

LA
IDENTIDAD
CULTURAL
NO
EXISTE

*François
Jullien*

LA
IDENTIDAD
CULTURAL
NO
EXISTE

*François
Jullien*

taurus


SÍGUENOS EN
megustaleer



@megustaleerebooks



@megustaleer



@megustaleer

| Penguin
Random House
Grupo Editorial |

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

El primer gesto filosófico de François Jullien consiste en volverse extranjero en su propia lengua, gesto que responde al propósito de recuperar, en el habla cotidiana, sentidos opacados por el tiempo y la costumbre.

Este ejercicio de restitución semántica se realiza con frecuencia —y con éxito— en el presente libro. Se trata de explotar al máximo los recursos de una lengua, de plantearle nuevas exigencias, de buscar elementos inéditos de comprensión. Tal esfuerzo representa un desafío que enriquece la actividad de traducción y la experiencia de lectura, haciéndolas más complejas.

Un caso particularmente ilustrativo al respecto es el uso que François Jullien propone de la palabra francesa *écart*. El diccionario sugiere «distancia», «separación», «diferencia». Sin embargo, elevado a rango de concepto, el presente vocablo desvía estas primeras intenciones de traducción y reclama una reflexión atenta a sus posibilidades filosóficas.

Aunque las ideas de distancia, separación y diferencia están legítimamente contenidas en el vocablo *écart*, es necesario precisar que esta palabra remite, además, a una divergencia que relaciona los términos distanciados, separados o diferentes. No es entonces una distancia definitiva, ni una separación absoluta, ni una diferencia irreconciliable. Más bien, el espacio abierto entre los términos disgregados facilita la comprensión de cada uno en relación con el otro. Así aparece en las expresiones *mettre à l'écart*, *rester à l'écart* o *écart de conduite*, en las que la acción de tomar distancia solo es comprensible por el pleno reconocimiento de aquello de lo cual se toma distancia. Por lo tanto, el uso de la

palabra *écart* obedece a la intención, no de afirmar la identidad de los términos en cuestión, sino de exaltar el lazo que los vincula con una alteridad. De ahí que no haya «identidad cultural». La fecundidad de cada cultura nace de las tensiones entre valores diversos, no del primado sin contrapunto de una sola tradición. Abrir, crear, establecer un *écart* significa, en suma, someter a comparación dos recursos culturales y aprovechar el «entre» que los mantiene separados, pero cara a cara. Las implicaciones de esta perspectiva son analizadas en profundidad por François Jullien, y será la grata labor del lector la que permita el despliegue efectivo y total de esta manera de entender las relaciones, siempre complejas, entre culturas.

Habida cuenta de la dificultad para encontrar una palabra que exprese en castellano el sentido dinámico de *écart*, y ante la insatisfacción experimentada hacia algunas opciones tentativas como «brecha», «hiato» o «distanciamiento» —en las cuales predomina la quietud de los términos enfrentados, cierto confinamiento estéril— parece más sensato dejar la palabra en su lengua original y solicitar del lector, una vez hechas estas consideraciones, la comprensión de *écart* como distancia creativa, dinámica, inacabada; como puesta en tensión, relación, comparación; como separación que pone en vilo toda identidad fija y establece las condiciones necesarias para un verdadero diálogo entre culturas.

Desde luego, si se diera en verdad, ese diálogo no pretendería allanar las especificidades de cada lengua, ni eliminaría las consecuentes dificultades de traducción. Por este motivo la decisión de conservar la palabra *écart* termina por hacer justicia al pensamiento de François Jullien: confrontado al vocablo francés, el lector de habla hispana se sitúa ya, de lleno, en el «entre fecundo» que implícitamente acepta conformar con el texto que aquí ofrecemos.

PABLO CUARTAS

LA IDENTIDAD CULTURAL NO EXISTE

La reivindicación de una identidad cultural tiende a imponerse, hoy, en todo el mundo, como retorno del nacionalismo y reacción a la globalización.

