

LA FRONTERA HABITABLE MÁS ALLÁ DEL UNIVERSALISMO Y EL PARTICULARISMO

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En su reciente y polémica obra, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Giovanni Sartori contrapone el multiculturalismo defendido por los comunitaristas norteamericanos partidarios de una política del reconocimiento, con una referencia especial a Walzer y a Taylor, a lo que él denomina pluralismo. En su opinión, “los teóricos del multiculturalismo son intelectuales de amplia formación marxista, que quizá en su subconsciente sustituyen la lucha de clases anticapitalista, que han perdido, por una lucha cultural anti-*establishment* que les vuelve a galvanizar”.¹ A partir de este presupuesto, el politólogo italiano lleva a cabo una dura crítica contra estos autores a los que tacha de retrógados —sustituyen la ley por el arbitrio al abogar por leyes sectoriales—, ignorantes de los tres principios básicos del constitucionalismo liberal —neutralidad del estado, separación del cargo y de la persona y generalidad de las leyes—, y, en último término, de sostener unas ideas políticas que corren el riesgo de llevar a la destrucción de la sociedad, pues el peligro actual vendría dado, en este sentido, por una servidumbre de la etnia.

Por el contrario, la idea de pluralismo que él defiende “ya está implícita en el desarrollo del concepto de tolerancia y en su aceptación gradual en el siglo XVII en la época de las guerras de religión”.² Este pluralismo sería la condición básica de la democracia liberal basada en el disenso y la diversidad y en la existencia de partidos políticos. Asimismo, dicho pluralismo estaría relacionado con la tolerancia, que no significa mera indiferencia, pues está sujeta a tres criterios: razonar lo intolerable, no hacer el mal y la reciprocidad. Lejos, por otra parte, de cualquier veleidad de comunidad mundial, Sartori sostiene la

pertinencia de la identidad, “la alteridad es el complemento necesario de la identidad: nosotros somos quienes somos, y como somos, en función de quienes o como *no somos*. Toda comunidad implica clausura, un juntarse que es también un cerrarse hacia fuera, un excluir. Un nosotros que no está circunscrito por un ellos ni siquiera llega a existir”.³ En suma, “¿qué es una sociedad abierta? He dicho que una sociedad pluralista. ¿Y cuánto se puede abrir una sociedad abierta? He contestado que hasta donde lo permita la noción de comunidad pluralista, y a través de ella la de una comunidad en la cual los diferentes y sus diversidades se respetan con reciprocidad y se hacen concesiones recíprocas”.⁴

No es mi intención hacer una crítica de la obra de Sartori, ni siquiera se deben interpretar como una breve reseña las líneas que anteceden; mi propósito no es otro que el de mostrar una voz más relacionada con el “tema de nuestro tiempo”. Éste, el tema que acapara con mayor atención que cualquier otro el interés de sociólogos, antropólogos, filósofos, en fin, teóricos sociales, es el de la relación entre universalismo y particularismo. Parecería que en el tiempo de las comunicaciones planetarias instantáneas, en el ciberespacio de la realidad virtual, en la época de mayores y más rápidos movimientos de población, en el mundo de la sociedad red capaz de interconectar los puntos más alejados del planeta, estaría fuera de lugar la reivindicación del grupo, de lo propio, de las diversas identidades a las que podemos adscribirnos, sean éstas la etnia, el género, la lengua o algo tan difuso como la cultura. Y, sin embargo, ahí están presentes. Movimientos fundamentalistas de carácter religioso, políticas de la diferencia y de la acción afirmativa, movimientos secesionistas o las llamadas tribus urbanas, son otros tantos síntomas de que el sueño de la modernidad de una sociedad cosmopolita está muy lejos de cumplirse.

El presente artículo pretende acercarse a esta cuestión valiéndose de la metáfora de la frontera como hábitat. En primer lugar, se hace una breve reflexión sobre el carácter ambivalente del concepto de frontera, a continuación se dibujan tres tipos históricos de universalismo frente a otros tres de particularismo, después se esboza la situación actual de esta cuestión, para concluir con la idea de frontera como hábitat.

I. Los sentidos de “frontera”

El término “frontera” se dice de muchas maneras, aunque la idea que predomina en su uso sea la de límite y separación entre dos ámbitos considerados de distinta, en ocasiones irreconciliable, significación. Pongamos algunos ejemplos de distintas disciplinas como la geografía y la política, el psicoanálisis o la filosofía, en las que es frecuente su uso.

En este sentido, hablamos de fronteras naturales; entonces, se considera que cadenas montañosas, ríos caudalosos o inhóspitos mares son elementos de separación, se presentan como barreras que impiden el paso de un lugar a otro de tal manera que hacen imposible la comunicación, el intercambio y el tráfico, condenando a los espacios que caen a cada lado a permanecer ajenos el uno del otro. De la misma forma, cuando hablamos de fronteras políticas, nos referimos a la delimitación de los Estados. También aquí la frontera se erige como elemento separador de dos realidades que se presentan claramente delimitadas: banderas, aduanas, guardias fronterizos, oficinas de inmigración, generalmente otro idioma, indican al viajero que acaba de pasar de un mundo a otro; además, se da por supuesto que dentro de sus fronteras, en cada Estado, por el hecho de serlo, se da una cierta homogeneidad, señal de una identidad nacional particular.

Algo similar ocurre en lo que se refiere al psicoanálisis. En su Primera Tópica, Freud distinguió nítidamente el Inconsciente del Consciente, de manera que sólo se accedía a aquél de manera indirecta, viéndose obligado el terapeuta, por tanto, a interpretar los síntomas neuróticos, los actos fallidos y el contenido manifiesto de los sueños, las tres vías de acceso a la trama oculta de la mente, con el fin de aclarar el origen de la enfermedad, las tensiones internas que explican las equivocaciones al hablar o al escribir o el contenido latente del sueño; en cualquier caso, entre el Inconsciente y el Consciente no se establece ningún tipo de conexión directa, dos realidades constitutivas de la psique del ser humano que permanecen extrañas entre sí.

