados éstos también por la tecnología, en especial la tecnología relativa a la información. Es racional reconocer que existe una conflictividad inherente a todo lo tecnológico, vinculada con la técnica en general. Los valores como articuladores del mundo cultural hacen que grupos de personas compartan un conjunto de valores, creencias, puntos de vista sobre el mundo en general, aceptando además sistemas de símbolos. Añadamos que se trata de un horizonte simbólico de transmisión de mensajes y significados que se aprenden y transmiten, que configuran identidades y tienen una cierta densidad moral que es relativa a su racionalidad. La pregunta ahora es si el nuevo concepto de espacio-tiempo altera, afecta, expande o reduce el mundo cultural. ¿Aumenta la conflictividad gracias a las nuevas tecnologías de la información? Nuestro punto de vista es que hay una persistencia de la atribución de ciertos valores que preserva sectores enteros del mundo social que podrían ser liquidados por la tecnología, que tiende a neutralizarlos.

⁸¹ Villoro, Luis, *El poder y el valor, fundamentos de la ética política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 71.

Respecto de los valores y el espacio-tiempo, y respecto de la racionalidad del mundo cultural, vamos a adoptar el punto de vista universalista, que vamos a ejemplificar con Isaiah Berlin, según la cual los valores respaldarían un consenso moral en todas las circunstancias posibles. Como vamos a ver, esta posición no satisface las condiciones de la condición posmoderna, que enfatiza la fragilidad de los consensos en torno de los valores. El universalismo en los cambios en el concepto de espacio-tiempo introducidos por las nuevas tecnologías de la comunicación y la sociedad de la información no modificarían sustancialmente el recurso a los valores como la racionalidad para resolver conflictos; es obvio que se alterarían las condiciones del reconocimiento y que aumentarían los conflictos. Para esto último vamos a precisar una teoría complementaria, la concepción genética de los valores según el liberal John Gray.

Según Berlin, existen valores que podemos llamar “objetivos”, sean éstos morales o sociales. Berlin sostiene que los valores serían eternos y universales, no serían alterados por los cambios de la historia y serían accesibles a todo ser racional. Es más. Según Berlin, los valores serían la posibilidad para comunicarnos con otros⁸². El carácter moral de los valores radicaría en la libertad de su adhesión por parte del individuo. No habría –según Berlin- ningún valor superior al individuo⁸³. Es extraño que Berlin no se cuestione lo que su universalismo significa. Si seguimos el hilo conductor de este razonamiento habría que asumir como universalmente válida una moral determinada. De un lado se ofrece el concepto de un hombre homogéneo desde el punto de vista cultural, lo que permitiría pensar en una sociedad menos conflictiva, hospitalaria y abierta a distintos grupos. Berlin no rechaza la idea de que valores definidos universalmente, como la libertad, la justicia o la igualdad no serían extraños a una cierta diversidad, sino remitirían a experiencias y a núcleos simbólicamente distintos⁸⁴. Berlin, pues, no ve incompatibilidad alguna entre una sociedad regulada por normas racionales universales y el cultivo de la particularidad. La cantidad de conflictos parecería así estar relacionada con la universalidad de los valores. Una sociedad con un mundo cultural más universalista debía ser menos conflictiva que una sociedad que estuviera articulada con otra clase de valores. En Berlin esto se traduce en un problema de validez de las reglas. El valor asegura la racionalidad de los sistemas prácticos en el quehacer

⁸² Berlin, Isaiah, *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 29.

⁸³ Cf. *ibid.*, p. 151.

⁸⁴ Marramao, Giacomo, *Pasaje a Occidente, filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 97.

cotidiano. Si algunos grupos de personas se identifican por rasgos particulares, estaríamos en términos de posibilidades estadísticas, ignorando lo que es humano en ellos: sus juicios de valor, sus decisiones, sus diferentes concepciones de la vida. Nos parece que esta presentación universalista de los valores es de un optimismo exagerada y que presupone una aplicación del método científico que describe, clasifica y predice, aunque no explique nada⁸⁵. En este caso: por qué tenemos conflictos en las sociedades posmodernas.

Ya se ha hecho notar, dentro de la propia vertiente liberal que Berlin representa, que cuando hablamos de cuestiones prácticas, los seres humanos no son lo suficientemente convergentes en sus juicios comprometidos con el bienestar de la humanidad como para poder llegar a un consenso que podamos llamar “universal”. ¿Cómo explicamos la hegemonía de valores que se llamen “universales”? Esta pregunta nos va a conducir a una concepción de los valores universales de tipo genético, que encontramos en John Gray⁸⁶.

Es una cuestión de experiencia que no hay una única clase de vida que pueda ser considerada “la mejor” para toda la especie humana⁸⁷. Esta afirmación no es menos aplicable a la actualidad que a otros tiempos o latitudes. Pero, ¿qué sucede si nos enfocamos en el presente, en la época de la revolución en las tecnologías de la comunicación? En el mundo de hoy hay una disociación entre las prácticas culturales y el nuevo concepto de espacio-tiempo, que amplía los referentes, haciendo accesibles valores de culturas diversas en un espacio común. Las condiciones para la formación del medio cultural en la posmodernidad han cambiado; los referentes de identidad se han vuelto virtuales, lo que afecta también la formación de los valores. En una sociedad con un medio cultural posmoderno la adquisición de los referentes que constituyen la identidad han perdido su vínculo con la tradición. Si seguimos a Berlin, los valores deberían haberse vuelto universales, pero lo que parece suceder es lo opuesto: Los referentes, que pueden proceder de cualquier lugar o tiempo, se han vuelto arbitrarios, ya que actuamos según necesidades y propósitos personales⁸⁸. En lugar de

⁸⁵ Cf. Berlin, op cit, p. 32.

⁸⁶ Gray, John, *Las dos caras del liberalismo, una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001.

⁸⁷ Cf. Gray, op. cit., p. 68.

⁸⁸ Cf. ibid, p. 71.

universalidad, encontramos arbitrariedad. Esta contradicción es resuelta por Gray por medio de una teoría genética de adquisición de los valores.

En condiciones ordinarias, los seres humanos difieren demasiado como para respaldar un consenso universal en los valores. En el contexto de la posmodernidad no tenemos por qué esperar un solo concepto convergente de valor. Según John Gray, que es un experto en teoría liberal, el problema de la universalidad de los valores se resuelve apelando a conceptos relativos a la adquisición de los valores. De acuerdo con Gray, podemos robustecer los conceptos que tenemos respecto a los valores sobre la base de nuestra propia experiencia. Su propuesta implica una suerte de orientación en nuestros valores. Según Gray, habría que seleccionar los valores que aparecen en la práctica social y adoptar los más universales. Es de esperarse que nuestros valores estén en gran parte comprometidos con la sociedad en la que nos desarrollamos y, por lo tanto, una parte del significado de los valores tiene que ver con nuestra libertad para adherirnos o no a unos valores más que a otros⁸⁹. El carácter de pertinencia y universalidad de los valores dependería de una decisión que podría finalmente ser confirmada o descartada por la praxis social. Podríamos experimentar valores y medir su pertinencia por su efectividad, sabiendo a posteriori si nuestra adhesión ha sido la correcta⁹⁰. En definitiva, Gray, a diferencia de Berlin, cree que la fuerza moral de los valores universales depende de la práctica. ¿Es sostenible esta posición de Gray? ¿Puede explicar Gray los conflictos propios del mundo posmoderno?

Estamos de acuerdo con Gray en el sentido de que las prácticas sociales son un filtro razonable para seleccionar valores. Pero su teoría no explica la universalidad de los valores y tampoco explica cómo los valores de nuestra época enfrentan, resuelven o provocan conflictos, que es nuestro tema principal. En realidad, muy al contrario de lo que Gray sostiene, consideramos que su teoría genética de los valores universales nos ayuda a deducir que no podemos construir una teoría unificadora de los valores. Estamos en el contexto del nuevo espacio-tiempo. Los diversos sujetos tienen a la mano nuevas tecnologías que les permiten informarse ilimitadamente e interactuar de manera virtual con personas de diversas culturas. Adquieren aún cultura, como en los tiempos

⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 78.

⁹⁰ Salazar Bondy, Augusto, *Implicaciones axiológicas en las ciencias sociales*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1969, p. 10.

anteriores, pero ésta ya no es concreta, pues sus referentes se han diluido y diversificado. Aceptemos que aún los sujetos tienen un medio cultural. Hay racionalidad. En la medida de la variedad de los referentes culturales, ¿cómo podemos describir exitosamente la adquisición de valores? No puede ser por la adherencia a un conjunto de prácticas y creencias, pues ese conjunto no estaría definido. Podemos hacerlo entonces por la capacidad de resolver conflictos, que es lo que se supone que hacen los valores cuando uno ya los ha adquirido. Supongamos que en la praxis social ya hemos seleccionado algunos valores como “los mejores”. Pero nos encontramos con que la sociedad posmoderna está llena de conflictos, étnicos, de género, culturales, religiosos, etc. Entonces, un autor como Berlin o Gray está en el dilema de que, o bien no tenemos valores, o bien éstos no son universales.

Si hacemos un acercamiento benévolo a Berlin y Gray, podemos considerar que en el contexto de un nuevo concepto de espacio-tiempo hay nuevos valores, o se gestan valores más difusos pues, aunque hay una cantidad grande de conflictos, predomina el intercambio ordenado y pacífico. Una hipótesis sería que los diferentes sujetos resuelven sus conflictos de manera distinta, que hay nuevas identidades o que los valores universales del pasado se han visto enriquecidos. Pero este optimismo nos fuerza también a aceptar la presencia de una debilidad epistemológica en las versiones universalistas, que tal vez tengan relación con la concepción general de la posmodernidad como un tiempo en que el fundamento se ha disuelto y no hay verdad universal. Este razonamiento puede salvar el universalismo, en una visión “débil”, a la vez que aprovechar el modelo genético de Gray, explicar cómo se resuelven los conflictos y por qué, a pesar de ciertas características de universalidad, los conflictos persisten en el mundo actual y no pueden ser resueltos de una manera plena. Tal vez hay que coexistir con los conflictos de una manera novedosa.

Valores públicos y privados

En la exposición precedente hemos adoptado el concepto de “valores” haciendo referencia a la propuesta de Villoro de éstos como articuladores del medio cultural. Sin embargo, es notorio que los valores morales no son sólo criterios sociales de convivencia, sino también elecciones personales. Por eso vamos a distinguir ahora de manera más puntual que vale en el mundo de los valores la distinción liberal entre una

esfera pública y una privada. El plano de los valores en el mundo público está, como hemos visto, orientado en función de la cultura, y habría que especificar, incluso, que por la cultura política. Podemos mostrar esto acudiendo a dos extremos, el totalitarismo y la anomia. En el plano de lo público podemos observar sociedades en que los valores son totalmente absorbidos por el Estado y, por lo tanto, el concepto de lo privado está controlado por éste. En los casos en que la sociedad goza de una excesiva libertad nos enfrentamos a lo opuesto, donde el control desaparece y existe una ausencia de sentido de comunidad. Estas conductas extremas en relación al rol del Estado en la vida pública nos conducen a la noción de “individualidad”, esto es, al rol que en contrapartida juega el individuo concreto.

Como hemos observado de pasada en el capítulo I, referido al nuevo concepto de espacio-tiempo, en la época posmoderna la información invade nuestra cotidianeidad, creándose una realidad virtual que existe en la memoria del procesador sólo en calidad de signo, que en nuestra imaginación podemos experimentar en primera persona. Vamos a partir de la premisa de que el nuevo concepto de espacio-tiempo conduce a una tendencia de exaltación de la individualidad. En efecto. En el contexto posmoderno la cultura concreta se ha convertido en una suma difusa de conocimientos y valores descontextualizados. Como hemos intentado argumentar con Berlin y Gray antes, este fenómeno es compatible con la idea de una cierta “universalidad” de los valores, que se habrían integrado a un contexto de selección a través de las prácticas sociales admitidas en las nuevas tecnologías, pero que tendrían al final un carácter difuso y débil. La construcción de identidades se ha transformado. En este contexto, los individuos, aparte de definir sus identidades en términos de familia, nación, religión, género, compromiso político, etc., se identifican también con componentes históricos, tradiciones, rituales, fiestas, de diferentes grupos de gente. La individualidad ha ampliado su horizonte de referencias, se ha hecho más compleja y, por lo mismo, es susceptible de mayor conflictividad⁹¹. Respecto de la identidad en un mundo complejo se da una suerte de contradicción: de un lado aumenta la información, pero de otro, los criterios de selección se han hecho difusos. Nuestros valores entran a un desencuentro con el bombardeo de mensajes. No sólo pareciera que carecemos de una identidad definida, sino que la apertura a distintas identidades en el mundo de la comunicación lo que nos

⁹¹ Cf. Walzer, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 116.

llevaría en cierta forma a un debilitamiento real del sujeto⁹². Podemos aceptar que en el proceso de adquisición de referentes de identidad las nuevas tecnologías de la información permiten una flexibilización de los valores universales, que es la salida a la cuestión de los valores que hemos rastreado en Berlin y Gray; pero sabemos que esa afirmación sólo es válida para la esfera pública. En el ámbito privado una extensión indefinida de las referencias debilitaría al sujeto al extremo de poner en riesgo su identidad.