La identidad cultural es, al parecer, una muralla contra la amenazante uniformización del afuera y contra los comunitarismos que podrían minarla desde dentro. ¿Dónde encontrar entonces el equilibrio entre la tolerancia y la asimilación, entre la defensa de una singularidad y la exigencia de universalidad?

No obstante, este debate concierne sobre todo a Europa, asaltada de repente por dudas con respecto al ideal de las Luces. En general implica la relación de las culturas entre sí y lo que puede ser su futuro.

Ahora bien, creo que en este caso confundimos los conceptos: no puede tratarse de «diferencias» que aíslan las culturas sino de *écarts*, que las sitúan frente a frente y en tensión, que promueven lo común entre ellas. Tampoco puede tratarse de la idea de «identidad» —ya que lo propio de la cultura es mutar y transformarse— sino de fecundidades, o de lo que yo llamaré «recursos».

No defenderé entonces una identidad cultural francesa, imposible de identificar, sino unos recursos culturales franceses (europeos) —«defender» no tanto en el sentido de protegerlos sino de explotarlos—. Pues, aunque es cierto que tales recursos nacen en el seno de una tradición y de una lengua, en un medio determinado y en un paisaje concreto, después quedan a disposición de todo el mundo y no le pertenecen a nadie. No son exclusivos, como ciertos «valores»; no se preconizan, tampoco se «predican». Más bien, se despliegan o se quedan como están, se activan o se dejan caer en desuso, según la responsabilidad de cada uno.

Tal desplazamiento conceptual ante todo obliga a redefinir tres términos rivales, lo universal, lo uniforme y lo común, con el fin de sacarlos del equívoco. Lo que conduce, luego, a repensar el «diá-logo» de las culturas: *dia* de distancia y de camino; *logos* de común y de inteligible. Pues ese común de lo inteligible es lo que constituye a lo *humano*.

Equivocarse de conceptos lleva a atascarse en un falso debate, que por lo tanto carece de salida.

CAPÍTULO PRIMERO

Lo universal, lo uniforme, lo común

Entrar en este debate exige precisar sus términos, sin lo cual corremos el riesgo de enredarnos. Tal exigencia vale sobre todo para tres términos: lo universal, lo uniforme y lo común. Y puesto que no solo existe el riesgo de que sean confundidos entre sí, es necesario eliminar el equívoco que los empaña. En la cima de este triángulo, lo *universal* tiene, en efecto, dos sentidos que es preciso distinguir —sin lo cual no puede comprenderse de dónde procede su carácter *perentorio* ni qué es lo que pone en juego para la sociedad—. Un primer sentido podría considerarse débil, de simple constatación, y se limita a la experiencia: por ejemplo, cuando cada quien confirma, por cuanto ha podido observar hasta aquí, que lo universal siempre ha sido así. Este sentido es de generalidad. No causa problemas ni heridas. Pero lo universal tiene también un sentido fuerte, el de la universalidad estricta o rigurosa —de la que en Europa hemos hecho una exigencia para el pensamiento: nosotros pretendemos, antes de toda confirmación por la experiencia, e incluso obviándola, que tal cosa *debe* ser así—. No solo se piensa que tal cosa ha sido siempre así, sino que además no puede ser de otra manera. Este «universal» ya no es únicamente de generalidad, también lo es de necesidad: universal no de hecho sino de derecho (*a priori*); no comparativo sino absoluto; no tanto extensivo sino con valor de imperativo. Sobre este universal en sentido fuerte y riguroso los griegos fundaron la posibilidad de la ciencia; a partir de él, la Europa clásica, trasladándolo de las matemáticas a la física (Newton), concibió las «leyes universales de la naturaleza» con el éxito que ya conocemos.