Nos encontramos, asimismo, en la filosofía con la idea de límite; en ese caso, la razón está constreñida por lo que se puede decir y demostrar, más allá está lo inefable, aquello de lo que no se puede dar razón, lo que se sustrae a la mirada y a la medida del logos, entre el ser y el no ser se abre un abismo,

afirma Eugenio Trías: “cierto que desde Descartes a Kant y de éste a Wittgenstein y a Heidegger se insiste en la idea de límite o frontera (Grenze): límite del conocer (Kant) o límite del pensar-decir, o límite del lenguaje y del mundo (Wittgenstein), o límite del mundo como mundo (Heidegger). Cierro que se usa, en la tradición trascendentalista, la metáfora del horizonte. Cierro que Platón piensa la idea como *horos*, límite que permite definir y delimitar su contenido”.⁵

Sin embargo, si llevamos a cabo un somero análisis de los aspectos enumerados más arriba, podremos constatar que las cosas no están tan claras, que esos límites en apariencia infranqueables tienen sus porosidades. Qué duda cabe de que las montañas, los ríos o los mares dividen los espacios, pero también, en ocasiones, son precisamente elementos de unión; en las altas montañas del Pirineo se juntan los pastores de las dos vertientes con sus rebaños en los calurosos meses del verano, entre la orilla este y oeste del Río de la Plata hay un tráfigo incesante, el Mediterráneo fue el lago en torno al que se fue fraguando la civilización europea.

Si dirigimos la atención a los Estados, nos encontramos con fenómenos curiosos, de un lado, las fronteras que los delimitan conocieron formas muy diferentes a las actuales, es decir, las fronteras, como los mismos Estados que delimitan, no permanecen idénticas a lo largo de la historia, de otro, esa pretendida homogeneidad en su interior se ve refutada por la realidad política diaria, pues, según el parecer de Juan Linz, “hay un número limitado de países que encajan totalmente en la idea de comunidad nacional, en la que todos los ciudadanos comparten una cultura, una lengua y una identidad común y que, al mismo tiempo, han logrado una estabilidad democrática. Con un criterio estricto, es decir, la ausencia de cualquier minoría lingüística, cultural o étnica, el número de estados que encajan en este tipo es sorprendente mente pequeño. Posiblemente se limite a Portugal, el más antiguo Estado-nación europeo, Alemania, Austria y Uruguay”.⁶

Cuando nos volvemos hacia el psicoanálisis, de nuevo se da una situación similar; en efecto, si tan extraños son entre sí el I del C, si responden a principios tan diferentes, ¿cómo es posible que se pueda, ya no acceder, si no ni siquiera tener la intuición de la existencia del 1 desde el C?; algún puente, algún nexo será necesario para que esa realidad pueda ser al menos imaginada.

Y por seguir al filósofo citado más arriba, que se vale de la metáfora del *limes*, la tensa y dialéctica frontera del imperio romano con los pueblos bárbaros, “la metáfora del *limes* sirve, entonces, de hilo conductor de una investigación filosófica que tiene la pretensión de evitar tanto un proyecto racionalista encerrado en la inmanencia del *logos*, de la razón, como un proyecto ‘irracionalista’ que quiera dispersar para siempre todo legado ilustrado, iluminista. El *limes* es la metáfora idónea que expresa el lugar de donde brota y a donde se orienta la reflexión que aquí se lleva a cabo. Aquí se afirma que el ser, eso que desde Parménides a Aristóteles, o de Platón a Hegel y a Heidegger, se llama ser, es ese *limes*. La idea de límite se impone en la presente coyuntura histórica como necesidad en razón de haberse agotado y consumado una forma de pensar, la moderna, en la que se ha retenido tan sólo la dimensión negativa del límite. Ello da a este discurso su contexto histórico adecuado. A través de esta lógica u ontología del límite se pretende abrir el espacio de reflexión ajustado a una condición histórica nueva, distinta de la condición moderna y postmoderna”.⁷

Este rápido recorrido por diferentes disciplinas que tienen en cuenta el concepto de límite —por supuesto, no son las únicas— nos puede dar una idea de cómo dicho concepto puede ser concebido desde dos ángulos opuestos: entendido como separación, como extrañamiento mutuo de dos o más realidades, tal como se mostraba al principio, y éste es el sentido que adquiere el término más comúnmente; pero también puede ser concebido, tal como después se vio, como lugar en el que además de tener presentes las diferencias de dos ámbitos —por ello, tiene sentido hablar de “frontera”—, cualesquiera que éstas sean, asimismo, se contemple como un lugar de encuentro, como un territorio en el que se pueden contemplar los elementos de unión, de relación, de puente entre dichos ámbitos.

2. Ejemplos históricos de universalismos y particularismos

Si nos encaminamos hacia el mundo de la cultura, nos encontramos en una situación muy peculiar, que, en cierto modo, recuerda esas dos visiones. De un lado, se sitúan quienes desde la antropología, la filosofía, la religión, o los

estudios culturales en general hablan de las lenguas y las culturas como ámbitos encerrados en sí mismos, incommunicables entre sí, de manera que el integrante de un determinado grupo humano o el hablante de una lengua vive en un mundo absolutamente diferente al de quien pertenece a otro grupo o habla un idioma distinto; la etiqueta al uso en este caso es la de relativismo o de la diferencia, y sus mitos más recurrentes son el de Babel, que ilustraría la confusión de lenguas, y el de *Volkgeist*, la diversidad de pueblos. Esta manera de enfocar la particularidad extrema de cada grupo está íntimamente relacionada con el concepto de frontera pergeñado más arriba. De otro lado, están quienes consideran a la humanidad como un todo, sujeta a las mismas leyes naturales y portadora de unos mismos valores y derechos, por lo que las diferentes formas de concebir el mundo y de entender las relaciones entre las personas, en el interior del grupo, y entre los distintos grupos humanos, al exterior del grupo, pueden ser medidas a partir de un único principio; la etiqueta, ahora, sería la de universalismo. En este caso, las fronteras, claro está, desaparecieron.

Veamos algunas muestras, sin ánimo de ser exhaustivos, de ambas posturas. Desde el campo de la filosofía, el estoicismo puede ser considerada Una corriente universalista, al sostener la igualdad entre todos los seres humanos y defender un ideario cosmopolita; al cabo, rotos los lazos que ataban el pensamiento griego a la ciudad-estado helénica, somos ciudadanos del mundo, sujetos a una ley natural, común a todos los humanos, ciudadanos, en suma, de esa comunidad universal que es la razón natural. Habría que hacer, con todo, un breve comentario a propósito de ese universalismo estoico. Si bien es cierto que la razón universal es común a todos, cuando se quiere hacer explícita, ocurre, sin embargo, que hay dos tipos de seres humanos: los sabios, que orientan su vida por esa razón, y los que no lo son; se podría decir, entonces, que la diferencia entre estos dos tipos vendría dada no por su lugar de procedencia o por la lengua que hablaran, sino por la posesión o no de la sabiduría.⁸

De otro lado, las religiones del Libro, judaísmo, cristianismo e Islam, al partir del supuesto de la creación del ser humano por Dios, consideran a la humanidad como perteneciente a una misma comunidad; ello no impide, no obstante, que no dejen de establecer una diferencia entre los fieles de su religión y el resto de los humanos, los infieles. Es más, precisamente por considerarse cada una de ellas depositaria de la verdadera religión, bien desprecian a

quienes no comulgan con sus creencias, bien pretenden convertir a su fe al resto de la humanidad; pueden darse, claro está, juntas las dos posturas. En este sentido, el cristianismo es un ejemplo paradigmático de lo que decimos. Intrínseco a su doctrina es sostener que “la humanidad es una”, en expresión de Las Casas. Bajo este punto de vista, aunque no se comulgue con el cristianismo, por el hecho de pertenecer al género humano estamos sujetos a una determinada legislación impresa por Dios en cada uno de nosotros; constituirían lo que se llaman los preceptos de la ley natural; preceptos que se pueden alcanzar a la luz de la simple razón sin ayuda de la fe y la revelación.