¿Normas versus valores?

Entre la esfera pública y la esfera privada podemos colocar el problema del reconocimiento cultural. Éste es un problema cuyo desarrollo conceptual está ligado al nuevo concepto del espacio-tiempo y la idea posmoderna de la disolución del sujeto. Somos conscientes de que en cualquier época que podamos imaginar ha habido choques culturales y que los encuentros entre grupos diversos de seres humanos siempre han sido un problema. Pero con el ingreso a la posmodernidad podemos observar que el valor al reconocimiento cultural adquiere mayor relevancia, no sólo social, sino también conceptual. En la movilización masiva y la pérdida del sentido del espacio en el mundo posmoderno las culturas se emancipan de su frontera de origen y comienzan a interactuar autónomamente. El lenguaje virtual y el intercambio masivo de lenguajes abren un diálogo a la pluralidad en nuestras individualidades culturales, pero, como hemos visto, los valores como articuladores son demasiado difusos en la esfera privada. De acuerdo con nuestro planteamiento de los valores a partir de Villoro, esto significa que los recursos para la racionalidad en el intercambio concreto individual con el otro se han hecho inciertos. Por lo mismo, es previsible que los conflictos aumenten.

A pesar de que las condiciones del nuevo espacio-tiempo deberían permitir la posibilidad de un intercambio complejo a partir de una identidad más flexible y descontextualizada, lo que sucede es que los individuos no cuentan con las herramientas para procesar los conflictos que debían proveerle los valores. En teoría, si tomamos seriamente la propuesta universalista liberal de Berlin, las nuevas tecnologías habrían allanado un horizonte de coexistencia pacífica ampliado como nunca antes. Los meros hechos cotidianos de la prensa nos impelen a considerar que este diagnóstico es

⁹² Lagorio, Carlos, *Cultura sin sujeto. El dominio de la imagen en la posmodernidad*, Buenos Aires, Biblos, 1998, p. 70.

equivocado. Con el modelo genético de Gray hemos aceptado que los valores son objeto de selección en un ambiente frágil, pero donde no se ha renunciado a la universalidad. El problema, creemos, se da a nivel de las identidades y la elección de valores en la esfera privada, que se habría vuelto arbitraria. Con un marco mayor de arbitrariedad, es necesario que crezcan los conflictos. En esta dimensión se inscribirían los problemas de reconocimiento cultural y violencia entre grupos por el reconocimiento. Los individuos concretos y reales habrían perdido las coordenadas para reconocer al otro o ser reconocidos.

De nada nos ayudan las declamaciones sobre los derechos del hombre que se definen como naturales. Los derechos humanos no son herramientas apropiadas para resolver cuestiones relativas al reconocimiento. Si lo fueran los conflictos de reconocimiento deberían tener una tendencia marcada por reducirse. En realidad se han acentuado, superando a los conflictos entre sistemas políticos y clases sociales. En el mundo posmoderno se abre el camino para que todas las culturas puedan expresarse, pero no necesariamente reconocerse y respetarse. Un caso notable es el problema de la prohibición del velo islámico en los países de la Unión Europea. En los últimos años, en España, Inglaterra y Francia se ha prohibido a las niñas marroquíes, paquistaníes y tunecinas el uso del pañuelo sobre la cabeza en el colegio por considerárselo un símbolo religioso ostentoso en el espacio público. Se trata sin más de un caso de discriminación cultural a través de la ley⁹³. Es un hecho singular que este tipo de prohibiciones que atentan contra la integridad y la dignidad de las culturas se hayan hecho en un contexto de apertura a valores universales orientados por el respeto.

En el caso de las políticas de discriminación por el uso del velo islámico podemos apreciar la diferencia que existe entre normas y valores. Los países aludidos se organizan a través de principios de procedimiento, normas, las cuales son procesales, es decir, están supeditados a una concepción del mundo que no es puesta en cuestión. Podemos decir que la cultura islámica, al ser trasladada a otros contextos, se desarraiga de sus propias normas. Creemos que esto es parte del proceso de desterritorialización, pues las prácticas islámicas, en territorios no islámicos, se establecen en un nuevo

⁹³ Cf. Bello Reguera, Gabriel, *El valor de los otros, Mas allá de la violencia intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 39-45.

espacio que las recibe abstrayéndose de los valores⁹⁴. Es evidente que las prácticas culturales desterritorializadas, lejos de integrarse a una dinámica de reconocimiento cultural e intercultural, son sometidas a valores de las sociedades que las acogen. ¿Son éstos los valores universales de Berlin y Gray? ¿Cómo es que estos valores generan un medio cultural hostil a la diversidad? ¿O es que en el fondo los valores universales no son tan universales?

En los contextos liberales vemos que la libertad cultural ha sido obstaculizada por la supresión social de estilos de vida particulares y, por lo tanto, no se acepta la diversidad. Como vemos, se trata de la diversidad en las prácticas sociales. Uno puede rechazar el velo islámico, pero el referente cognitivo de la práctica de usarlos puede aún circular por internet, puede estar registrado en las enciclopedias virtuales, en el buscador Google. Parece que, a medida que el medio cultural se va haciendo más liberal, cada vez es menos probable que quienes pertenecen a éste compartan la misma concepción sustantiva de la vida buena; a pesar de la ampliación de los referentes y la complejización de las identidades individuales, el conjunto social posmoderno apostaría a identificar los valores universales con las normas procesuales de los sistemas políticos. Los valores básicos, al final, serían los de las normas de convivencia liberal⁹⁵. Es incomprensible cómo dentro de un planteamiento liberal es aceptado que exista la diversidad cultural o el permitir diversos estilos de vida, pues es evidente que, al primar las normas sobre los valores, o peor, al convertirse los valores en normas, en realidad se excluye la adquisición de identidades por medio de prácticas sociales derivadas de otras culturas.

Autores como Will Kymlicka y John Rawls encaran los conflictos de reconocimiento cultural con el enfoque del multiculturalismo. Las migraciones y constantes desplazamientos de la mano de obra global crearían situaciones fácticas de una pluralidad de culturas coexistiendo bajo normas de convivencia liberales, basadas en valores universales como los derechos humanos. Para estos autores no hay ningún problema. Cada cultura ofrecería una gama nueva de referentes para enriquecer la identidad de una ciudadanía cosmopolita; la calidad de vida de las personas se

⁹⁴ Cf. Lash, Scott, *Crítica de la información*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 82, 83.

⁹⁵ Cf. Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 126.

enriquecería nutriéndose de la experiencia y la cultura en un universo global. Kymlicka y Rawls sostienen que la cultura es un bien primario que, en un contexto multicultural, amplía la posibilidad de elección, contribuye en una toma de conciencia para el reconocimiento y permite aceptar con más fluidez las diferencias entre la pluralidad de opciones. Es manifiesto que se trata de una contradicción; en términos de los propios autores, “cuando menor sea la representación, menos derechos tendrán de reclamar sus derechos poli étnicos”⁹⁶. Esto es, mientras menos problemas den los inmigrantes será más fácil que reclamen sus derechos.

En nuestra posición, la identificación entre valores universales y normas de procedimiento político no se condice con la idea más genérica de que los valores universales deben ser iniciativa autónoma de individuos libres, que eligen entre una pluralidad de opciones y seleccionan lo mejor y desechan lo peor. Lo que la realidad nos muestra es que, siendo un hecho el pluralismo cultural en las sociedades posmodernas, no hay un compromiso con una ética del reconocimiento. Es sorprendente que el lenguaje del multiculturalismo y la coexistencia de la diversidad sea paralelo con políticas de exclusión de prácticas identitarias, que buscan liquidar los valores morales (o sea, la racionalidad) de las diversas culturas. Creemos que hay aquí un debate subyacente donde el concepto moral de la cultura se debate entre su universalización y la persistencia de las identidades particulares y donde la retórica del reconocimiento y la diferencia no corresponde con una consideración profunda del acercamiento al otro en un contexto donde el otro parece estar, gracias al nuevo concepto de espacio-tiempo, más presente que nunca.

Una sociedad global debe encontrar la manera de incorporar el reconocimiento de la diferencia. A veces se tiene la impresión de que este reconocimiento se convierte en políticas de asimilación y disolución. Pero una mirada al porvenir hace de ese cuadro una fantasía. Veamos por ejemplo el crecimiento de los países en lo que se refiere a población. Es un factor que se suma a otros factores comprometidos con la tecnología, como son las innovaciones constantes, y los flujos de los habitantes. Ahora veamos las tasas de crecimiento poblacional en países periféricos, como Egipto, Brasil y la India; el primero tenía en 1913 13 millones de habitantes, pero en el 2006 alcanza los 70 millones; Brasil en 1950 tenía una población de 50 millones, pero en el 2006 llegó a los

⁹⁶ Cf. Appiah, Kwame Anthony, *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 188, 189.

150 millones; la India a fines del siglo XX tenía 300 millones y en el 2006 su población alcanza los 1000 millones. Si el mundo cuenta con una población de 6000 millones, 3000 millones son considerados pobres y su salario es menor a 2 euros por día⁹⁷. Es obvio que la cuestión de cuáles son los valores más universales debe tomar en cuenta datos como éstos y encarar de una manera más realista la cuestión de la multiculturalidad pues, de lo contrario, tenemos un aumento incontrolable de los conflictos. ¿No tenemos derecho de dudar de un futuro optimista para una cultura global? Si los gobiernos no se preocupan en integrar con muchísimo mayor interés al sector que llamamos de “los excluidos” las consecuencias son imprevisibles.

La industria y la identidad

Es natural que los trabajadores tengan temor ante los cambios tecnológicos; es algo que podemos corroborar a lo largo de la historia. De un lado, los cambios tecnológicos pueden amenazar la seguridad económica de los trabajadores que están instalados en un cierto sistema de producción y, por otro, los cambios requieren de desarrollar una habilidad y una experiencia peculiares. Estos dos factores se suman a un contexto más complejo. La integración en un sistema tecnológico de producción es parte de una extensa gama de referentes en cualquier proceso de adquisición o adaptación de identidades.

Hacia el último tercio del siglo XVIII, con el invento de la máquina a vapor, se produce un cambio tecnológico que ahora llamamos “la primera revolución industrial”. Hay una segunda y una tercera, hasta nuestros días. La segunda revolución tiene lugar con el descubrimiento de la electricidad, en 1850. Es en la década de 1970, ya muy cerca de nosotros, que tiene lugar la tercera revolución industrial. Desde entonces, la tecnología deja de ser mecánica para dar paso a la electrónica. No es muy difícil darse cuenta de que hay una relación entre la conversión del sistema tecnológico y el inicio de la posmodernidad tal y como la explicamos en base a Lyotard y Vattimo en nuestro capítulo I. La electrónica permite un proceso que acelera la presencia de la información y la comunicación, con lo que se modifica el comportamiento de nuestra cotidianeidad. Con la revolución tecnológica aparecen la microelectrónica y la informática, junto con un proceso de innovación acelerada que difícilmente puede registrarse en el pasado. La

⁹⁷ Cf. Cohen, Daniel, *Tres lecciones sobre la sociedad postindustrial*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 78, 81-82.

aceleración y la innovación constante obligan a un compromiso más estrecho del trabajador con las nuevas tecnologías. El trabajador se halla comprometido con crear nuevas redes y estar en una constante retroalimentación con el sistema. Una consecuencia de esto es que una parte del proceso de producción se vuelve automática. Esto modifica la estructura ocupacional, lo que a su vez repercute en lo social, así como en nuestro mundo de adaptación a los nuevos cambios producto de la revolución electrónica⁹⁸.

Para el comienzo del siglo XXI dos mil millones de agricultores (uno de cada seis) se están integrando a un proceso de industrialización de la agricultura. Desde 2005 tenemos que la mitad de la población mundial es urbana. Este nuevo siglo nos conduce al abandono del mundo rural y al crecimiento de la ciudad. Como hemos visto en el capítulo I, la ciudad posmoderna aparece tecnológicamente más desarrollada que nunca, pero su requerimiento de mano de obra es menor. ¿No nos hace pensar esto en temas como la discriminación o la exclusión?⁹⁹ Tendríamos que un fenómeno propio de la posmodernidad sería el incremento del horizonte de los excluidos. Pongamos un ejemplo. Antes de 1970 para comprar un juguete, un libro, discos de música, etc. teníamos que ir a una tienda; hoy lo hacemos por Internet. Los objetos en esta etapa de revolución tecnológica han dejado de ser un producto y se han convertido más bien en parte del flujo de experiencia en el tiempo que hemos visto es propio de las sociedades posmodernas. El valor de las propiedades inmuebles cambia con la nueva tecnología en el mundo de las redes¹⁰⁰. Últimamente Amazon.com presentó Kindle, un lector de libros electrónicos que compartía con el dispositivo similar al de Sony¹⁰¹.

