

# 1. Interculturalidad, transculturalidad y valores de la acción comunicativa<sup>1</sup>

Carlos Hernández Sacristán  
Universitat de València

Suele ser ya un tópico afirmar que entre los signos de identidad cultural más relevantes cuenta de manera especialmente significativa el lenguaje y, en general, nuestros medios de representación y comunicación. No siempre esta afirmación ha tratado de justificarse o fundamentarse racionalmente. No es, en cualquier caso, tarea fácil, ni exenta de contradicciones y paradojas, el llevar a término este tipo de justificación o fundamentación. Entendemos que la pragmática intercultural sienta, en cualquier caso, las bases con las que dicha tarea se hace al menos concebible. La pragmática intercultural somete a estudio, en un sentido amplio, las diferencias lingüístico-culturales en los mecanismos que regulan la interacción conversacional y en los principios con los que se valoran las praxis comunicativas. Recoge muchos de los aspectos sometidos a examen por la etnografía de la comunicación, por los estudios de adquisición de segundas lenguas con orientación pragmática, y aborda temas clásicos en la tradición de la sociolingüística interaccional. En el presente estudio proponemos que una orientación fenomenológica o hermenéutica de la pragmática intercultural estaría capacitada para dotar de unidad a todas estas cuestiones a partir de una teoría funcional de valores asociados a las praxis lingüísticas. Estos valores serían definitorios al mismo tiempo de una concepción básica de las relaciones sociales, lo que comúnmente se conoce en antropología bajo el término *ethos* cultural, conceptualmente diferente al de *cosmovisión*.

El presupuesto que se maneja es que la concepción básica de las relaciones sociales (y de la imágenes sociales que se construyen en el marco de dichas relaciones) admite diversidad intercultural en una serie de aspectos o parámetros, si bien ello no imposibilita que desde determinado marco cultural otro marco cultural pueda considerarse accesible, esto es, interpretable. Si no todos, buena parte de los elementos definitorios de un *ethos* cultural presentan un trasunto y, al mismo tiempo, son reforzados por determinadas características de las praxis conversacionales o, en general, comunicativas. No podía ser de otra forma, si se tiene en cuenta que –en definitiva– el modelo básico de una relación social es el propio de una relación conversacional o comunicativa. Desde Weber, pasando por McLuhan y llegando a Poster, cualquier teórico de la comunicación masiva, tecnológicamente mediada, ha sido bien consciente de este hecho. Pero no vamos a abordar aquí el aspecto, por otra parte, muy interesante de cómo un nuevo *ethos* cultural se constituye en relación con los procesos tecnológicamente mediados de comunicación masiva y diferida. En las propias interacciones comunicativas cara a cara se han llegado a expresar diferencias sustanciales con las que se crea diversidad cultural, en el sentido más común de este término. En lo que sigue, trataremos de ofrecer, en primer lugar, una muestra que consideramos significativa del sistema de valores con los que se expresan los *ethos* culturales y que presentan –como decimos– claros trasuntos en algunas características definitorias de las praxis conversacionales. Nuestra labor subsecuente se centrará en

---

<sup>1</sup> El presente artículo incorpora una revisión de contenidos expuestos en la ponencia: “Estrategias del decir y valores culturales en debate”. Congreso Internacional: *Análisis del Discurso: Lengua, Cultura, Valores*. Pamplona, 2002.

mostrar cómo, tal vez paradójicamente, los fundamentos de la diversidad cultural pueden ser reinterpretados como fundamentos de la comunicación intercultural, o, tal vez mejor, como sustrato hermenéutico que la hace concebible.

## 1. Valores y acción comunicativa: una aproximación funcional

Para la aproximación que aquí proponemos -no pretendemos por supuesto afirmar que sea la única ni la primera- a una teoría funcional de valores asociados a la acción comunicativa, no estará de más retrotraerse a un juego o antagonismo elemental entre dos retóricas, así llamadas por Kenneth Burke, la retórica de la continuidad y la retórica de la discontinuidad. El uso retórico del lenguaje (su uso ideológico en términos de acción simbólica) se traduciría en que determinadas cosas tienden a asociarse e incluso identificarse y otras a discriminarse y diferenciarse. Burke nos sugiere que, de una manera muy básica, las culturas difieren por el tipo de objetos entre los que proponen lazos de asociación o entre los que, por contra, proponen fronteras:

Basically, there are two kinds of terms: terms that put things together, and terms that take things apart. Otherwise put, A can feel himself identified with B, or he can think of himself as disassociated from B. Carried into mathematics, some systems stress the principle of continuity, some the principle of discontinuity (Burke, 1966: 49)