El pensamiento político nos brinda un tercer ejemplo de universalismo. En efecto, el presupuesto básico del Estado liberal “es la doctrina de los derechos del hombre elaborada por la escuela del derecho natural: la doctrina, de acuerdo con la cual el hombre, todos los hombres indistintamente, tienen por naturaleza, y por tanto sin importar su voluntad, mucho menos la voluntad de unos cuantos o de uno solo, algunos derechos fundamentales, como el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad, a la felicidad que el Estado, o más concretamente aquellos que en un determinado momento histórico detentan el poder legítimo de ejercer la fuerza para obtener la obediencia a sus mandatos, deben respetar no invadiéndolos y garantizados frente a cualquier intervención posible por parte de los demás”.⁹ Este fue el ideario que inspiró a los revolucionarios del siglo XVIII y que aún pervive con la permanente ampliación de los derechos humanos. Idea que, a su vez, se encuentra estrechamente ligada a la teoría del “contrato”, pues, según la misma el poder sólo es legítimo cuando está basado en el consenso de las personas sobre las que se ejerce y éstas tienen unos derechos anteriores a cualquier institución o gobierno.

Enumerados estos ejemplos de universalismo, vayamos, también de forma rápida, hacia el particularismo. Es obligada la mención, en este sentido, al filósofo alemán Johann Gottfried von Herder (1744-1803). Para nuestro autor la condición necesaria para explicar el origen de la sociedad y de la cultura nada tiene que ver con decretos divinos ni con una repentina emergencia de la razón, sino con la postura erecta del ser humano que lo separa del resto de los animales. A partir de esa disposición fueron posibles las instituciones humanas más básicas como el lenguaje, la religión, la tecnología, la vida familiar y la

poesía. De esta forma, cada pueblo, cada *Volk*, se adaptó de una manera propia y peculiar a las condiciones físicas de su medio ambiente y de ahí que toda cultura sea considerada como algo subsistente en sí mismo y tenga su desenvolvimiento en su historia particular. “Estas formulaciones desmienten cualquier idea de una naturaleza humana fija e inmutable. Herder insistió en que el *Volk* era una evolución histórica y no biológica. Para él todas las sociedades eran igualmente legítimas, y el único parcialismo del que podría acusarse sería, en todo caso, el de haber amado aparentemente a las culturas *Volk* por sobre todas las demás”.¹⁰ De este planteamiento de Herder, que tanto se alejaba del etnocentrismo disfrazado de universalismo de la mayor parte de los ilustrados, se alimentaron en mayor o menor medida casi todas las ideologías nacionalistas de los siglos XIX y XX, al reivindicar para sí una historia y una culturas propias y exclusivas que dotaban de identidad a su propio grupo.

Franz Boas (1815-1942) fue el iniciador e inspirador, desde la antropología, de lo que se llama el particularismo histórico. De nuevo nos encontramos con un pensamiento que se aparta de cualquier tipo de evolucionismo de carácter universalista, tan característico del primer pensamiento antropológico de finales del siglo XIX y principios del XX. A partir de sus estudios empíricos llevados a cabo entre los indios de la costa noroeste de América del Norte, después de afincarse en los Estados Unidos proveniente de Alemania, tanto como de sus investigaciones y enseñanza antropológicas en la Universidad de Columbia concluyó, desde el cuádruple enfoque antropológico por él preconizado —arqueología, antropología física, lingüística antropológica y antropología cultural—, que los rasgos de cada cultura provienen de otras culturas y se adaptan, modificados, a las condiciones locales, que los factores geográficos, sí influyen en cada cultura, pero no son determinantes, que las categorías del pensamiento no se presentan conscientemente a los ojos de un determinado grupo y, lo más importante, que no hay un rasero universal para enjuiciar a las culturas, “según esta concepción (la del relativismo cultural) los sistemas de valores de las distintas culturas son iguales; las costumbres, por tanto, deben ser juzgadas de acuerdo con la cultura a la que pertenecen, y no según los patrones del antropólogo que las estudia”.¹¹ Huelga insistir en la importancia de la obra de Boas en la antropología norteamericana si tenemos

presente que Herskovits, Kroeber, Lowie, Radin, Mead, Benedict,... fueron discípulos suyos.¹²

Precisamente con uno de ellos, Edward Sapir (1884-1939), Y su colaborador Benjamin Lee Whorf cerraremos este apartado sobre el particularismo, considerado ahora bajo la etiqueta “relativismo lingüístico”. La tesis de Sapir queda sintetizada de esta forma: “es una ilusión imaginar que esencialmente nos adaptamos a la realidad sin la utilización del lenguaje, y de que éste es un mero instrumento incidental de solucionar problemas determinados en la comunicación o la reflexión. El hecho es que el “mundo real” está en gran medida inconscientemente construido sobre los hábitos lingüísticos de un grupo. No hay dos lenguas que sean lo bastante similares para que se considere que representan la misma realidad social. Los mundos que habitan las distintas sociedades son mundos distintos, no un mismo mundo con diferentes rútu-los”.¹³ De esta manera, Sapir considera cada lengua como un sistema perfecto y completo —aunque admita que “todas las gramáticas tienen goteras”—, que debe entenderse en sus propios términos y condición imprescindible para el desarrollo de la cultura. En esa misma dirección va encaminada la teoría de Whorf, “diseccionamos la naturaleza según los criterios que nos dicta nuestra lengua materna. Las clases y categorías que extraemos del mundo fenoménico no se imponen inmediatamente al observador; antes bien, el mundo se nos hace presente cual flujo caleidoscópico de impresiones que espera ser organizado por nuestras mentes, y de un modo fundamental por los sistemas lingüísticos que la habitan. El modo peculiar en que dividimos la naturaleza, la organizamos en conceptos y le atribuimos significados depende, en gran medida, del hecho de que estamos sujetos a un acuerdo para organizada de ese modo, un acuerdo que vincula a toda la comunidad de hablantes y que se halla codificado en las pautas de nuestra lengua. Por supuesto, este acuerdo es implícito y no declarado, *aunque sus términos son absolutamente obligatorios*, no es posible en modo alguno hablar sin plegarse a la organización y clasificación de datos que ese acuerdo estipula”.¹⁴ En definitiva, para los representantes del relativismo lingüístico, en especial para Whorf, existe una íntima relación entre el lenguaje y la cosmovisión de un grupo humano, de tal forma que cualquier lengua contiene una teoría de la estructura del universo, que él llamaba en ocasiones “metafísica”.¹⁵