La industria posmoderna permite por un lado que un sector de la población global tenga un gran acceso al conocimiento. Pero ¿qué sucede con el 50% de la masa humana que lleva aún una vida rural? Y ¿qué va a suceder con el incremento de la automatización y los excedentes de mano de obra, que carecerán de los medios para acceder a los frutos de las nuevas tecnologías? Es fácil notar que hay ya un numeroso sector de población planetaria carente de electricidad, de teléfono, computadoras y programas para su

⁹⁸ Cf. Sartori, Giovanni, *La política, lógica y método en las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 321.

⁹⁹ Cf. Bindé, Jérôme, *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquio del siglo XXI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 117.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 169.

¹⁰¹ Cf. Diario *El Comercio* (Lima), Sección A, 24/11/2007, p. 21.

utilización. En las monarquías árabes sólo una de cada 40 personas tiene acceso a internet; en el África negra el índice es de una por cada 140 personas. En la sociedad actual sólo el 10% del total de la humanidad tiene acceso a nuevas fuentes de conocimiento y el 90% está excluido. Hay una injusticia propia de los números. Siempre ha habido mayorías excluidas, y el problema no consiste en que esas mayorías sean muy grandes, sino que hay además una injusticia cualitativa, pues debe medirse en términos de los referentes que son accesibles en el nuevo espacio-tiempo, que para la gran masa de excluidos no existirían. Mientras un 10% de la población podría aspirar a una ciudadanía global o a derechos interculturales universales a través de las nuevas tecnologías, la mayoría estaría condenada a una existencia cuyo horizonte de significado sería aún fronterizo, esto es, que seguiría la lógica del conocimiento anterior a la posmodernidad. En suma, la posmodernidad sería un privilegio. Podemos añadir el agravante de que esto nos llevaría a una discontinuidad generacional debido a la velocidad de cambio que existe como producto de la constante innovación¹⁰².

Antes de terminar esta sección sobre la industria hagamos una reflexión sobre el carácter de los productos en la sociedad de la información, en la que sabemos ya son sólo unos pocos los privilegiados que pueden ingresar a ella. En el mundo posmoderno la cultura adquiere las características de velocidad propias de la revolución tecnológica de la década de 1970. En esta velocidad, que requiere una constante innovación y novedad, el valor de la información es efímero. Aquello que fue noticia ayer dejará de serlo mañana. La tecnología nos lleva a un mundo acelerado en que el producto se interpreta en una sociedad red de flujos, algunos de los cuales son la información y la comunicación: lo multicultural es llevado a distancia e inversamente al encuentro con diferentes culturas; abstraído su contexto –como hemos visto -al tratar la identidad entre norma y valor-, estamos ante identidades multiplicadas que realmente no asumimos como tales. Las tecnologías son construidas por las comunidades de científicos, y éstas se movilizan hacia las sociedades y los Estados. Mientras las elites aprenden creando, la mayoría de la gente aprende utilizando herramientas que caducan cada vez con mayor rapidez; el conocimiento se realiza para la multitud de manera fragmentada, como un

¹⁰² Cf. Sartori, op. cit., p. 322.

campo restringido a los expertos, lo que nos lleva a no representar los intereses de todos¹⁰³.

Como hemos visto en nuestro capítulo anterior, cuando nos encaminamos más hacia la conquista de lo nuevo más estamos comprometidos con los objetos que nos brinda la tecnología. Es aquí justamente donde los valores se fragmentan y con ello se nubla nuestra identidad; la aceleración de los cambios hace nuestra identidad más frágil o la disuelve y la mercancía se convierte en un bien de consumo efímero. Las transformaciones constantes realizadas en el campo de la tecnología vuelven inestables las identidades, convirtiéndolas en un concepto dinámico y fluido, pero también sin contenido; la tecnología evoluciona debido a su propia lógica interna, que está lejos de considerar los factores sociales, culturales o económicos de su consumo¹⁰⁴. En cierto sentido, podemos decir que las innovaciones pasan por una etapa social de adaptación, con lo que cabe preguntarnos si con esa inmediatez virtual no nos alejamos de la realidad más fundamental, del territorio del sentido, la conciencia histórica de quiénes somos, de dónde venimos y a dónde vamos, esto es, la linealidad clásica de presente, pasado y futuro, que para las nuevas tecnologías propiamente no existen. Pasamos de la geografía al ciberespacio; del mundo de los mercados a las redes; no se paga por la transacción del bien en el espacio, sino por el flujo de la experiencia en el tiempo, en la que debe primar nuestra propia identidad cultural y todo aquello que nos brinda la nueva industria de la comunicación para permitir un equilibrio entre la globalización y nuestra identidad cultural, diversa y plural¹⁰⁵. La mundialización tecnológica impone leyes y estilos de consumo estandarizados, que se oponen o se adaptan a una localización de las identidades o valores de pertenencia y, como parece ser, nos conducen a una universalidad de procedimientos que anula o fragmenta los valores.

Reflexiones finales: La tecnología y la intimidad, entre lo privado y lo público.

Para terminar con este capítulo quisiéramos tratar de la cuestión de los valores en referencia al concepto de intimidad. Esta estrategia ha sido hecha posible gracias a que

¹⁰³ Cf. Maliandi, Ricardo, *Ética: dilemas y convergencias, cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos, 2006, pp. 82, 83, 87.

¹⁰⁴ Cf. Quintanilla, Miguel Ángel, *Tecnología y sociedad*, Lima, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 1999, p. 120.

¹⁰⁵ Cf. Binde, op cit, pp. 176-178.

hemos aplicado ya la distinción entre esferas pública y privada para la cuestión de los valores. Aparentemente, la revolución tecnológica que nos ha llevado a la posmodernidad ha permitido la aparición de un medio cultural con valores universales, pero de características difusas, con los que los individuos apenas pueden identificarse, generando en la esfera privada identidades frágiles y fragmentarias, bombardeadas de mensajes desterritorializados y sin sentido. Vamos a ocuparnos aquí del ámbito de la intimidad, de la vida personal como una particularidad vivida; esto incluye la vida interior, la formación de decisiones, las dudas personales que no pueden formularse a falta de valores enraizados, la insurgencia de lo reprimido, de lo aún no expresado (se oculta en el silencio) y también la esfera de lo inexpresable e intransferible¹⁰⁶.

Vamos a hacer aquí una distinción entre la intimidad y la privacidad. La intimidad estaría en principio reservada al sujeto personal, mientras que la privacidad sería un ámbito particular limítrofe con lo propiamente público o político. Podemos postular, con Binde, que lo íntimo está en el mundo de lo reprimido, de lo aún no expresado y que quizás nunca lo será. Existe en esta intimidad una especie de velo protector que puede llamarse “velo de la discreción”. Se trata de una opacidad que –de acuerdo a Binde- sólo podría ser levantada por el individuo mismo¹⁰⁷. Esta sería una explicación para eximir la necesidad de valores en la esfera privada, pues por definición los terceros están fuera del velo de la discreción, conservando al respecto el propio yo soberanía sobre sí mismo. Según Binde, no puede existir intimidad compartida ya que esto supondría la clausura de la soberanía íntima, esto es, la incursión del mundo público dentro del privado. Hasta aquí Binde. Respecto de la privacidad, ésta estaría configurada con aquellos aspectos de la intimidad que rozan con lo público; el criterio para decidir qué parte de la intimidad corresponde con esta definición sería relativo a las consecuencias. Si hay un elemento de la intimidad que puede afectar la vida de terceros, estamos en el ámbito de la privacidad. En principio, corresponde con una cierta reserva personal legítima pero, de otro lado, puede ser objeto de vigilancia por entidades legítimas que pudieran verse afectadas o por consideraciones relativas al bien común.

¹⁰⁶ Cf. Garzón Valdés, Ernesto, *Tolerancia, dignidad y democracia*, Lima, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2006. p. 67.

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 68.

Abordemos ahora la cuestión de la intimidad desde el concepto de espacio-tiempo. Aceptando que hay un nuevo concepto de espacio-tiempo, es manifiesto que éste ha de aplicarse también a la vida íntima tras el “velo de la discreción”. En la era de las redes informáticas la vida íntima se ve construida y en interacción con una variedad de conexiones y contactos que existen sólo de manera virtual, a través de los elementos de la tecnología de la información. Estos elementos configuran un espacio-tiempo desterritorializado y que, por ello, puede abarcar parte importante del campo de la intimidad; en un extremo, puede identificarse con éste. Para el individuo cuya intimidad se vive delante de una pantalla la comunicación informatizada se hace parte de su intimidad; nuestro yo y el universo se convierten en una pantalla de control como una especie de hiperrealismo de simulación¹⁰⁸. ¿Qué es sino una pantalla de Internet? El mundo de la intimidad se abre a una dimensión imprevista en que la imaginación y la realidad pierden sus límites y se fusionan con el ala personal del velo de la discreción. La pantalla conduce a una dinámica de consumir de manera privada, fuera de prácticas sociales que suponen el diálogo o el desplazamiento, con lo que una parte de la esfera de lo público se incorpora con lo privado, lo real con lo irreal, lo presente con lo ausente. Tenemos la proximidad absoluta, la instantaneidad de las cosas. ¿Es esto el fin de la interioridad y la intimidad? ¿Significa esto una excesiva exposición y transparencia del mundo que lo atraviesa sin obstáculo o es lo contrario?¹⁰⁹ Ya sabemos que no; la esfera de la intimidad continúa atrás del velo de la discreción, mientras que los aspectos que afectan el bien común se redefinen como “privacidad”.

Si hay algo que queda claro es el avance de la tecnología en el terreno de la privacidad. Lo que debían ser “secretos” personales resulta estar incluido en las redes de información de las instituciones públicas, como los bancos y los registros del Estado. Hay autores que han afirmado que la privacidad está íntimamente asociada con nuestros más profundos valores, nuestro entendimiento de lo que significa ser un agente moral autónomo capaz de una auto-reflexión y elección, y que su violación es “degradante a la individualidad y una confrontación a la dignidad personal”. Se supone que la privacidad es un derecho protegido por la ley, que resulta indispensable para cualquier concepción moderna del hombre y su libertad. Pero si preguntamos cuáles son los valores que se

¹⁰⁸ Cf. Baudrillard, Jean, *La posmodernidad, el éxtasis de la comunicación*, Barcelona, Kairós, 2002, p. 190.

¹⁰⁹ Cf. Castilla del Pino, op. cit., p. 79.

priorizan, vemos que la esfera de la vida íntima no tiene nada que ofrecer frente a la maquinaria de las normas de las instituciones liberales, los presuntos valores universales. Así, “las instituciones de una sociedad no deben abusar de la privacidad personal” en la que el bien común podría requerir una limitación de la privacidad por ejemplo ¿Cómo una corte determina si una persona que sembró marihuana en su propiedad privada, oculta por algunos arbustos, tiene la expectativa “responsable” de privacidad, cuando un helicóptero policía lo sobrevuela? ¿Es legítima la acción de la policía investigar en beneficio del bien público? Todo depende de la perspectiva de los valores, y lo que parece permitir a los europeos prohibir el velo islámico puede aplicarse a otras esferas de la intimidad, asediada por la vida pública. Lo público, en nuestra opinión, ha invadido la esfera privada. Es una paradoja de la posmodernidad que, por un lado, la intimidad se profundice por las redes de acceso personal a la información fuera de las prácticas sociales y, por otro, que instituciones como los bancos, la policía o los ministerios puedan intervenir en esferas de la vida privada que con toda certeza fueron antes parte de la intimidad.

La posmodernidad da lugar a una intensificación del retraimiento a través de la ampliación desterritorializada de los referentes de identidad, pero pone la identidad al descubierto a través de las mismas redes de información. El velo de la discreción es atravesado por las mismas conexiones que lo han ampliado, como consecuencia de lo cual las fronteras entre lo público y lo privado se hacen difusas y arriesgan el sentido mismo de la intimidad. Podemos imaginar situaciones que justifiquen esta quiebra del velo de la discreción. Podemos aducir razones de necesidad pública o el bien común, por ejemplo, cuando el goce de la intimidad ponga en riesgo a terceros. Casos notorios son el abuso infantil, la violencia doméstica o el uso ilegal de drogas. Es razonable que el Estado, antes de tomar acción, constate que existen consecuencias visibles públicamente del comportamiento íntimo al que se quiere intervenir. En las sociedades libres, el Estado no escanea los hogares preventivamente para asegurar que no exista el abuso infantil, pero es un asunto peliagudo decidir cuándo es legítimo llevar a cabo políticas punitivas contra la intimidad. En todo caso la privacidad posmoderna, tal cual es, no puede afirmarse de manera absoluta. Por ejemplo: supongamos que una práctica de la privacidad me permite evitar pagar impuestos u obtener un empleo para lo cual no estoy calificado; es obvio que esto podría ser valioso para mí, pero sería extremadamente costoso para la sociedad. Por lo tanto, ni los valores de la privacidad ni

los costos son absolutos. A nuestro entender, este problema debe resolverse con una evaluación cuidadosa de los intereses subjetivos, las variables y la competencia¹¹⁰. Está fuera de discusión que en este ámbito específico de quiebra de la intimidad los únicos valores que pueden ser admitidos como un motivo de intervención son los más universales.