No obstante, ese sentido de lo universal plantea una pregunta que divide a la modernidad: el universal riguroso al cual la ciencia debe su potencia, y que aplica su necesidad lógica a los fenómenos de la naturaleza, trasladándola de

las matemáticas a la física, ¿es igual de pertinente con respecto a la conducta? ¿Es también pertinente en el ámbito ético? ¿Nuestra conducta está sometida a la necesidad absoluta de imperativos morales, «categóricos» (Kant), en el sentido de la necesidad *a priori* que dio lugar al éxito incontestable de la física? O, por el contrario, ¿habría que reivindicar, en el ámbito de la moral, en el retiro (secreto) de la experiencia interior, el derecho a pensar en oposición a lo universal: lo *individual* o lo *singular* (tal como Nietzsche o Kierkegaard lo hicieron)? La pregunta es aún más urgente por cuanto en esa esfera de los sujetos, y en general de la sociedad, vemos que el término «universal» no ha salido en absoluto del equívoco. Cuando hablamos de «historia universal» (o de «exposición universal»), ese «universal» parece de totalización y generalidad, pero no de necesidad. Pero ¿ocurre lo mismo cuando hablamos de la universalidad de los derechos humanos sin concederles una necesidad de principio? ¿Cuál es entonces su legitimidad? ¿No es una abusiva imposición?

La pregunta es más pertinente hoy puesto que, desde aquel entonces, hemos tenido una experiencia capital. Se trata incluso de una de las experiencias decisivas de nuestra época: a diferencia de otras culturas, estamos descubriendo que esa exigencia de universalidad, que orientó la ciencia europea y que la moral clásica reivindicó, es todo menos universal. Es más bien singular, esto es, lo contrario, y propia —al menos llevada a ese grado de necesidad— de la historia cultural de Europa. De hecho, ¿cómo se traduce «lo universal» cuando salimos de Europa? De ahí que esa exigencia de universal, que habíamos puesto cómodamente en el *credo* de nuestras certezas, en la base de nuestras evidencias, se revela de nuevo prominente y sale de su banalidad, volviéndose inventiva, audaz e incluso aventurera. La exigencia de lo universal deja al descubierto, vista desde afuera de Europa, una fascinante extrañeza.

La noción de *uniforme* es igualmente equívoca. Podría creerse, en efecto, que es el cumplimiento y la realización de lo universal. Pero es, de hecho, su reverso; o más bien,

diría yo, su perversión. Pues lo uniforme se refiere no a la razón, como lo universal, sino a la producción: no es más que el estándar y el estereotipo. Procede no de una necesidad sino de una comodidad: ¿lo uniforme no se produce a más bajo costo? Mientras que lo universal está «orientado a lo Uno», siendo este último su término ideal, lo uniforme no es sino la repetición de lo uno, «formado» a imagen y semejanza y ya no inventivo. Esta confusión es más peligrosa hoy en la medida en que, por la globalización, vemos que las mismas cosas se reproducen y se difunden por todo el mundo. Como ya no vemos más que estas cosas, como saturan el paisaje, estamos tentados a concederles la legitimidad de lo universal, es decir, de una necesidad de principio, cuando en realidad solo expresan una extensión del mercado y cuya justificación es exclusivamente económica. A pesar de que, gracias a los medios técnicos y mediáticos, la uniformidad de los modos de vida, de objetos y mercancías, pero también de los discursos y las opiniones, tiende de repente a cubrir, de cabo a rabo, el planeta, no por eso son universales. Por mucho que se encontraran en todas partes sin excepción, les seguiría faltando un deber ser.