3. Universalismos y particularismos en la actualidad

En lo que precede se han esbozado diferentes versiones de estos dos extremos: el universalismo y el particularismo. Acudimos en el primer caso —un mundo sin fronteras, lo podíamos llamar— a hitos significativos de la filosofía, la religión y el pensamiento político, como representativos de esa manera de concebir las relaciones humanas y la cultura en general; en el segundo —en este caso las fronteras estarían firmemente asentadas— a distintos momentos de la filosofía, de la antropología y de los estudios lingüísticos. Asimismo, conviene tener presentes para lo que sigue, lo dicho al principio a propósito de las dos concepciones que puede entrañar el término “frontera”, pues teniendo esto en cuenta, ¿cómo se puede encarar en la actualidad el problema de la universalidad y la particularidad?, ¿de qué nos pueden servir las indicaciones hechas?, ¿qué alcance puede tener, a juzgar por los comentarios precedentes, la idea de “frontera como hábitat”?

Retomamos, de nuevo, la cuestión del universalismo; ahora en nuestro horizonte temporal más inmediato. Podría parecer que un buen argumento en el que basar el universalismo sería considerar al ser humano desde el punto de vista biológico. De esta forma, de la misma manera que en el resto de las especies animales un criterio que nos permite hablar de especies distintas es el de la reproducción —si dos individuos tienen descendencia, entonces pertenecen a la misma especie—, así mismo, si se unen dos personas de distintas culturas, etnias o creencias religiosas, por muy diferentes que éstas sean, tendrán descendencia. Sin embargo, este criterio biológico no nos sirve en el presente caso. Precisamente porque consideramos que además de ser biológico, el humano es un ser, a falta de mejor calificativo, cultural, y esto es precisamente lo que lo distingue del resto de los animales. En todo caso, su universalidad vendría dada por tres aspectos constantes en todas sus formas de vida y, más importante, sin su presencia en un grupo sería muy difícil de tenerlo como humano: el lenguaje, la técnica y las relaciones de parentesco. Éstas serían los universales del humano, pero, como se puede ver, su universalidad es paradójica, está constituida por particulares, pues las lenguas son muy diferentes entre sí, las técnicas pueden adoptar formas particulares y las relaciones de parentesco alcanzan variedades indefinidas. Nos atreveríamos a decir que

su universalidad, en caso de que así podamos expresarnos, vendría dada por el conjunto de sus particularidades.

Una formulación de distinto signo del universalismo con la que nos tropezamos cotidianamente es la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, en cuyo preámbulo leemos: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”. Para fundamentar estos derechos, la Declaración acude al iusnaturalismo moderno, es decir, a que es inherente a la naturaleza humana el ser sujeto de esos derechos. Indudablemente esta concepción del ser humano y de sus derechos puede llevar a contradicciones teóricas y conflictos prácticos, por lo que no faltan críticos provenientes de distintos ámbitos de dicha Declaración. Por ello, teniendo presentes estas precisiones, la Declaración y Programa de Acción de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena de 1993 concede una especial importancia a los derechos de las mujeres, de los niños y de los pueblos; aún así, en su párrafo I declara: “La Conferencia Mundial de Derechos Humanos reafirma el solemne compromiso de todos los Estados de cumplir sus obligaciones de promover el respeto universal, así como la observancia y protección de todos los derechos humanos y de las libertades fundamentales de todos de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas, otros instrumentos relativos a los derechos humanos y el derecho internacional. *El carácter universal de esos derechos y libertades no admite dudas*”. En definitiva, la Declaración de Viena intenta plasmar la preocupación actual de la defensa de unos derechos universales sin olvidar, al mismo tiempo, las particularidades de cada grupo humano; los derechos humanos, entonces, “tienen a la vez por objeto expresar mandamientos inmutables y enunciar un momento de la conciencia histórica. Así pues, son, a un tiempo, absolutos y puntuales”.¹⁶ Como afirma Etxeberria, “es una universalidad que echa sus raíces en la concepción ilustrada de los derechos naturales presente en las declaraciones del siglo XVIII, aunque con matices, y que se prolonga en los grandes, documentos posteriores, si bien, por un lado, debilitando el iusnaturalismo (¿o dejándolo en su mínimo imprescindible?) y por otro abriendo nuevas perspectivas, especialmente desde la atención mayor a la diversidad cultural”.¹⁷ Es suficien-

te lo visto, para percatarse de que esta Declaración tiene en cuenta la tensión entre el particularismo y el universalismo.

También matiza, ahora ya desde el pensamiento político del presente, su universalismo primero de *Teoría de la justicia* John Rawls, donde su constructivismo iría de la mano de la universalidad de los derechos humanos, en su posterior *Liberalismo Político* (1993), obra en la que se hace patente la dificultad de esa universalidad cuando se aborda el ámbito internacional de la justicia. Quienes no matizan su universalismo son los representantes del pensamiento único y los neoliberales. Unos proclamando el fin de la historia, la consumación de los tiempos, en la medida en que la democracia liberal, tras la Caída del Muro de Berlín, se impone en todo el mundo, otros desempolvando la idea de Adam Smith de la mano invisible del mercado como reguladora planetaria de las relaciones humanas. Aquí sí, desde presupuestos políticos y económicos, se puede hablar de un universalismo duro y homogeneizador de toda la especie, haciendo caso omiso a cualquier tipo de particularidad que se pueda interponer a la lógica del mercado, incluso la legislación del Estado. “La derecha neoliberal, por su parte, ha encontrado actualmente en la retórica sobre la globalización un nuevo concepto totémico similar a aquel que le diera tan buen juego en los setenta y ochenta: la *sociedad civil*. No en vano, las ideas de la sociedad civil neoliberal y de la globalización combaten por un mismo objetivo: el debilitamiento de los controles estatales y el correlativo fomento de la ‘espontaneidad social’ y la libre interacción en el mercado. Bajo su bandera se obligaría a los Estados a someterse a las leyes de la competencia y la no intervención, con el consiguiente reajuste ‘natural’ del papel del Estado y la entrada al fin en el mítico reino del mercad”.¹⁸