Finalmente, preguntémosnos si la privacidad puede ser tratada como un valor. En realidad hemos estado suponiendo todo este tiempo que la intimidad es un valor, que los seres humanos normales desean conservar una esfera de sus vidas fuera de la circulación de la vida pública, que es deseable conservar la intimidad. Como hemos visto, gracias a las nuevas tecnologías de la información, una parte de la intimidad está expuesta al dominio público. Aceptemos que esa parte se ha ampliado y que podemos ser “escaneados” por así decir, por las entidades bancarias o las agencias de seguridad pública. Compartimos la idea de que esa exposición es legítima cuando hay de por medio argumentos relativos al bien común, que se convierte así en un valor subsidiario al de la intimidad. Obviamente, este esquema depende de un contexto socio-histórico¹¹¹. Si bien hoy, gracias a la tecnología que disponemos, registramos una fuerte tendencia a la invasión del terreno de lo privado, es necesario recordar nuevamente que es en el mundo de la intimidad es donde desarrollamos nuestra identidad. Recordemos *La Malquerida*, novela de Jacinto Benavente. No faltarán ocasiones en que la intimidad aparezca como expresión de un estado de ánimo o como estados fugaces que aparecen sin control y que reprimimos rápidamente. En la novela de Benavente el personaje Esteban dice: “Tóos pensamos alguna vez algo malo, pero se va el mal pensamiento y no vuelve a pensar más en ello. Siendo yo muy chico, un día que mi padre me riñó y me pegó malamente, con la rabia que yo tenía, me recuerdo de haber pensao así en un pronto: Miá si se muriesé, pero no fue ná más que pensarlo y en seguía de haberlo pensao entrame una angustia muy grande”¹¹².

¿No será que lo público y lo privado son las dos caras de la misma moneda y expresan solamente la relación individuo-sociedad? Si tomamos en cuenta nuestras reflexiones en el capítulo anterior, es evidente que la esfera pública es el principal punto de referencia

¹¹⁰ Cf. Etzioni, Amitai, *The Llimits of Privacy*, New York, Basic Books, 1999, p. 199.

¹¹¹ Cf. *ibid.* p. 200.

¹¹² Benavente, Jacinto, *La malquerida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 202, 203.

de un ser social como el hombre: es el ámbito de la sociedad y del poder político. Lo privado es el dominio del individuo y sus potencialidades como ser simultáneamente racional y pasional. La intimidad, más allá de la privacidad, nos permite gozar de un cierto aislamiento tanto del poder político como social¹¹³. En el mundo posmoderno ha aparecido una instancia tecnológica de control sobre la individualidad, pero a la vez se ha ampliado el horizonte de realización y de expectativas de sentido de la intimidad humana. Entre los valores comprometidos con la tecnología podemos contar con la intimidad y la privacidad, que se convierte en una extensión de las garantías de la vida pública. Heidegger, que era un pesimista de la tecnología moderna, piensa que sólo está comprometida con el poner, disponer, componer, imponer en la que se identifica con la técnica entendida como la racionalización efectiva del mundo mediante la reducción de todos los seres a un sistema de causas y efectos controlados por el hombre¹¹⁴. Nosotros somos más optimistas: creemos que con la posmodernidad hay un espacio más amplio para la intimidad, al menos para aquellos que gozan del privilegio de participar de la sociedad de la información.

¹¹³ Béjar, Helena, *El ámbito íntimo, privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 236, 237.

¹¹⁴ Cf. Vattimo, Gianni, *Otra mirada sobre la época. Posmodernidad, Tecnología, Entología*, Madrid, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos, 1994, p. 78.

Capítulo IV

La tolerancia

Una de las paradojas de la experiencia posmoderna es que, junto a una pluralidad de mensajes de interpretación, se ha experimentado una acentuación de las exigencias morales y políticas del universalismo. Esto ha ocurrido en particular a través de las recientes políticas de vigilancia global en materia de democracia y derechos humanos, pero también en la cada vez más eficaz mundialización de los mercados y el acceso a la tecnología. Un extremo del universalismo está caracterizado en las intervenciones humanitarias que la OTAN y bloques de Estados liderados por Estados Unidos han realizado en diversos países, experiencias que han tenido reacciones diversas y que algunos Estados consideran ilegítimas o violentas¹¹⁵. Esto ha dado lugar a largos debates sobre política posmoderna y sobre la cuestión de cuál es el límite del derecho a la particularidad y la identidad. Para nosotros se trata del problema más general de cómo integrar la política local, étnica, religiosa, nacional o cultural en un contexto de consolidación de un mundo donde los espacios concretos parecen ceder su hegemonía al nuevo concepto de espacio-tiempo posmoderno.

A nuestro entender, la globalización política es un fenómeno que no debe ser considerado como una cuestión aparte del proceso de transformación del concepto de espacio-tiempo en la posmodernidad, y es necesario pensar la globalización en los términos que plantean las tecnologías de la información. Obviamente esto contiene consecuencias de tipo normativo, que implican una reflexión acerca del horizonte de interpretación de las identidades, y exige conciliar ciertas perspectivas de valores universales aceptados con la experiencia de diversidad cultural y étnica que nos parece inseparable del proceso antes tratado de desterritorialización de la identidad. Y para ello en dicha diversidad pueden existir tanto similitudes como diferencias. Es este contexto podemos ubicar la virtud de la tolerancia; la tolerancia no significa apartarnos

¹¹⁵ Cf. por ejemplo el debate en torno de la guerra de Kosovo compilado por Víctor Samuel Rivera y Ricardo Vázquez, *Cosmopolitas y soberanistas. Kosovo en el Perú*, Lima, Instituto para la Cultura Política, 2000, 294 pp.

de nuestras convicciones o ser indiferentes a ellas, sino por el contrario llegar a encontrar una manera de afrontar la globalidad sin conflictos, en un diálogo para aceptar y respetar la diversidad en el comportamiento humano. Para esto vamos a servirnos de manera particular de las reflexiones posmodernas de Richard Rorty y Kwame Appiah, aplicadas de manera particular a un caso reciente de conflicto intercultural en Europa acerca del uso del velo islámico en las mujeres o *hijab*. A través de la distinción de los conceptos de “civilización” y “cultura” propuestos por el segundo de los autores, trataremos de defender que, en el contexto de globalización y cambio en el espacio-tiempo, es necesario postular un concepto de tolerancia que rebase los límites del marco legal liberal y la cultura occidental de la autonomía. A esto lo llamaremos “diversidad comprometida”.

La cultura y la tolerancia

La política de vigilancia en materia de derechos humanos y las intervenciones humanitarias son un fenómeno paralelo al que ha dado lugar a la cada vez más acelerada globalización de los mercados y el intercambio de mensajes, originada en la transformación de los medios de comunicación. El nuevo concepto de espacio-tiempo que hemos presentado en el capítulo I ha modificado las formas de intercambio entre las diferentes culturas. En tiempos precedentes los aprendizajes de la identidad y el reconocimiento se daban en contextos territoriales, donde la identidad y el otro eran localizables. Las nuevas tecnologías de la comunicación han acelerado o acentuado los intercambios de mensajes e interpretaciones con una diversidad de culturas al mismo tiempo; se puede adoptar distintos sistemas de vida y adquirir contacto con formas alternativas de identidad. De esto debía esperarse, como antes sostuvimos, en nuestro capítulo II, un horizonte de reconocimiento global, basado en un diálogo ampliado con fronteras difusas en una pluralidad que nos obliga a aceptar y concebir al ser humano como un concepto universal-singular, como una identidad abierta en la que todos potencialmente somos parte. De esta situación cabe esperar acuerdos entre las culturas, una coexistencia abierta empujada por el carácter de los mensajes dentro del nuevo espacio-tiempo. En esta situación es central el concepto de “tolerancia”; éste se hace presente como una herramienta para entrar en diálogo con el otro en un contexto desterritorializado.

Consideramos que la tolerancia se ha convertido en un concepto central en el ámbito de la filosofía política reciente para atender el problema de los límites de la diferencia. El mundo del nuevo espacio-tiempo es correlativo a una apertura al pluralismo de valores, un tema que se trata como “multiculturalismo” o “multiculturalidad”. Según un conocido ensayo de Richard Rorty, la condición posmoderna debe ser entendida como una renuncia a todo intento de unificar las formas privadas que uno tiene que tratar con la propia finitud propia, que iría acompañado de un sentimiento de obligación que se tendría con los demás seres humanos. En un terreno que habrían preparado previamente Nietzsche, Heidegger y Derrida, se trataría de interpretar los valores universales heredados de la modernidad a través de la experiencia de una cultura con acceso a la comunicación ilimitada¹¹⁶. Rorty piensa que este esquema recoge las bondades del universalismo moderno, sus exigencias de democracia y derechos humanos, sin las características de verdad última o metafísica¹¹⁷, que estima negativamente y en lo que coincidiría con los autores posmodernos como Vattimo y Lyotard, según hemos visto en el capítulo I. Estas apreciaciones de Rorty, a nuestro juicio, pueden perfeccionarse y complementarse con una propuesta de K. Appiah quien, para abordar el tema del diálogo intercultural y la formación de una sociedad democrática global, distingue “civilización” de “cultura”. Veamos esto con más detalle.

En su reciente título *La ética de la identidad*, Appiah trata el problema del diálogo intercultural haciendo una distinción entre los conceptos de “cultura” y “civilización”. Según Appiah, el concepto de civilización se propone como el ideal de universalidad característico de la Ilustración y es deudor de la idea de una racionalidad progresiva, que va desarrollando un concepto cada vez más pleno del hombre. Por el contrario – sostiene Appiah- el concepto de cultura se refiere a una totalidad concreta de referentes, que incluye factores como el conocimiento, las creencias, las artes, la moralidad, la ley, las costumbres y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad determinada. Appiah piensa que la formación de identidades en el contexto actual de la sociedad de la información nos conduce a lo que podríamos

¹¹⁶ Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 86.

¹¹⁷ *Ibid.*

llamar una “diversidad comprometida”¹¹⁸. Nosotros interpretamos que los factores universales de la civilización, que son de tipo normativo, como la democracia y los derechos humanos iguales para todos, incorporarían los contenidos concretos de las culturas. En nuestra opinión, esta postura debe interpretarse dentro del esquema de construcción de identidades que hemos ofrecido en el capítulo II, generando un horizonte universal para lo particular, al que podemos identificar como una necesaria cultura de la tolerancia. Si consideramos la cultura como un bien social, las actuales condiciones del espacio-tiempo extienden ese bien hacia los valores universales, que se vuelven así integradores de la diversidad de mensajes en la sociedad de la información. La tolerancia sería la virtud humana de llevar a la práctica de la diversidad comprometida.

La tolerancia se genera en el horizonte de formación de identidades en una sociedad de la información, a lo que correspondería forjar una cultura de la diversidad comprometida. Appiah interpreta que estaría diseñada con los valores civilizatorios ilustrados. Podemos aceptar esto de manera provisional. Por ejemplo, en el contexto de las migraciones masivas y desplazamientos globales, debería responderse con una cultura de las normas para adecuarse al régimen democrático. Los inmigrantes que deben salir de sus contextos locales y desplazarse a los países hegemónicos se hallan ante nuevas experiencias de vida política y reconocimiento de sus propios derechos como no nativos en sociedades que se hacen cada vez más complejas. Se requiere de una cultura de adaptación, de recepción y participación dentro de los parámetros del reconocimiento de derechos y el sistema democrático; esta cultura debe acercarse al otro en tanto sujeto de derechos, que es lo que hemos denominado “tolerancia”. En términos políticos, se plasma en lo que podríamos llamar una “política de la diferencia” que requiere criterios que sean a la vez tanto justos como pacíficos. Esta situación es inevitable en la medida en que los desplazamientos masivos desde la periferia al centro son facilitados por las mismas tecnologías que disuelven el espacio y el tiempo. Es así que la tolerancia y la cultura van de la mano desde que el inmigrante es “acogido” por un país. Es verdad que tiene que someterse a sus reglas, incluso aunque algunas de ellas le parezcan injustas, pero este proceso no implica el desarraigo de la propia identidad, sino su incorporación política dentro de los parámetros de la civilización.

¹¹⁸ Appiah, Kwame, Anthony, *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 185.