Si lo universal alude a la lógica, y si lo uniforme pertenece a la economía, lo *común*, por su parte, tiene una dimensión política: lo común es lo que se comparte. A partir de este concepto los griegos concibieron la Ciudad.^[1] A diferencia de lo uniforme, lo común no es lo similar, y esta distinción es aún más importante hoy porque, bajo el régimen de uniformización impuesto por la globalización, nos vemos tentados a pensar lo común como si estuviera reducido a lo similar; en otras palabras, tendemos a pensarlo por *asimilación*. Ahora bien, ese común de lo similar, si es que es un común, es pobre. Por eso hay que promover lo común que no es lo similar: solo este último es intensivo; solo él es productivo. Ese es el que voy a reivindicar aquí. Porque solo ese común, que no es similar, es efectivo. O, como decía Braque, «lo común es verdadero, lo similar es falso». Y lo ilustra con dos pintores: «Trouillebert es similar a Corot, pero no tienen nada en común». Ese es el punto crucial en

nuestros días, por lo cual, sea cual sea la escala de lo común considerada —la de la Ciudad, de la nación o de la humanidad— solo si promovemos un común que no sea una reducción a lo uniforme, lo común de esa comunidad será activo y dará lugar efectivamente al compartir.

En el lado opuesto de ese triángulo teórico, lo común no se prescribe, como sí se hace con lo universal. Pues lo común, por una parte, está dado: por ejemplo, lo común de mi familia o de mi «nación» que recibo de nacimiento. Por otra parte, lo común se decide y es objeto de una elección: tal es el caso de lo común de un movimiento político, de una asociación o de un partido, de todo compromiso colectivo. Lo común, en el sentido de lo compartido, se distribuye de manera progresiva: tengo cosas en común con mis allegados, con quienes pertenecen al mismo país, con quienes hablan la misma lengua, pero también con todos los hombres, incluso con todo el reino animal y, en un contexto aún más amplio, con todo lo viviente —la ecología se ocupa en la actualidad de ese común más vasto—. El hecho de compartir lo común es, en principio, extensivo. Pero ese «común», como tal, es igualmente equívoco. Pues el límite que define el interior de lo compartido puede volverse su contrario. Dicho límite puede convertirse en frontera que excluye de lo compartido a todo lo demás. Lo inclusivo se revela de golpe, en su reverso, como exclusivo. Cerrándose hacia dentro, expulsa al afuera. Tal es el común intolerante del *comunitarismo*.

CAPÍTULO SEGUNDO

Los cimientos europeos de lo universal (¿Es lo universal una noción caduca?)

El concepto de universal, que en su sentido fuerte ha llevado a la cultura europea a su desarrollo, se encuentra hoy en dificultades. Y esto, desde dos perspectivas. Lo universal no solo se halla en contradicción consigo mismo cuando se establece, en el encuentro con otras culturas, que es producto de una historia singular del pensamiento, sino que, además, la historia singular de la que procede en Europa no tiene en sí misma, considerada en su extensión, el carácter de necesidad que lo universal implica en principio. En efecto, en cuanto abandonamos la perspectiva propiamente filosófica y consideramos la formación de la noción en el seno del desarrollo cultural —más general— de lo que será Europa, nos damos cuenta de hasta qué punto el advenimiento de lo universal deriva de una historia híbrida, por no decir caótica: una historia hecha a partir de aspectos diversos, a veces incluso opuestos, en los que es difícil percibir lo que los articula. Citaré al menos tres: el filosófico (griego) del concepto; el jurídico (romano) de la ciudadanía; y el religioso (cristiano) de la salvación. ¿Qué vínculo «necesario» los une? ¿Y tal unión forma una «historia»? Por lo menos hay que establecer, a grandes rasgos, su *arqueología*, con el fin de sondear a partir de qué estratos se constituyó dicho universal y decidir si permanecen vigentes. Pues, si no empezamos por esclarecer ese pasado, este último seguirá habitando indefinidamente nuestro debate político. Es más: ¿habría debate posible sin tal esclarecimiento?

Así, el punto de partida al menos está claro: el primer plano de advenimiento de lo universal, como concepto, es el plano mismo del concepto. Es decir, la promoción de la noción de universal en concepto se confunde con la promoción misma del concepto como herramienta de la filosofía —en Europa nacimos con esta herencia—. Pues los griegos quisieron decir el «todo» del mundo. En un gesto pe-