En fin, si el universalismo más o menos matizado de las Declaraciones de los derechos humanos, el de Rawls y el de los teóricos citados pertenece al orden del pensamiento, aunque tenga su vertiente práctica, moral, lo que emerge indiscutible con fuerza en la actualidad es otro universalismo, de Corte técnico, de ineludible mención, nos referimos al proceso de planetarización de la “sociedad red”,¹⁹ elemento imprescindible para el actual proceso de globalización, pues “la mayor parte de los estudiosos de la globalización coinciden en que la base tecnológica de la misma está en el carácter cada vez más inmaterial de la producción, en el desarrollo informático de los medios de

comunicación, en la transferencia de conocimientos y de gestión en tiempo real de los flujos financieros, en la estandarización como consecuencia de lo anterior— de los mercados. Una masa creciente de capitales que navegan por el ciberespacio parece dar rendimientos sin necesidad de la intervención de los otros factores de producción (trabajo y tierra); es decir, existe una forma de capital financiero que proporciona rentas considerables frente a la actividad productiva clásica”.²⁰ Es cierto que el de globalización es un término de muy imprecisa significación, pero es posible que en esa misma indeterminación esté su ambigua riqueza semántica y su poder de término—comodín para mover y agitar a quienes se sienten ajenos y aparcados por su proceso. Sirvan estas líneas para señalar los múltiples derroteros por los que se encaminan diferentes universalismos de nuestro tiempo.

En el otro lado nos están esperando sus réplicas particularistas. Y es que este proceso de mundialización que tiene lugar en los últimos años del siglo XX va acompañado de una auténtica reclusión en marcos de fuerte carácter identitario, sean esos marcos la religión, la comunidad, la etnia, la nación o el género.

Dejados a un lado los particularismos fundamentalistas de carácter religioso, vendrían otros del lado de la antropología cultural y del comunitarismo. El primero recuerda lo ya visto sobre el relativismo cultural; en palabras de Clifford Geertz, “sin hombres no hay cultura, por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres. En suma, somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o determinamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general, sino por formas en alto grado particulares de ella. [...]. Así como la cultura nos formó para constituir una especie —y sin duda continúa formándonos—, así también la cultura nos da forma como individuos separados. Esto es lo que realmente tenemos en común, no un modo de ser subcultural inmutable ni un establecido consenso cultural”.²¹ Respecto al comunitarismo, a pesar de la dificultad en que nos encontramos de hablar de él en singular²² y dejando de lado la posible relación entre el comunitarismo y el nacionalismo,²³ podemos afirmar que su punto de partida es el de enfrentarse a la consideración individualista liberal del ser humano y alejarse de todo universalismo, privilegiando, por contra, el lugar que le asigna a la comunidad. Dicho de otra forma, no existe algo así como el

ser humano, el hombre natural o el individuo en abstracto, únicamente nos encontramos hombres, no con el “hombre”, y cada uno de los hombres, antes de tener la conciencia de pertenecer a la especie humana, la tiene de pertenencia a una comunidad. Así, frente al liberalismo universalista para el que la esencia de la identidad se hace consistir en la individualidad capaz de elegir fines con autonomía y entablar las relaciones que considere oportunas, Sandel considera que un individuo tal no existe, que sólo lo descubrimos, cuando nos preguntamos “quién soy”, desde la pertenencia a una comunidad que resulta esencial para la propia identidad.²⁴

4. La frontera como hábitat

Para concluir, a la vista de los comentarios precedentes, ¿qué puede significar hablar de la “frontera como hábitat”? Desde el punto de vista del universalismo más extremo, tal como se veía, no hay lugar para la frontera, ésta constituiría un límite ilegítimo, una peligrosa barrera que separa artificialmente a los seres humanos y que además, dada la comunicabilidad actual, iría en contra del signo de los tiempos en nuestro mundo interconectado por la red y por el mercado. En suma, defender fronteras es tanto como volver a oscuros tiempos del pasado e ir contra la corriente de la historia y del progreso. De otro lado, los diversos particularismos, también los más extremos, en nombre de la religión, de la cultura o de la comunidad, sostienen la pertinencia teórica y la necesidad práctica de las fronteras, de las delimitaciones claras y precisas entre los distintos grupos humanos, que viven en mundos distintos, comparten valores diferentes y tienen cada uno de ellos su proyecto peculiar de vida.

Desde un punto de vista intuitivo, no cabe duda de que los seres humanos pertenecemos a la misma especie y no sólo por nuestras características biológicas, también es posible llegar a un entendimiento con personas pertenecientes a otros grupos humanos diferentes al nuestro, Como afirma Todorov, “los seres humanos, no cabe duda, están determinados por su biografía, por sus condiciones materiales, por su pertenencia étnica; pero ¿lo son hasta el punto de jamás poder liberarse? ¿Qué se ha hecho de la conciencia y de la libertad de los hombres? ¿Y qué hacer de todas las aspiraciones de la humanidad a la

universalidad, documentadas desde hace tanto tiempo como puede remontarse la memoria: no han sido más que manifestaciones, más o menos hábilmente enmascaradas, del etnocentrismo?”²⁵ Este comentario del lingüista búlgaro viene a continuación de su crítica al relativismo cultural, en el que ve el peligro de poder excusado todo en nombre del contexto, sea cultural, histórico o religioso, y añade: “no hay ninguna razón para renunciar a la universalidad del género humano; debe serme posible decir no que tal cultura, tomada como un todo, es superior o inferior a tal otra, pero sí que tal rasgo de una cultura, sea la nuestra o de otra ajena, tal comportamiento cultural es condenable o loable”.²⁶

El problema que se plantea, entonces, es el de cómo acceder a esa universalidad. Todorov encuentra en la literatura una respuesta, “lo que le interesaba [a Goethe] eran precisamente las transformaciones que sufre cada literatura nacional en la época de los cambios universales. Y señala una doble vía a seguir, Por una parte, no es menester renunciar por completo a la propia particularidad, sino todo lo contrario: hay que ahondarla, por así decir, hasta descubrir en ella lo universal. [...]. Por otra parte, de cara a la cultura extranjera, no hay que someterse, sino ver otra expresión de lo universal y, por lo tanto, buscar el modo de incorporarla”,²⁷ Lo que, a su vez, nos llevaría a las reflexiones de Rousseau: hay que conocer las diferencias entre los hombres, no para encerrarse en la afirmación de la incomunicabilidad, sino para esclarecer al hombre genérico, Y de aquí al científico social que, tras una “temporada entre lo ‘otro’ no regresa al mismo punto de partida; se esfuerza por encontrar un terreno de entendimiento común, de crear un discurso que saque partido de su exterioridad pero que al mismo tiempo hable a los otros y no sólo de los otros”.²⁸