Hemos citado el caso de las migraciones constantes en el mundo globalizado para ilustrar nuestras reflexiones en torno al concepto de tolerancia. No es el único ejemplo disponible. En la realidad del mundo posmoderno se puede constatar distintos tipos de comportamiento social masivo que permiten y obligan a la vez a entender que la sociedad de la información y su expansión planetaria van de la mano con un compromiso moral frente a la diferencia. Ésta se hace patente en el amplio abanico de mensajes, en la diversidad de opciones que se abren al destinatario de las nuevas tecnologías. Esto nos empuja a intentar comprender lo que significa la libertad dentro de un mundo de múltiples culturas, de tradiciones que se atraviesan unas a las otras. En Internet, en la televisión por cable y otras herramientas las fronteras entre unas y otras culturas se trasgreden, generando identidades difusas respecto de cuáles son los valores y la cultura que llamamos “nuestra identidad”, lo que llamaríamos la presencia de lo multicultural, caracterizado por la diversidad de culturas en un solo lugar. Esto ocurre en el espacio virtual, pero no sólo allí. Se da también de manera concreta en las grandes ciudades, que hoy día, por su proporción, denominamos “megalópolis”. Creemos que el hecho de compartir una historia común en un grupo local no nos lleva necesariamente a adscribirnos a ese grupo, como sí ocurriría en las sociedades anteriores a la revolución de la tecnología de las comunicaciones¹¹⁹. La tolerancia, pues, precede la identidad en el entorno local, el mismo grupo familiar, la etnia, etc., pues la tolerancia se ha convertido en una condición para las identidades locales. Los vínculos y las historias de identidad se vuelven factores dentro de un horizonte de tolerancia, y resulta más importante aprender a ser ciudadanos, individuos con derechos, antes que miembros de ciertos grupos¹²⁰. La tolerancia es la identidad de identidades. Esto no nos debe conducir, sin embargo, a desestimar las prácticas o valores de una cultura determinada, y debe quedar claro que no hay tolerancia sin expresión auténtica de la cultura que un ciudadano determinado reconoce como suya. Somos partidarios del concepto de “diversidad comprometida” y creemos que las nuevas tecnologías exigen la tolerancia entre culturas bajo un criterio civilizatorio, esto es, de coexistencia armoniosa bajo un marco legal. Pero es discutible si la “civilización” coincide con los valores de la cultura de la autonomía. Veremos ahora un caso polémico sobre esto.

¹¹⁹ Ibidem, p. 206

¹²⁰ Cf. Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 103

Tolerancia y diversidad: Un acápite sobre la *hijab* islámica

La tolerancia hasta ahora parece ir en una sola dirección. Siguiendo a Appiah, hemos adoptado la idea de que los valores universales que se imponen en el mundo globalizado responden al concepto de “civilización”, reservando el de “cultura” a los aprendizajes sociales localizados. Somos conscientes, sin embargo de que la tolerancia sólo se hace posible cuando el que tolera está dispuesto a permitir la realización de una actividad o un acto prohibido en el sistema de reglas al que él mismo pertenece. Seguimos a Rorty en que no hay una razón intrínseca para rechazar actos que en un sistema cultural dado puedan parecer repugnantes, pero también en que en un contexto globalizado es necesario de la contraparte un grado de ajuste a reglas o normas establecidas por otro, como en el caso de los inmigrantes que hemos tratado en el acápite anterior. Hay pues una atención recíproca que es fundamental en el concepto de tolerancia. Aun así, la tolerancia no puede tolerarlo todo, pues se da dentro de un cierto horizonte de apertura. Consideramos que este horizonte que hace posible la tolerancia se valida por la regla de la autonomía. No podemos decir de una regla que es opresiva si uno mismo se la ha impuesto autónomamente. En el contexto de la globalidad el encuentro abierto de mensajes lleva consigo un imperativo de apertura al otro que está impuesto en la participación del espacio-tiempo actual mismo. Una regla comprensiva que está presupuesta en los mensajes, como es la tolerancia, se convierte en una regla autónoma para todos los participantes y es para cada uno mandatoria¹²¹. En realidad el intercambio de mensajes en un horizonte globalizado exige el aligeramiento de las reglas locales y el fortalecimiento de las universales. Como diría Voltaire al referirse a las religiones, “cuanto más sectas haya, tanto menos, peligrosa será cada una de ellas”¹²²; la tolerancia así entendida nos lleva a proponer que ella no necesariamente acepta los valores de otros ni los comparte sino mas bien abre el diálogo para poder refutarlo¹²³.

Al tratar en el capítulo anterior de los valores, la identidad y la intimidad en la posmodernidad, pusimos como ejemplo el caso de las normas legales relativas al uso de la *hijab* islámica. Como hemos visto, en países como España, Inglaterra y Francia se prohibió a las niñas marroquíes, paquistaníes y tunecinas el uso del pañuelo sobre la

¹²¹ Cf. Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 76 y ss.

¹²² Cf. Voltaire (François-Marie Auret), *Tratado sobre la Tolerancia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007, p. 659.

¹²³ Garzón Valdés, Ernesto, *Tolerancia, dignidad y democracia*, Lima, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2006, p. 205.

cabeza (*hijab*). Desde nuestro punto de vista, esto significaba el rechazo a reconocer la vigencia de los valores de la religión islámica, lo que a su vez implicaba el rechazo del derecho cultural a la diversidad. Admitimos, sin embargo, que es una situación limítrofe, que es objeto de controversia. Nosotros pensamos que se trataba de una medida de discriminación contra la cultura islámica, pero la opinión predominante en Europa es contraria. Esta posición ha sido avalada por Ernesto Garzón, quien cita a la Corte Europea de Derechos Humanos. Esta Corte habría fallado en junio de 2004 “por unanimidad” “que la prohibición de usar el velo islámico en las universidades turcas no lesionaba el artículo 2 del Protocolo I de la Comisión Europea para la protección de los derechos humanos y de la libertades fundamentales y tampoco el artículo 9 de la Convención”. Según Garzón, la Corte habría considerado que el uso del velo violaba disposiciones constitucionales turcas y no era compatible con principios fundamentales de la República. El laicismo del Estado turco y su oposición al uso cultural del velo sería al final un “garante de los valores democráticos” y sería también “necesario para la protección del sistema democrático de Turquía”. La prohibición contribuiría a la igualdad de género y estaría además, justificada porque este símbolo religioso “ha adquirido en los últimos años relevancia política en Turquía”¹²⁴. ¿No se viola los derechos de los musulmanes a conservar sus tradiciones y prácticas sensibles? ¿No habría aquí un ejemplo de doble discurso? ¿Sobre qué parámetros es “democrático” prohibir un símbolo religioso? Si se trata este asunto desde una norma universal, ¿quiere decir esto que todos los símbolos religiosos –los de otras religiones- pueden también ser prohibidos?

El punto de vista alternativo sobre la *hijab* no procede de filósofos o juristas islámicos. Lo tomaremos de la práctica de resistencia islámica contra el laicismo. Recordamos ahora que, a propósito de la prohibición de la *hijab* en Francia, la organización denominada “Ejército Islámico de Irak” secuestró a dos periodistas franceses el 20 de agosto de 2004 con amenaza de liquidarlos si su gobierno no retiraba la ley que prohibía el uso de la *hijab* en la escuela pública antes del jueves 2 de setiembre de ese año, con el inicio del nuevo periodo escolar. El episodio culminó en que se iniciaron las clases escolares sin novedad en Francia, los periodistas no fueron asesinados y las exigencias políticas de sus captores fueron cambiadas por otras de tipo económico; los secuestradores solicitaron cinco millones de dólares a cambio de la libertad de los

¹²⁴ Ibid, p. 215

periodistas. ¿Con qué nos encontramos aquí? Tenemos aparentemente un conflicto de criterios entre cultura y civilización. De un lado está la afirmación de la vigencia de la ley islámica o *shaira*, que obliga el uso del pañuelo por parte de las mujeres, y por otro la ley francesa que lo prohíbe en el espacio público del Estado francés. Una manera de enfocar este problema es resaltando el aspecto violento del reclamo musulmán. El método islámico frente a la actitud del gobierno francés que prohíbe el uso de la *hijab* ha sido la violencia¹²⁵. El empleo del terror frente a la aplicación de una ley en un Estado democrático sugiere el predominio de los valores universales sobre la herencia cultural. Es así que el Estado demandaría derechos jurisdiccionales exclusivos. Estos serían legítimos, ya que se exigen a todos sus ciudadanos como individuos libres, y no a una cultura particular desde otra cultura. Por lo demás, Europa tolera los actos de adhesión religiosa, la participación en rituales, la proclamación de diferencias culturales, etc.¹²⁶. Ésta sería la posición predominante en Europa, pero nosotros disentimos de este diagnóstico.

El caso de la *hijab* permite apreciar cómo una cultura ubicada en un contexto diferente al de su origen se ve forzada a quebrar sus propias normas. Aun cuando nos despierte simpatías, el laicismo europeo abstrae los valores de la cultura de los inmigrantes, no acepta la diversidad factual de las creencias y prácticas del otro. De esto extraemos una lección: La tolerancia requiere de reglas, no basta con que se la presuma; en algún sentido debe ser establecida como un derecho. En tal sentido la tolerancia procede cuando el que tolera está dispuesto a permitir la realización de una actividad o un acto prohibido en el sistema que los regula o norma; igualmente, como hemos podido apreciar, tolerar no significa aceptar los valores del otro, tal vez de hecho sea aceptar que los valores del otro deben rechazarse. Como hemos visto antes, el ideal de la tolerancia consiste en que las normas de la civilización sean aceptadas de manera autónoma, y no por la fuerza, como aparentemente es el caso en la Turquía laicista. Es un problema real, sin embargo, que la autonomía no es un valor comúnmente aceptado, como ha hecho notar ya Will Kymlicka. De acuerdo a Kymlicka, aunque una sociedad sea democrática, de eso no se desprende que sus ciudadanos acepten el ideal de autonomía moral; parece seguirse de las afirmaciones de Kymlicka que podríamos

¹²⁵ Cf. Bello Reguera, Gabriel, *El valor de los otros, Más allá de la violencia intercultural*, Madrid, Biblioteca, 2006, pp. 61-63.

¹²⁶ Walzer, Michael, op cit, p. 46.

afirmar que muchas ideas de tipo universalista pueden fracasar en las práctica social de los agentes de una sociedad democrática¹²⁷. Nosotros estamos de acuerdo. Como una cuestión de hecho, a la minoría se le puede exigir el respeto legal a los tribunales, a la Corte Europea de Derechos Humanos o una instancia semejante; lo que no es posible es exigir la aprobación de hecho de la totalidad del contenido de lo que se supone es una cultura democrática. Llegamos a un equilibrio frágil entre unas mayorías que deben tener capacidad de tolerancia¹²⁸ y unas minorías que deben tolerar decisiones impuestas por la mayoría. La tolerancia sólo puede funcionar de manera recíproca; para eso requiere de un marco que haga posibles las relaciones entre grupos culturales diversos. Sin ese marco, las relaciones podrían devenir en conflictos, como en el caso del velo islámico que venimos de tratar.

Una objeción a lo que venimos de decir es que, recurriendo al ejemplo de la *hijab* en Francia, a veces el marco establecido de relaciones entre grupos culturales puede interpretarse como una especie de violencia encubierta contra las minorías, lo cual sería cierto incluso a pesar del esquema civilización-cultura que hemos tomado de Appiah, que nos lleva a preferir los valores de la universalidad a la adhesión a una cultura en particular¹²⁹. En nuestra opinión, ése es el caso. La capacidad de aceptar la diversidad cultural, entonces, no puede fijarse en la estructura política. Hemos visto que toda la Europa laica e ilustrada comparte el rechazo a la práctica islámica del uso de la *hijab*; en vista de que se trata palmariamente de una situación discriminatoria, es inevitable la conclusión de que la relación intercultural que hemos llamado “tolerancia” es una virtud moral que trasciende el marco de la ciudadanía “civilizada” en términos de Appiah. Si la “tolerancia” consiste en respetar la identidad cultural del otro, es decir, sus costumbres, su lengua y su religión, la Europa democrática está lejos de haber alcanzado ese ideal en sus instituciones¹³⁰. Este tema puede verse como un doble discurso, originado en la hegemonía fáctica de un modelo político que, predicando la tolerancia, la excluye de la práctica, al menos parcialmente. Según Rivera, la cultura

¹²⁷ Cf. Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, 1996, p. 226

¹²⁸ Cf. Fetscher, Iring, *La Tolerancia, una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp.138, 139.

¹²⁹ Cf. Rivera, Víctor Samuel, “Hermenéutica del enemigo. Schmitt y Gadamer”, en *Endoxa* (Madrid), # 20, 2005, pp. 449-478.