Michael Carrithers plantea una pregunta similar, “dada la diversidad de formas de vida humana, ¿qué es cierto para los hombres en general?”.²⁹ Partiendo del supuesto de la variabilidad de la vida humana social y cultural, se ocupa del estudio de la capacidad humana que permite crear esa diversidad cultural. Encuentra que esa capacidad para la diversidad, una habilidad activa y creativa, no sólo explica la diferencia entre los distintos grupos humanos, sino la mutabilidad y flexibilidad de cada cultura, de tal manera que, frente al sentir mayoritario de los antropólogos, sostiene el incesante cambio en cada

cultura: “argumento que este cambio, creación y re-creación, interpretación y re-interpretación, forman todos parte de la textura de la experiencia cotidiana, No se trata de procesos que ocurran ocasional y excepcionalmente, sino que constituyen más bien la materia misma de la vida social humana. Incluso cuando hacemos algo que parece tradicional lo hacemos en condiciones nuevas y así, estamos en realidad recreando la tradición en vez de estar, simplemente, reproduciéndola”.³⁰

Entonces, tanto para comprender otras culturas como para explicar esa capacidad común a todos los seres humanos, acude al punto de vista mutualista: las personas están tan profundamente comprometidas recíprocamente que sólo podemos entenderlas de forma adecuada si interpretamos todo su comportamiento como algo interpersonal. “En una perspectiva mutualista hasta la organización humana más sencilla —la tienda de la esquina, su familia— es algo intrincado, con una sutil, delicada y a menudo incierta manera de funcionar. De modo análogo, comprender incluso lo que mejor conocemos es una tarea compleja y difícil, que no siempre se logra satisfactoriamente. Como uno de los personajes de Woody Allen subraya con indiferencia: ¿Quién puede decir jamás, realmente de verdad, que comprende a otra persona? Es verdaderamente sorprendente que estas cosas puedan lograrse”.³¹

Esta forma de concebir al ser humano, un ser en permanente estado de relación interpersonal, que nos lleva, de un lado, a rescatar los rasgos comunes que compartimos como humanos, más allá de cualquier grupo y, de otro, a destacar la labilidad de todo grupo, la necesidad en que nos vemos de interpretar los signos de los otros pertenecientes a nuestro propio grupo, está presente, en cierto modo, en las consideraciones de Néstor García Canclini sobre la *hibridación* cuando da cuenta del peculiar proceso de modernización de América Latina. En lo que sigue, me referiré con especial énfasis a sus comentarios sobre el arte, teniendo presente, no obstante, que en su obra *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* pasa revista a muy diversas cuestiones relacionadas con la modernidad, como puedan ser el urbanismo, la reflexión política, las relaciones entre historia, antropología y sociología o el estatus del museo. Así, nuestro autor afirma, “la sociabilidad híbrida que inducen las ciudades contemporáneas nos lleva a participar en forma intermitente de grupos cultos y populares, tradicionales y modernos. La afirmación

de lo regional o nacional no tiene sentido ni eficacia como condena general de lo exógeno: debe concebirse ahora como la capacidad de interactuar con las múltiples ofertas simbólicas internacionales desde posiciones propias”.³²

El autor parte de tres hipótesis que irá desarrollando a lo largo de la obra. La primera es la de considerar que el valor de la modernidad se cifra no tanto en lo que separa a las diferentes etnias, naciones o clases sociales, sino en los cruces culturales que tienen lugar entre lo tradicional y lo moderno; la segunda hipótesis consiste en concebir la modernidad latinoamericana como los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad multitemporal de cada nación; y la tercera sugiere que una mirada transdisciplinar sobre las manifestaciones de hibridismo cultural tienen consecuencias que van más allá de la investigación cultural, acercándose a cuestiones de carácter político.³³ Centro la atención en el primer punto.

Bajo esta perspectiva, Canclini sostiene, frente a los tradicionalistas en busca de culturas nacionales “auténticas” que intentan preservar de influencias extranjeras o del proceso de urbanización y frente a los modernizadores que defienden una idea del arte por el arte sin fronteras, que “los cruces entre lo culto y lo popular vuelven obsoleta la representación polar entre ambas modalidades de desarrollo simbólico, y relativizan por tanto la oposición política entre hegemónicos y subalternos, concebida como si se tratara de conjuntos totalmente distintos y siempre enfrentados. Lo que hoy sabemos sobre las operaciones interculturales de los medios masivos y las nuevas tecnologías, sobre la reapropiación que hacen de ellos diversos receptores, nos aleja de las tesis sobre la manipulación omnipotente de los grandes consorcios metropolitanos”.³⁴ No quiere, con todo, negar la existencia de la desigualdad de oportunidades que tiene lugar en América Latina ni los desequilibrios sociales presentes en el Continente, sino destacar ese otro hecho, tan olvidado, de la interconexión entre culturas, concretamente, la hibridación que se da entre lo culto y lo popular, el arte y la artesanía.³⁵

En relación con este último aspecto, nos recuerda Canclini que ni el arte está sustraído a las leyes del mercado, muy lejos del ensueño kantiano de contemplar el arte como la finalidad sin fin “el arte moderno y pos moderno de las metrópolis desemboca en la imposibilidad de cultivar la autonomía absoluta”,³⁶ ni las artesanías constituyen un ámbito cultural petrificado e in-

mune a cualquier tipo de influencia, “hoy las relaciones intensas y asiduas de los pueblos de artesanos con la cultura nacional e internacional vuelve normal que sus miembros se vinculen con la cultura visual moderna, aunque aún sean minoría los que logran nexos fluidos”.³⁷ Es decir, la hibridación está presente en el dominio de la artesanía de la misma manera que el arte también se ve afectada por los diversos medios de comunicación audiovisual y de masas. “La reproducción de las tradiciones no exige cerrarse a la modernización”; muchos casos de artesanos mexicanos y otros de América Latina “muestran que la reelaboración heterodoxa —pero sugestiva— de las tradiciones puede ser fuente simultánea de prosperidad económica y reafirmación simbólica”.³⁸ En fin, y para finalizar con el antropólogo argentino, las hibridaciones mencionadas “nos hacen concluir que hoy todas las culturas son de frontera. Todas las artes se desarrollan en relación con otras artes: las artesanías migran del campo a la ciudad; las películas, los videos y canciones que narran acontecimientos de un pueblo son intercambiadas con otros. Así las culturas pierden la relación exclusiva con su territorio, pero ganan en comunicación y conocimiento”.³⁹

Si dirigimos la atención al filósofo mencionado más arriba, Eugenio Trías, nos encontramos en un ámbito muy diferente, pero, para nuestra sorpresa, también recurre a la metáfora de la frontera para aclarar la condición humana y la de la propia razón. Veámoslo brevemente.

Desde hace años el filósofo catalán está inmerso en la tarea de la construcción de una “filosofía del límite” que da cuenta de lo que a su juicio es la característica más relevante de la razón, la de ser fronteriza. La “filosofía del límite” se sitúa lejos de cualquier tipo de razón dogmática, esa razón que azorada por las “sombras” presentes en el ser humano las excluye de su consideración, y también de cualquier relato pos moderno disolutivo de la propia razón.⁴⁰ Es, la fronteriza, “una razón crítica ilustrada que asume su naturaleza crítica en razón de su inveterado diálogo con sus propias sombras. Y que se provee de *símbolos* para lograr un acceso, siempre paradójico, a la trascendencia, o para configurar, mediante formas artísticas, nuestro propio ‘mundo de la vida’”.⁴¹ Su última obra, ésta citada, pretende acercarse al mundo de la ética y de la política desde esta “filosofía del límite”.

Para nuestros intereses, es suficiente recordar el imperativo moral que recorre *Ética y condición humana*, “obra de tal manera que ajustes tu máxima de

conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera”⁴² Ésta es la propia condición del ser humano, habitamos la frontera situada entre la naturaleza de carácter prehumano y el ámbito numinoso del misterio suprahumano, “nuestra condición marca sus diferencias en relación a lo físico (la vida vegetal o animal) y en relación a lo metafísico o teológico (la vida divina)”⁴³ Vistas así las cosas, “no existe patria natural del hombre, por mucho que desde ciertas perspectivas se pretenda tal irrealdad (así desde ideologías nacionalistas). *La ciudad de los hombres* (como la llamaba Marx) supone el inevitable desarraigo de la tentación incestuosa por permanecer unidos a la *matriz*; implica una necesaria “enajenación” como ascensión a la condición cívica propia del habitante de la frontera; y supone el carácter siempre mestizo e impuro de toda existencia fronteriza: en las fronteras de países o pueblos siempre conviven, en pura mescolanza híbrida, compuestos que no son ni de ‘acá’ ni de ‘allá’ (como sucedía, por ejemplo, en el antiguo limes imperial romano). Todo habitante de la frontera no es ni ‘francés’ ni ‘español’, ni ‘romano’ ni ‘bárbaro’, sino que participa ambigua y jánicamente de ambas condiciones y prerrogativas”⁴⁴

Y ese imperativo que guía su obra es de carácter universal, pero no universalista, pues tiene presente que se singulariza en cada respuesta que da el “receptor” del mismo, “el imperativo en cuestión es universal en razón de que rige toda materia de inteligencia y pasión que habita el límite del cerco físico, a caballo entre naturaleza y mundo. Se funda, pues, en la común condición humana que constituye su matriz. (...). Pero ese imperativo se dirige de forma radicalmente personal a cada sujeto, sin posible delegación, sin que éste pueda obviarse”,⁴⁵ En fin, el carácter fronterizo del ser humano, en su vertiente ética, muestra su pertinencia actual, pues “en nuestra época esa reflexión es necesaria, ya que nos hallamos zarandeados por falsos universalismos (como los que ciertas formas economicistas o tecnológicas de ‘globalización’ proponen) y por irredentes e irritantes particularismos (como los que ciertos modos de integrismo religioso o nacionalista disponen). Entre el ‘casino global’ de una economía y de una técnica universalista y el ‘santuario local’ de los nacionalismos y de los integristas, es importante repensar la articulación de las instancias universales y locales, o cosmopolitas y personalistas, a través de nuevas categorías (que dejen o aparquen por obsoletas las eternas querellas entre

el Individuo y lo Colectivo). En esos contextos la filosofía del límite tiene, creo, campo abierto a la generación de nuevos modos de pensar lo comunitario y lo personal, introduciendo inflexiones conceptuales que pueden tener verdadera relevancia en el ámbito de las ideas cívicas y políticas”.⁴⁶

En este último apartado, tuvimos la oportunidad de acercarnos a las propuestas de diverso signo de distintos autores cuyo vínculo común es el de recuperar esa idea del sentido fronterizo y abierto del ser humano. En efecto, las consideraciones de Todorov sobre la posibilidad de encontrar un sentido universal a la creación literaria, la forma propia del ser humano en sus interacciones sociales cifrada en el mutualismo, como nos lo recuerda Carrithers, introducir el concepto de hibridismo cultural, al modo de Canclini, en fin, reivindicar el sentido de razón fronteriza y de ser humano como habitante de la frontera, según Trías, confluyen desde ámbitos tan diferentes en un mismo lugar, que ahora sí, podemos denominar como el de la “frontera como hábitat”. Quizá sea fecunda esta idea, que entraña nuevas posibilidades, para superar tanto los fríos universalismos, como los excesivamente tórridos particularismos. Claro está, dejando de lado los nuevos derroteros por los que puede internarse esta cuestión desde estas perspectivas teóricas, el asunto más difícil consistirá en buscar alternativas prácticas, pistas concretas capaces de llevar adelante esos proyectos teóricos, teniendo presente la complejidad de nuestro mundo, los graves desequilibrios sociales y el desigual acceso a los medios económicos y culturales de los diversos pueblos y grupos humanos que pueblan nuestro planeta.

Notas

1. Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001 (original en italiano, 2001), p. 64.
2. *Op. cit.*, p. 18.
3. *Ibid.*, p. 48.
4. *Ibid.*, p. 57.
5. Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991, p. 17.

6. Juan J. Linz, "Los problemas de las democracias y la diversidad de democracias", en Rafael del Águila y Fernando Vallespín (editores), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998, p. 257.

7. E. Trias, *op.cit.*, p. 17.

8. "Según la opinión estoica, distinta de la aristotélica, *areté* es esencialmente una expresión singular y su posesión por un individuo, un asunto de todo o nada; se posee la perfección de la *areté* (*virtus* y *honestas* son las dos traducciones que los latinos usan) exige o no se posee. Con virtud, se tiene valor moral; sin virtud, se es moralmente despreciable. No hay grados intermedios. Puesto que la virtud requiere recto juicio, el hombre bueno es, en opinión estoica, también sabio. (...) La regla a que debe conformarse una voluntad que actúa rectamente es la ley encarnada en la naturaleza misma, la del orden cósmico. La virtud es, por ello, conformidad con la ley cósmica tanto por una disposición interna como en los actos externos. Esa ley es una y la misma para todos los seres racionales; nada tiene que ver con circunstancias particulares o locales. El hombre bueno es ciudadano del universo; su relación con las demás colectividades, con la ciudad, el reino o el imperio, es secundaria y accidental". Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987 (original en inglés, 1984), pp. 211-212.