¹³⁰ En el concepto de “tolerancia” seguimos aquí a Rizo-Patrón, Rosemary, *Tolerancia/Toleration/Tolerancia, interpretando la experiencia de la Tolerancia*, Lima, PUCP, 2006, p. 45.

liberal acepta la pluralidad, pero falta un pensar de la diferencia más concreto, que haga del concepto del otro “otro realmente”. En realidad el esquema liberal se trataría más de integrar al otro a una supuesta cultura cosmopolita que aceptarlo como comprometido con nuestras propias experiencias¹³¹. La tolerancia, por tanto, debe comprometerse con un modelo de universalidad que pueda abarcar todas las expresiones de cada cultura particular que comparte un mismo espacio.

El ejemplo de la *hijab* tiene su límite en los actos de terrorismo. El terrorismo es en sí mismo inaceptable, pues rompe toda forma posible de coexistencia humana, y trasciende cualquier cuestión intercultural. El punto de partida es que participar de una forma social tiene como objetivo el bienestar individual, que es imposible en contextos de violencia. Con Joseph Raz, vamos a distinguir entre sociedades “bien estructuradas” y mal estructuradas. Una cultura debe tolerar a otra siempre que ésta corresponda a una sociedad con una cultura tolerable. Creemos que es dentro de este concepto que el multiculturalismo (y, por tanto, la tolerancia) es posible¹³². No se requiere de valores comunes para poder coexistir y muchas formas de vida pueden convivir en la misma sociedad ya que no hay un reconocimiento universal de qué se define por “bueno” para una cultura¹³³. Es evidente en ese sentido que el reclamo por la *hijab* es legítimo, y su aceptación depende de que la cultura que lo alberga no sea violenta. Un islamismo pacifista merece la tolerancia de su propia concepción de lo bueno. A diferencia de lo que opinan Garzón y el laicismo europeo, no creemos que los derechos humanos universales sean como una especie de Constitución ideal para un único régimen mundial. En algún sentido marcan una pauta de civilización, pero sólo como un conjunto de estándares mínimos para la coexistencia pacífica entre regímenes que siempre serán diferentes¹³⁴.

A través del ejemplo de la *hijab*, hemos intentado ver cómo funciona en la práctica la idea de la tolerancia como “diversidad comprometida”. No se trata de una virtud que se pueda plasmar sólo o principalmente en un marco político, y es exigible mientras no haya terrorismo de por medio. Hoy, en el mundo globalizado de la posmodernidad,

¹³¹ Cf. Rivera, Víctor Samuel, “Ilave: El terror como reconocimiento”, en *Socialismo y Participación* (Lima), # 99, marzo, 2005, pp. 87-98.

¹³² Raz, Joseph, *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 196.

¹³³ Cruz, Manuel, *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 28, 173.

¹³⁴ Gray. John, *Las dos caras del liberalismo, una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, p. 26.

cuando el concepto de lugar de residencia está dislocado de la propia cultura, cualquier situación de hegemonía queda cancelada. Si se puede decir que uno navega en el tiempo y en el espacio desde las posibilidades de las nuevas tecnologías de la comunicación, la idea del diálogo y la convivencia con otro se convierte en parte del horizonte de la identidad, que deviene “identidad de identidades”. Aparece así lo que llamamos “mundo multicultural”; las culturas se desplazan transportando sus prácticas y valores allí donde sea posible el intercambio. Existe un doble mecanismo en la tolerancia: el que se acoge debe protegerse como individuo, pero a la vez también como extranjero que debe exigir el respeto de su cultura, sus tradiciones y su religión¹³⁵.

Derecho a la diferencia e integración

A estas alturas de nuestra reflexión podemos definir la tolerancia como una virtud que nos permite reconocer en el otro un derecho a mantener sus diferencias. Consideramos que se trata de una consecuencia lógica de adoptar el concepto de “diversidad comprometida” de Appiah. Es posible que el propio Appiah esté subrayando el carácter civilizatorio y universalista que se da en el encuentro entre culturas, en particular para los casos de minorías culturales de inmigrantes en países occidentales. Pero consideramos que la operación puede colocar el énfasis en el reconocimiento político de las culturas migrantes. Casos como el de la *hijab* muestran que la diversidad debe estar comprometida con la civilización, pero nunca tanto como para renunciar a sí misma. Hay en este aspecto un razonamiento básico: Casos como el de la *hijab* admiten una interpretación invertida; podemos imaginar mujeres europeas migrando a sociedades musulmanas. Lo “civilizado” debía ser permitirles ir descubiertas, en tanto son mujeres occidentales con residencia en un régimen islámico. Es lo que llamaríamos “ley de reciprocidad”. Si vamos a ser tolerantes en un mundo desterritorializado y vamos a comprometernos con la diferencia, debe ser de manera tal que el marco de la tolerancia no coincida con el ámbito cultural de las éticas autónomas occidentales

Debemos precisar lo anterior diciendo que las diferencias tienen un significado normativo incluso y a pesar de que quien las reconoce no pueda en absoluto compartirlas; más aún, la práctica de la tolerancia implica que el reconocimiento de la diferencia debe seguir adelante incluso si es posible disponer de las condiciones para

¹³⁵ Walzer, Michael, op cit, p. 102.

combatirla o eliminarla, como es el caso del recurso a las declaraciones de derechos o normas de la Comunidad Europea para el uso de la *hijab*. De esta manera, el ser tolerante no significa el que nuestros valores sean sustituidos, renunciemos a ellos o procedamos con indiferencia, sino a través del diálogo mantengamos la diferencia aceptándola; tal vez garantizándola en un marco más allá de la cultura de la autonomía. El tolerante acepta la pluralidad y el tolerado se adapta a las reglas a los que se compromete, ya que de no serlo así se caería en el totalitarismo o la intolerancia, como muestra el caso del uso de la *hijab*. En esa aceptación de la pluralidad encontramos el camino en el cual los seres humanos pueden vivir en paz y libertad, dentro de un mundo de justicia comprometida con los derechos humanos. En ese reconocer las diferencias del otro se destierra la violencia aceptando que lo ajeno es siempre diferente a uno mismo¹³⁶. Parece un razonamiento inevitable que, en el mundo de hoy, comprometido con la globalización, las culturas minoritarias, que son las más vulneradas, son las que deben requerir de su propia individualidad grupal para que tenga sentido hablar de “tolerancia” respecto de quien los acoge.

Podríamos preguntarnos por qué Ernesto Garzón y el laicismo europeo en general parecen identificar la civilización con su propio modelo normativo, de tal manera que el compromiso con los valores de la autonomía se convierte para ellos en lo mismo que defender “los derechos humanos”. En un contexto de globalización y de transformación del concepto de espacio-tiempo por la virtualidad de las nuevas tecnologías de la información es claro que las culturas pueden sentirse amenazadas e invadidas. El horizonte de aprendizaje de identidades se vuelca hacia una sola identidad, la que corresponde con el territorio de dominio de la tecnología. Si examinamos esto, el único recurso normativo para esto es hacer la estrategia de Appiah, que es interpretar que la sociedad de la información es lo mismo que la civilización ilustrada de la autonomía. Es este razonamiento lo que los conduce a vulnerar las prácticas de culturas como la islámica, que son heterónomas. La propuesta subyacente a todo esto es que la cultura de la autonomía es superior, más universal, que las otras culturas.

¿Cómo sabe Appiah (o Walzer) cuál es la mejor de las culturas? En la sociedad de la información, en la multiplicidad de mensajes del mundo posmoderno, no parece haber razón para creer que debería haber valores comunes para poder vivir sin conflictos, pues

¹³⁶ Cf. Rizo Patrón, op cit, p. 132.

eso hace que la solución de los conflictos dependan de la ley. En la realidad el conflicto aparece cuando el poder político está en juego y los juicios respecto a la justicia no necesariamente son compatibles entre sí. Es obvio que diferentes regímenes pueden encontrar solución a los conflictos entre los derechos culturales de manera diferente, lo que significa que las diferentes concepciones comprometidas con el bien están a su vez apoyadas con diferentes modos de justicia, y aquello que es justo para unos no lo es para otros. Entendido así, podríamos afirmar que los valores humanos universales no conllevan a la única forma de concebir la justicia, como tampoco a la existencia de una civilización universal a la manera de una cultura con valores definidos, como la autonomía, como se pensaba en la Ilustración¹³⁷. Si en la posmodernidad la pluralidad se acentúa, junto a la libertad individual se acrecienta también la diferencia. La diferencia es un derecho anterior al marco legal y también a sus patrones normativos.

La principal objeción contra nuestro punto es que hay diferencias que nos resultan a todas luces repugnantes, como la imposición de cónyuge a una hija por parte del padre, la quema de viudas en la India¹³⁸, el aborto provocado, en suma, la política del “todo vale” cultural con tal de pagar los impuestos¹³⁹. Hay un cierto sentido en que no se puede tolerar la esclavitud, la pedofilia, el genocidio, el terrorismo, el tráfico de niños, entre otras prácticas¹⁴⁰. En un sentido genérico, podemos considerar estas prácticas limítrofes como actos de violencia, y son equivalentes al acto terrorista de secuestrar personas para combatir la prohibición de la *hijab* en Francia. Es discutible si los actos de violencia pueden ser gestores de identidad como sí lo es el uso de la *hijab* islámica.

Cuando hablamos de diversidad comprometida debemos ubicar nuestro contexto. En la sociedad global la inmigración se acentúa; la diversidad es un hecho real que hay que aceptar. ¿Se deriva de eso un mundo fragmentado y de aislamientos? Es evidente que lo que realmente ocurre es lo contrario, pues aceptar la diferencia es un proceso que nos va llevando no a la exclusión sino al pluralismo cultural. Buena parte de los problemas pendientes, como establecer qué prácticas deben desterrarse o punirse se resuelven con la práctica de la coexistencia de comunidades culturales alternativas. Esta interculturalidad

¹³⁷ Cf. Víctor Samuel Rivera, “Atrévete a seguir la tradición”, en Miguel Giusti (comp.), *La filosofía del siglo XX, Balance y perspectivas*. Lima, PUCP, pp. 67-76.

¹³⁸ Cruz, Manuel, *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 28, 173.

¹³⁹ *Ibid*, p. 32.

¹⁴⁰ Kymlicka, *op cit*, p. 212.

incorpora una prospectiva dinámica y plural de la existencia humana, que tiende a valorar el mestizaje, una dimensión de identidad más universal que permita o facilite la integración de todos sin vulnerar las prácticas culturales. Creemos que si las diferentes culturas deben respetarse dentro del marco de leyes fundamentales sobre derechos humanos, también su ejercicio debe estar abierto a la pluralidad cultural en un ambiente de sintonía con la voluntad de integración en la comunidad que se vive¹⁴¹. Giovanni Sartori, haciendo referencia a los problemas de coexistencia intercultural en Europa afirma que si la identidad de los huéspedes permanece intacta, esto es, si no es modificada por el marco legal, tarde o temprano la identidad a salvar será la de los anfitriones¹⁴². Pero de esto se sigue no que hay que “adecuar” a los huéspedes, sino que el compromiso de la diversidad debe responder también a una dinámica de afirmación de los anfitriones en un marco con alternativas de seguridad para ambos en una cierta tensión que, a nuestro juicio, es inevitable¹⁴³. La existencia de un marco democrático previo en las sociedades occidentales admite que todos los grupos humanos están formados por ciudadanos iguales que deberán llegar a un acuerdo recíproco sobre la identidad¹⁴⁴. Frente al desequilibrio de “adecuar” culturas es más realista gestar una sociedad abierta y enriquecida por pertenencias múltiples, comprometida con el pluralismo¹⁴⁵.

Terminemos con una reflexión sobre práctica religiosa, política y Estado. Buena parte de los problemas de integración cultural y respeto de la diversidad se producen bajo la suposición de la vigencia del Estado de Derecho liberal, originado en la distinción de la esfera política y la religiosa. De esta manera, el régimen liberal termina siendo el marco de la tolerancia. En el caso del uso de la *hijab*, es notorio que la cuestión tiene que ver con la hegemonía cultural del concepto de autonomía en el régimen liberal. En el mundo árabe, donde hay una visión teocrática de la vida y no existe separación entre política y religión¹⁴⁶, la concepción de la cultura y de su relevancia política no se diferencia de los signos de vida religiosa. Es un hecho singular que el Islam que se practica en los Estados Unidos aprueba la secularización con la misma vehemencia con

¹⁴¹ Cabedo Manuel, Salvador, *Filosofía y cultura de la tolerancia*, Madrid, Universitat Jaume I, 2006, p. 109.

¹⁴² Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica, pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid, Santillana, 2001, p. 130.

¹⁴³ Cf. *ibid*, p. 42.

¹⁴⁴ Cf. *ibid*, p. 127.

¹⁴⁵ Cf. *ibid*, p. 42.

¹⁴⁶ Cf. *ibid*, p. 53.

que los musulmanes de otros países la resisten¹⁴⁷. Habría que ver qué ocurriría en la práctica si una corriente inmigratoria musulmana fuerte se impusiera en Estados Unidos.

Vemos que una parte importante del debate sobre la diversidad comprometida puede reducirse a la cuestión de la autonomía y la heteronimia, y cuáles deben ser sus límites en una civilización multicultural. La ley coránica no reconoce derechos individuales, universales e inviolables. Éste es el punto de choque con el marco legal liberal. Debemos observar que las culturas no tienen el mismo concepto de lo que es valioso, de ahí que la tolerancia hace posible la diferencia y la diferencia hace necesaria la tolerancia¹⁴⁸. La coexistencia pacífica de grupos humanos con diferentes historias, cultura e identidades se hace posible gracias a la tolerancia y con la vida en democracia se permite por lo menos en principio que todos los grupos son ciudadanos iguales y lleguen a acuerdos interculturales¹⁴⁹ para lograr la integración en aspectos relativos al interés común, como eliminar el analfabetismo, la segregación y la pobreza y se acepte la pluralidad de opciones sujetas a reglas. Podemos, pues, distinguir dos esferas de acción intercultural, una de comprensión entre culturas diversas, que incluiría el caso de culturas autónomas y heterónomas que coexisten en un marco legal paritario y otra referida a temas comunes referentes a las condiciones de coexistencia no vinculadas a las prácticas de identidad.

¹⁴⁷ Appiah, Kwame Anthony, op cit, p. 182.

¹⁴⁸ Cf. Walzer, op cit, p. 13.

¹⁴⁹ Ibid, p. 108

Conclusiones

1. “Posmodernidad” es un término filosófico que corresponde con un tipo específico de sociedad, la sociedad de la comunicación, que podemos definir como el vínculo entre la información y la globalización. Ésta se ha originado en la revolución generada por la electrónica. Y las nuevas tecnologías de la comunicación.
2. El surgimiento de las nuevas tecnologías va de la mano con una transformación de las condiciones que permiten interpretarlo, en particular en el concepto de espacio-tiempo, de tal manera que podemos hablar de un nuevo concepto de espacio-tiempo para la posmodernidad.
3. El nuevo concepto de espacio-tiempo erosiona el principio de la realidad, pues altera los conceptos de tiempo y espacio que se conservaron desde tiempos premodernos incluso hasta las dos primeras revoluciones del conocimiento. El espacio y el tiempo pierden sus fronteras; el espacio se desterritorializa y se convierte en el espacio de los no lugares; el tiempo pierde su carácter lineal.
4. Nos encontramos en un universo de redes informáticas las que nos llevan a una lógica diferente respecto a la interpretación social de la identidad y la moral. De un lado, supone dinámicas de no presencia de lo físico ni lo local; de otro, la velocidad se impone sobre el tiempo y el espacio, así como la luz se impone sobre la materia y la energía que se impone sobre lo inanimado.
5. El mundo se ha convertido en un archivo electrónico virtualmente inabarcable para el hombre; funciona como un banco de datos que nos lleva a no ejercitar la memoria o a usar el tiempo útil en pasatiempos.

6. Hemos introducido el concepto de “desterritorialización” para significar la condición del hombre en el mundo posmoderno. En principio, las fronteras o el territorio son fundamentales para hacer un horizonte de sentido para la vida humana y formar así identidades. La comunicación global nos permite estar informados de lo que sucede en cualquier lugar y a cualquier hora, sea vía satélite, correo electrónico, cámara digital, etc., así que hoy nos comunicamos en forma real con personas inimaginablemente lejanas o conocidas solo a través de una imagen. Pasamos de un mundo basado en la territorialidad a un mundo sin fronteras basado en conexiones. En este concepto de desterritorialización hemos incluido la disolución del tiempo. Podemos afirmar que el concepto de tiempo (sucesión de acontecimientos) se acorta o se anula como frontera.

7. El nuevo concepto de espacio-tiempo en la posmodernidad transforma el proceso de adquisición de identidades. La identidad se adquiere normalmente a través de la incorporación a prácticas y el aprendizaje de creencias propias de una colectividad territorial; con la desterritorialización se amplía la gama de referentes de identidad multiculturales, tomando parte del proceso elementos de múltiples culturas, de tal modo que no podemos hablar de una identidad, sino de una identidad de identidades.

8. En el mundo de hoy nuestra realidad se hace más abarcante, nuestra identidad se hace compleja compartiendo historias y somos llevados por un compromiso plural; en una sociedad pluralista debemos ubicarnos tanto como individuo, como miembros de un grupo étnico o cultural y como ciudadano.

9. A partir de nuestras reflexiones hemos definido la “ética de la globalización” como aquella que se orientara no sólo a la consideración de la diversidad cultural y el reconocimiento del otro, sino también a factores humanos más allá de la frontera del territorio del Estado-nación, que integrara en un solo programa normativo la supervivencia de nuestra especie con la búsqueda social y la preservación de la justicia política.

10. En la posmodernidad desterritorializada se imponen los valores universales ilustrados a través de la experiencia social del nuevo concepto de espacio-tiempo. Pero hay que diferenciar los valores en el dominio público y en el privado, pues a la

universalización de los valores en el orden político corresponde una mayor fragilidad del yo y una ampliación del margen de la intimidad, con valores propios.

11. Hemos distinguido entre valores en la esfera pública y la esfera privada. En la posmodernidad los valores políticos pueden atravesar la barrera de la privacidad, apoderándose de áreas de la identidad personal que antes eran propias de lo íntimo.

12. Nuestro examen de las condiciones del conocimiento en la posmodernidad nos sugieren que en el mundo del futuro encontraremos que el conocedor de la tecnología pertenecerá a la clase dominante, mientras que el que no se compromete a ella será excluido. El número de excluidos podría ir en aumento.

13. Nos hemos preguntado a través de nuestro estudio qué pasa con los inmigrantes. Consideramos que en principio éstos deben adaptarse a la cultura política del país que los acoge, haciendo todo lo posible por no abandonar su forma de vida y su cultura de origen. Parecen inevitables conflictos como la homogenización a gran escala y la fragmentación cultural.

14. En la posmodernidad las identidades se construyen abriéndose paso en un pluralismo de valores, con lo cual se impone el multiculturalismo. No se puede aceptar el concepto de uniformidad propio de la modernidad, aunque es inevitable aceptar también la existencia de valores universales.

15. Los valores morales que sirven de articuladores del medio cultural global se están identificando con las normas de la coexistencia en el Estado liberal. Aunque se constata una apertura a la diferencia, ésta tiene por límite las normas del Estado liberal neutral. En nuestro concepto esta tendencia puede esconder conductas discriminatorias.

16. La existencia de los derechos humanos universales sólo permite la aceptación de estándares mínimos para la coexistencia pacífica. Es cuestionable si esos estándares están a la altura de las exigencias de las identidades complejas que surgen del nuevo concepto de espacio-tiempo entre diferentes opciones que en el mundo se presentan ya sean respetadas tanto por el estado como los gobernados.

17. Aunque en la posmodernidad se abre un camino hacia la pluralidad, esto no significa que las culturas necesariamente se reconozcan y respeten. Tenemos que agregar que los países tienen normas propias que deberán ser respetadas tanto por los propios ciudadanos como por los inmigrantes.. Consideramos razonable la propuesta de Kymlicka y Rawls de que mientras menos problemas den los inmigrantes será más fácil que reclamen sus derechos.

18. Con la tecnología de la información y de la comunicación a veces se llega a perder la noción de lo público y lo privado, lo más íntimo de nuestra vida se convierte en terreno virtual. De esta manera, observamos sobre todo en las esferas de los gobiernos los secretos personales son violados a pesar de la legislación, que debía proteger la intimidad. La intimidad esta asociada con nuestros profundos valores de auto-reflexión. Debemos entender que el bien común puede requerir la limitación de la privacidad. Con la tecnología que hoy existe es fácil traspasar los límites de la privacidad. Pero lo público como lo privado nos compromete con la sociedad.

19. La virtud política por antonomasia en la posmodernidad es la tolerancia. Ésta se genera en el horizonte de formación de identidades en una sociedad de la información, correspondería con una cultura de lo que Kwame Appiah llama “la diversidad comprometida”. En términos políticos, se plasma en lo que podríamos llamar una “política de la diferencia” que requiere criterios que sean a la vez tanto justos como pacíficos.

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- APPIAH, Kwame Anthony, *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt, *La modernidad líquida*. México: FCE, 2006.
- BINDÉ, Jérôme, *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquio del siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- BAUDRILLARD, Jean, *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- *La posmodernidad, el éxtasis de la comunicación*. Barcelona: Kairós, 2002.
- BEGIN, Luc, *La identidad del yo, el enfoque psicogenético y sus aplicaciones*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- BEGUÉ, Marie-France, Paul Ricoeur: *La poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Biblos, 2002.
- BÉJAR, Helena, *El ámbito íntimo, privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- BENAVENTE, Jacinto, *La malquerida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- BELLO REGUERA, Gabriel, *El valor de los otros, Más allá de la violencia intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- BERLIN, Isaiah, *Libertad y necesidad en la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- CABEDO Manuel Salvador, *Filosofía y cultura de la tolerancia*. Valencia: Universitat Jaume I, 2006
- CASTILLA DEL PINO, Carlos, *De la intimidad*. Barcelona: Crítica, 1989.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información, la sociedad red*, Volumen I. México: Siglo XXI, 2005.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura, volumen 2, El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

- *La era de la información, economía, sociedad y cultura, La sociedad red volumen 1.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- COHEN, Daniel, *Tres lecciones sobre la sociedad postindustrial.* Buenos Aires: Katz, 2007.
- CRUZ, Manuel, *Tolerancia o barbarie.* Barcelona: Gedisa, 1998.
- DIARIO EL COMERCIO, *Vida & Futuro*, b/11, 22-12-2006.
- EAGLETON, Ferry, *Las ilusiones del posmodernismo.* Buenos Aires: Paidós, 1998.
- ECO, Umberto, *Apostillas al Nombre de la Rosa,* Barcelona, Lumen, 1984.
- ELDERS, Fons, NOAM Chomsky/Michel FOUCAULT, *La Naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate.* Buenos Aires: Katz, 2007
- ETZIONI, Amitai, *The limits of privacy.* New York: Basic Books, 1999.
- FETSCHER, Iring, *La Tolerancia, una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales.* Barcelona: Gedisa, 1996.
- GARCIA CANCLINI, Néstor, *La globalización imaginada.* Buenos Aires: Paidós, 2001.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *Tolerancia, dignidad y democracia.* Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2006.
- GELLNER, Ernest, *Cultura, Identidad y política, El nacionalismo y los nuevos cambios sociales.* Barcelona: Gedisa, 2003.
- GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo, una nueva interpretación de la tolerancia liberal.* Barcelona: Paidós, 2005.
- HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudio de teoría política.* Buenos Aires: Paidós, 1999.
- HELLER, Agnes, *Teoría de la Historia.* Barcelona: Fontana, 1982.
- JENCKS, Charles, *El lenguaje de la arquitectura postmoderna,* Barcelona, Gustavo Gil, 1984.
- JOSEPH, Jaime, *La ciudad, la crisis y las salidas. Democracia y desarrollo en espacios urbanos meso.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.
- KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea.* Barcelona: Ariel, 1995.
- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías, Barcelona.* Barcelona: Paidós, 1996.
- LAGORIO, Carlos, *Cultura sin sujeto, El dominio de la imagen en la posmodernidad.* Buenos Aires: Biblos, 1998.
- LASH, Scott, *Sociología del posmoderna.* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1990.
- *Crítica de la información.* Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *L'identité.* Paris: PUF, 1977.