9. Norberto Bobbio, *Liberalismo y Democracia*, México, EC.E., 1992 (original en italiano, 1966), p. 11.

10. Annemarie de Waal Malefijt, *Imágenes del hombre*, Buenos Aires, Amorrorrtu, 1983 (original en inglés, 1974), p. 93.

11. Ino Rossi y Edward O'Higgins, *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Barcelona, Anagrama, 1981 (original en inglés, 1980), p. 99. "En resumen, Boas cree que la cultura debe interpretarse por referencia a sus propios principios sui generis, y no en términos de las propiedades naturales de la mente humana. Los dos principios que se destacan en la obra de Boas son los procesos de difusión y modificación. Ambos están sujetos a una medida considerable de contingencia histórica, y el resultado es que todos los sistemas culturales son más o menos arbitrarios en relación con las condiciones y las exigencias del momento". Elvin Hatch, *Teorías del hombre y de la cultura*, Buenos Aires, Prolam, 1975 (original en inglés, 1973), p. 70.

12. Un caso de relativismo similar al antropológico es el del historicismo. "Ya sea que se trate de Meinecke o de Troelsch, el historicismo nos remite a una concepción de la historia humana según la cual el devenir humano se define por la diversidad fundamental de las épocas y de las sociedades; por consiguiente, por la pluralidad de los valores característicos de cada sociedad o de cada época. Una de las consecuencias de esta interpretación del pluralismo sería un relativismo de los valores, por oposición a la concepción del Siglo de las Luces, según la cual habría valores universales de la humanidad, vinculados al triunfo de la razón". Raymond Aron, *Lecciones sobre la historia*, México, EC.E., 1996 (original en francés, 1972-1974), pp. 31-32.

13. Citado por Alessandro Duranti, *Antropología Lingüística*, Madrid, Cambridge University Press, 2000 (original en inglés, 1997), p. 94.
14. Citado por Steven Pinker, *El instinto del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1995 (original en inglés, 1994), p. 62.
15. Duranti, *op.cit.*, pp. 84-98, Y Pinker, *op.cit.*, pp. 57-69.
16. Del discurso del Secretario General de las Naciones Unidas en la apertura de la Conferencia de Viena, citado por Xabier Etxeberria Muleón, "El debate sobre la universalidad de los derechos humanos", en VVAA, *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, p. 320.
17. *Ibid.*, p. 321.
18. Fernando Vallespín, *El futuro de la política*, Madrid, Tautus, 2000, p.29.
19. Manuel Castells, "La era de la información. Economía, sociedad y cultura" en *La sociedad red*, vol. I, Madrid, Alianza, 1997 (original en inglés, 1996).
20. Joaquín Estefanía, *La nueva economía. La globalización*, Barcelona, Temas de Debate, 1996, pp. 14-15.
21. Clifford Geertz, *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1991 (original en inglés, 1984), p. 57.
22. Cfr. Stephen Mulhall y Adam Swift, *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1996 (original en inglés, 1992).
23. Luis Rodríguez Abascal, *Las fronteras del nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 307-336.
24. La obra citada de Mulhall y Swift, además de las de Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995 (original en inglés, 1990) y *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996 (original en inglés, 1995) ofrecen un buen panorama sobre el comunitarismo.
25. Tzvetan Todorov, "El cruzamiento entre culturas", en Tzvetan Todorov y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar, 1988 (original en francés, 1986), p. 16.
26. *Ibid.*, p. 18.
27. *Ibid.*, p. 25
28. *Ibid.*, p. 30
29. Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Madrid, Alianza, 1995 (original en inglés, 1992), p. 17.
30. *Ibid.*, p. 24.
31. *Ibid.*, p. 27.
32. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990, p. 332.
33. *Ibid.*, pp. 13-15.
34. *Ibid.*, p. 323.

35. “Las oposiciones entre lo culto y lo popular, entre lo moderno y lo tradicional, se condensan en la distinción establecida por la estética moderna entre arte y artesanías. Al concebirse al arte como un movimiento simbólico desinteresado, un conjunto de bienes espirituales en los que la forma predomina sobre la función y lo bello sobre lo útil, las artesanías aparecen como lo otro, el reino de los objetos que nunca podrían despegar de su sentido práctico”. *Ibid.*, p.224.

36. *Ibid.*, p. 125.

37. *Ibid.*, p. 226. Y continúa, “recuerdo la conversación con un productor de diablos en su casa de Ocumicho. Hablábamos de cómo se concebía al diablo entre los purépechas. Le pregunté si tomaban escenas de sus sueños, él desestimó la cuestión y empezó a sacar una Biblia ilustrada, libros religiosos y de arte (uno sobre Dalí), semanarios y revistas en español y en inglés ricos en material gráfico. No conocía la historia del arte, pero tenía mucha información sobre la cultura visual contemporánea, que archivaba menos sistemáticamente pero manejaba con una libertad asociativa semejante a la de cualquier artista”.

38. *Ibid.*, p. 221.

39. *Ibid.*, pp. 325-326.

40. Él mismo resume así su propia singladura intelectual, “*Lógica del límite, La edad del espíritu y La razón fronteriza* forman una unidad; los tres componen el fruto de bastantes años de reflexión filosófica, a la vez que tres incursiones principales de esta ‘filosofía del límite’: hacia la estética y la teoría de las artes (en *Lógica del límite*); hacia la filosofía de la religión y hacia la historia de las ideas en clave religioso-filosófica (en *La edad del espíritu*); y hacia la teoría del conocimiento, o de la verdad, en el último tramo de la trilogía, *La razón fronteriza*”. Eugenio Triás, *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, p. 14.

41. Eugenio Triás, *Ética y condición humana*, op. cit., p. 15.

42. *Ibid.*, p. 16.

43. *Ibid.*, p. 13. “El hombre no es, simplemente, ‘animal racional’ (ni ‘imagen y semejanza de Dios’, como quiere la Biblia). *El hombre se define como habitante de la frontera*: como aquel *ser* que en sus disposiciones y hábitos puede hacer habitable esa frontera y límite que lo define (límite del ser y del sentido; o de la existencia y de su significación). El hombre constituye aquella *materia de inteligencia y pasión* que es la verdadera *carne* del límite, y que se halla situada en ese límite que le es propio: límite entre el ser y el no ser; entre la razón y la sinrazón; entre lo físico y lo metafísico. Un límite que deja atrás lo físico, abriendo el espacio (mundano) de la significación y del sentido; y que proyecta ese mundo en el que habita hacia un excedente de sí que se cela a toda comprensión, y debe conceptuarse como *lo arcano*”. *Ibid.*, p. 68.

44. *Ibid.*, p. 116.

45. *Ibid.*, p. 58.

46. *Ibid.*, p. 18.