- LINS RIVERO, Gustavo, *La condición de la transnacionalidad, globalización y diversidad cultural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.
- LYON, David, *Posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1987.
- MALIANDI, Ricardo, *Ética: dilemas y convergencias, cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- MARRAMAIO, Giacomo, *Pasaje a Occidente, filosofía y globalización*. Buenos Aires, Argentina: Katz, 2006.
- MARVIN, Harris, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona: Crítica, 2000.
- MUMFORD, Lewis, *La cultura de las ciudades*. Buenos Aires: Emecé, 1959.
- ORTIZ, Renato, *Modernidad – mundo e identidad, Globalización y diversidad cultural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.
- QUINTANILLA, Miguel Ángel, *Tecnología y sociedad*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 1999.
- RAZ, Joseph, *La ética en el ámbito público*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- RIVERA, Víctor Samuel, “Atrévete a seguir la tradición”. En: Miguel Giusti (comp.); *La filosofía del siglo XX, Balance y perspectivas*. Lima: PUCP, pp. 67-76.
- “Ilave. Ontología de la violencia o el terror como reconocimiento”. En: *Solar, Revista Iberoamericana de Filosofía* (Lima), # 2, 2005, pp. 35-50.
- “Rehabilitación del mundo clásico. Reflexiones sobre el giro lingüístico”. En: *Yachay, Revista de la Universidad Católica Boliviana*, Año 17, Núm 31, 2000, pp. 31-64.
- RIVERA, Víctor Samuel y Ricardo Vázquez (comps.), *Cosmopolitas y soberanistas. Kosovo en el Perú*. Lima: ICP, 2000, 294 pp.
- RIZO-PATRÓN, Rosemary (comp.), *Tolerancia/Toleration/Tolerância, Interpretando la experiencia de la Tolerancia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- ROGERS, Richard, *Ciudades para un pequeño planeta*. Barcelona: Gustavo Gili, 2001.
- RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1996.
- SALAZAR BONDY, Augusto, *Implicaciones axiológicas en las ciencias sociales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1969.
- SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica, pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Santillana, 2001.
- *Homo Videns, La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus, 1998.
- *La política, lógica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

- SEN, Amartya, *Identidad y violencia, La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- STRUYF PALACIOS, Eric, *La ciudad de los mohamed*. Lima: Diario El Comercio, Sección B, 12 de octubre de 2008.
- TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo, la Construcción de la Identidad Moderna*. Barcelona: Paidós, 2006.
- *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 2002, pp. 37 y ss.
- TOMÉ, José Lorenzo. *Las identidades, las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- VATTIMO, Gianni, *Otra mirada sobre la época, Posmodernidad, Tecnología, Entología*. Madrid: Colegio oficial de aparejadores y arquitectos, 1994.
- *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- VIDAL JIMENEZ, Rafael, *La red y la destrucción de la identidad*. En: *Especulo (UCM)*, Núm 17.
- VILLORO, Luis, *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- VIRILIO, Paul, *La máquina de visión*. Madrid: Cátedra, Signo e Imagen, 1990.
- VOLTAIRE (François-Marie Auret), *Tratado sobre la Tolerancia*. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- VON BEYME, Klaus, *Teoría política del siglo XX, de la Modernidad a la Posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- WALZER, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós, 1998.
- WEINRICH, Harold, *Leteo, Arte y Crítica del olvido*. Madrid: Ciruela, 1999.
- WELLMER, Albercht, *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra, 1993, 341 pp.
- WYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea, una introducción*. Barcelona: Ariel, 1995.

Referencias en red:

<http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/tolerancia.htm>

<http://www.ucm.es/info/especulo/numero17/vidal.html>

Anexo

Declaración de Principios sobre la Tolerancia
(UNESCO, 16 de noviembre de 1995)

Los Estados Miembros de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura congregados en París con motivo de la 28ª reunión de la Conferencia General, del 25 de octubre al 16 de noviembre de 1995.

Preámbulo

Teniendo presente que la Carta de las Naciones Unidas declara: “Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resueltos a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra,... a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana,... y con tales finalidades a practicar la tolerancia y a convivir en paz como buenos vecinos”,

Recordando que en el Preámbulo de la Constitución de la UNESCO, aprobada el 16 de noviembre de 1945, se afirma que la “paz debe basarse en la solidaridad intelectual y moral de la humanidad”,

Recordando asimismo que en la Declaración Universal de Derechos Humanos se afirma que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión” (Artículo 18), de “opinión y comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos” (Artículos 26),

Tomando nota de los siguientes instrumentos internacionales pertinentes:

El Pacto Internacional de Derechos civiles y políticos,

El Pacto Internacional de Derechos económicos, sociales y culturales,

La Convención Internacional sobre la eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial,

La Convención sobre los Derechos del Niño,

La Convención de 1951 sobre el Estatuto de los refugiados, su Protocolo de 1967 y sus instrumentos regionales,

La Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminar contra la mujer.

La Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanas o degradantes,

La Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y de discriminación fundadas en la religión o en las creencias,

La Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas,

La Declaración sobre las medidas para eliminar el terrorismo internacional,

La Declaración y Programa de Acción de Viena de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos,

La Declaración de Copenhague sobre el desarrollo social y el Programa de Acción de La Cumbre Mundial por el Desarrollo Social,

La Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales (de la UNESCO).

La Convención y la Recomendación relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza (de la UNESCO),

Teniendo presentes los objetivos del Tercer Decenio de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial, el Decenio de las Naciones Unidas para la Educación en la Esfera de los Derechos Humanos y el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo.

Teniendo en cuenta las recomendaciones de las conferencias regionales organizadas en el marco del Año de las Naciones Unidas para la tolerancia de conformidad con la Resolución 27 C/5.14 de la Conferencia General de la UNESCO, así como las conclusiones y recomendaciones de otras conferencias y reuniones organizadas por los Estados Miembros en el marco del programa del Año de las Naciones Unidas para la Tolerancia,

Alarmada por la intensificación actual de los actos de intolerancia, violencia, terrorismo, xenofobia, nacionalismo agresivo, racismo, antisemitismo, exclusión, marginación y discriminación perpetrados contra minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas, refugiados, trabajadores emigrantes, inmigrantes y grupos vulnerables de la sociedad, así como por los actos de violencia e intimidación contra personas que ejercen su derecho de libre opinión y expresión – todos los cuales constituyen amenazas para la consolidación de la paz y de la democracia en el plano nacional e internacional y obstáculos para el desarrollo,

Poniendo de relieve que corresponde a los Estados Miembros desarrollar y fomentar el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos, sin distinción en por raza, género, combate contra la intolerancia, adoptan y proclaman solemnemente la siguiente *Declaración de principios sobre la tolerancia*

Resueltos a adoptar todas las medidas positivas necesarias para fomentar la tolerancia en nuestra sociedades, por ser ésta no sólo un preciado principio, sino además una necesidad para la paz y el progreso económico y social de todos los pueblos,

Declaramos lo que sigue:

Artículo 1. Significado de la tolerancia

- 1.1. La tolerancia consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos. La fomentan el conocimiento, la actitud de apertura, la comunicación y la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. La tolerancia consiste en la armonía en la diferencia. No sólo es un deber moral, sino además una exigencia política y jurídica. La

- tolerancia, la virtud que hace posible la paz, contribuye a sustituir la cultura de guerra por la cultura de paz.
- 1.2. Tolerancia no es lo mismo que concesión, condescendencia o indulgencia. Ante todo, la tolerancia es una actitud activa de reconocimiento de los derechos humanos universales y las libertades fundamentales de los demás. En ningún caso puede utilizarse para justificar el quebrantamiento de estos valores fundamentales. La tolerancia han de practicarla los individuos, los grupos y los Estados.
 - 1.3. La tolerancia es la responsabilidad que sustenta los derechos humanos, el pluralismo (comprendido el pluralismo cultural), la democracia y el Estado de derecho. Supone el rechazo del dogmatismo y del absolutismo y afirma las normas establecidas por los instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos.
 - 1.4. Conforme al respeto de los derechos humanos, practicar la tolerancia no significa tolerar la injusticia social ni renunciar a las convicciones personales o atemperarlas. Significa que toda persona es libre de adherirse a sus propias convicciones y aceptar que los demás se adhieran a las suyas. Significa aceptar el hecho de que los seres humanos, naturalmente caracterizados por la diversidad de su aspecto, su situación, su forma de expresarse, su comportamiento y sus valores, tienen derecho a vivir en paz y a ser como son. También significa que uno no ha de imponer sus opiniones a los demás.

Artículo 2. La función del Estado

- 2.1 En el ámbito estatal, la tolerancia exige justicia e imparcialidad en la legislación, en la aplicación de la ley y en el ejercicio de los poderes judicial y administrativo. Exige también que toda persona pueda disfrutar de oportunidades económicas y sociales sin ninguna discriminación. La exclusión y la marginación pueden conducir a la frustración, la hostilidad y el fanatismo.
- 2.2 A fin de instaurar una sociedad más tolerante, los Estados han de ratificar las convenciones internacionales existentes en materia de derechos humano y, cuando sea necesario, elaborar una nueva legislación, que garantice la igualdad de trato y oportunidades a todos los grupos e individuos de la sociedad.
- 2.3 Para que reine la armonía internacional, es esencial que los individuos, las comunidades y las naciones acepten y respeten el carácter multicultural de la familia humana. Sin tolerancia no puede haber paz, y sin paz no puede haber desarrollo ni democracia.
- 2.4 La intolerancia puede revestir la forma de la marginación de grupos vulnerables y de su exclusión de la participación social y política, así como la de violencia y la discriminación contra ellos.

Como confirma el Artículo 1.2 de la Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, “todos los individuos y los grupos tienen derechos a ser diferentes”.

Artículo 3. Dimensiones sociales

- 3.1 En el mundo moderno, la tolerancia es más esencial que nunca.

Nuestra época se caracteriza por la mundialización de la economía y una aceleración de la movilidad, la comunicación, la integración y la interdependencia, la gran amplitud de las migraciones y del desplazamiento de poblaciones, la urbanización y la transformación de los modelos sociales. El mundo se caracteriza por su diversidad, la intensificación de la intolerancia y de los conflictos, lo que representa una amenaza potencial para todas las regiones. Esta amenaza es universal y no se circunscribe a un país en particular.

- 3.2 La tolerancia es necesaria entre los individuos, así como dentro de la familia y de la comunidad. El fomento de la tolerancia y la inculcación de actitudes de apertura, escucha recíproca y solidaridad han de tener lugar en las escuelas y las universidades, mediante la educación extraescolar y en el hogar y en el lugar de trabajo. Los medios de comunicación pueden desempeñar una función constructiva, facilitando un diálogo y un debate libres y abiertos, que representa la indiferencia al ascenso de grupos e ideologías intolerantes.
- 3.3 Como se afirma en la Declaración de la UNESCO sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, es preciso adoptar medidas, donde hagan falta, para garantizar la igualdad en dignidad y derechos de los individuos y grupos humanos. A este respecto se debe prestar especial atención a los grupos vulnerables socialmente desfavorecidos para protegerlos con las leyes y medidas sociales en vigor, especialmente en materia de vivienda, de empleo y de salud, respetar la autenticidad de su cultura y sus valores y facilitar su promoción e integración social y profesional, en particular mediante la educación.
- 3.4 A fin de coordinar la respuesta de la comunidad internacional a este reto universal, se deben realizar y crear, respectivamente, estudios y redes científicos apropiados, que comprendan el análisis, mediante las ciencias sociales, de las causas fundamentales y de las medidas preventivas eficaces, así como la investigación y la observación destinadas a prestar apoyo a los Estados Miembros en materia de formulación de políticas y acción normativa.

Artículo 4. Educación

La educación es el medio más eficaz de prevenir la intolerancia. La primera etapa de la educación para la tolerancia consiste en enseñar a las personas los derechos y libertades que comparten, para que puedan ser respetados y en fomentar además la voluntad de proteger los de los demás.

La educación para la tolerancia ha de considerarse imperativo urgente; por eso es necesario fomentar métodos sistemáticos y racionales de enseñanza de la tolerancia que aborden los motivos culturales, sociales, económicos, políticos y religiosos de la intolerancia, es decir, las raíces principales de la violencia y la exclusión. Las políticas y los programas educativos deben contribuir al desarrollo del entendimiento, la solidaridad y la tolerancia entre los individuos, y entre los grupos étnicos, sociales, culturales, religiosos y lingüísticos, así como entre las naciones.

La educación para la tolerancia ha de tener por objetivo contrarrestar las influencias que conducen al temor y la exclusión de los demás, y ha de ayudar a los jóvenes a desarrollar sus capacidades de juicio independiente, pensamiento crítico y razonamiento ético.

Nos comprometemos a apoyar y ejecutar programas de investigación sobre ciencias sociales y de educación para la tolerancia, los derechos humanos y la no violencia. Para ello hará falta conceder una atención especial al mejoramiento de la formación del personal docente, los planes de estudio, el contenido de los manuales y de los cursos y de otros materiales pedagógicos, como las nuevas tecnologías de la educación, a fin de formar ciudadanos atentos a los demás y responsables, abiertos a otras culturas, capaces de apreciar el valor de la libertad, respetuosos de la dignidad y las diferencias de los seres humanos y capaces de evitar los conflictos o de resolverlos por medios no violentos.

Artículo 5. Compromiso para la acción

Nos comprometemos a fomentar la tolerancia y la no violencia mediante programas e instituciones en los ámbitos de la educación, la ciencia, la cultura y la comunicación.

Artículo 6. Día Internacional para la Tolerancia

A fin de hacer un llamamiento a la opinión pública, poner de relieve los peligros de la intolerancia y reafirmar nuestro apoyo y acción en pro del fomento de la tolerancia y de la educación a favor de ésta, proclamamos solemnemente Día Internacional para la Tolerancia el 15 de noviembre de cada año.

Proclamada y firmada el 16 de noviembre de 1995, día de celebración del 50 aniversario de la adopción de la Constitución de la UNESCO¹⁵⁰.

¹⁵⁰ <http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/tolerancia.htm>