Pensemos, por ejemplo, en las diferentes maneras de entender una praxis social cortés. En la práctica cortés propia de la cultura angloamericana se exhiben "retóricamente" los aspectos que Ide *et alii* (1992) consideran volitivo-afectivos de la cortesía, esto es, se destaca, según estos autores, el componente de lo "amistoso" asociado a dicha práctica, y, por contra, tiende normalmente a quedar velada o implícita la función social discriminatoria de la práctica cortés. La cortesía estaría en este caso presidida por una retórica de la continuidad. En ámbitos culturales como el japonés los términos anteriores se invierten. En esta cultura lo que "retóricamente" se exhibe son los aspectos que Ide *et alii* (1992) consideran "intelectuales" de la práctica cortés, nuestra capacidad discriminatoria del tipo de relación social en la que participamos, quedando, por contra, velados o indirectamente simbolizados los aspectos volitivo-afectivos y el componente "amistoso" de la cortesía. La cultura japonesa es mucho más pudorosa a la hora de destacar este último aspecto. En definitiva, sucede en este último caso que la cortesía estaría presidida por una retórica de la discontinuidad.

Parece claro que estas dos retóricas antagónicas, la de continuidad y la de discontinuidad, han de actuar de forma conjunta en cualquier cultura, resultando inviable la situación teórica en el que una de ellas redujera literalmente a cero su presencia. Lo que crea diversidad cultural sería el tipo particular de balance entre las mismas a la hora de resolver situaciones potencialmente ambiguas, que admiten diferentes tipos de tratamiento normativo. Dicho en otros términos, las divergencias culturales, que cabe caracterizar en términos de ethos cultural o estilo de vida, derivan de la manera particular en que se suelen resolver en una cultura, los conflictos entre normas antagónicas.

Continuidad y discontinuidad son conceptos, sin duda, útiles, pero tal vez demasiado genéricos. Proponemos articular estas dos retóricas de las que nos hablaba Burke (1966) en una serie de pares de principios o valores antagónicos que pueden resultar particulares concreciones de las mismas. A estos principios subyacen estrategias también antagónicas de gestión cultural. Una muestra de los mismos podría ser la siguiente (Cf. Wierzbicka, 1991, y Hernández Sacristán, 1999):

Retóricas:	CONTINUIDAD	DISCONTINUIDAD
Principios o valores:	armonía solidaridad autenticidad afectividad exculpación	competitividad no interferencia ceremonialidad mostración pudorosa relación fiduciaria

Comentaremos brevemente el sentido en el que conviene interpretar estas parejas de términos:

1. armonía / competitividad: son principios que ejemplifican de manera paradigmática las retóricas de continuidad / discontinuidad. El principio de armonía nos dice: la dinámica social exige un mínimo grado de concordancia entre los objetivos e intereses de los individuos integrantes de una sociedad. El principio de competitividad afirma por contra: la dinámica social exige cierto grado de discordancia entre los mismos. La exhibición de un principio de armonía puede asociarse a la dominancia de una estrategia que podemos caracterizar como de gestión social de lo individual, estando por contra el principio de competitividad asociado a la dominancia inversa de una estrategia de gestión individual de lo social. El particular balance entre estos principios hace que en determinadas culturas actos de habla con los que se manifiesta estratégicamente "acuerdo" sean comunes allí donde en otras se manifestaría estratégicamente "desacuerdo".

2. solidaridad / no interferencia. El principio de solidaridad afirmarí: la dinámica social exige un mínimo grado de cooperatividad entre los individuos que integran una sociedad. El principio de no interferencia expresaría antagónicamente: la dinámica social exige preservar hasta cierto punto el espacio de autonomía de la acción del otro, lo que en muchos casos puede entenderse como espacio "aural" del otro. La prevalencia relativa de estos principios es lo que le permite explicar a Wierzbizca el diferente tratamiento de actos de habla directivos benefactivos (tipo invitación, ofrecimiento, etc), cuya expresión sería directa en culturas con dominancia (para determinadas situaciones) del principio de solidaridad e indirecta en culturas con dominancia (para esas mismas situaciones) del principio de no interferencia.

3. autenticidad / ceremonialidad. El principio de ceremonialidad nos dice: la dinámica social exige cierto grado de ritualización de la interacción social. El principio de autenticidad formula antagónicamente: la dinámica social exige un mínimo grado de implicación "auténtica" de los individuos en los encuentros sociales en los que participan. En términos comunicativos autenticidad cabe entenderla como aportación al encuentro social de una voz propia, individualizadora del sujeto que la emite. Componente ritual representa en este caso el uso de una voz ajena, socialmente conformada. También aquí observamos claramente expresada la oposición entre una gestión social de lo individual (principio de ceremonialidad) y una gestión individual de lo social (principio de autenticidad). Para evitar malentendidos, conviene precisar aquí que las culturas difieren en el grado en que, para determinadas situaciones, cabe admitir componente ceremonioso compatible con el principio de autenticidad. Dicho en otros términos, difieren por el grado en que, comportándonos ritualmente, podemos seguir

implicándonos de manera auténtica en los encuentros sociales. Una cita de Coulmas puede terminar de aclarar el sentido de lo que decimos:

The other point is that formulaic utterances are not considered as hackneyed expressions lacking in any real content, as is often the case in Western cultures. More important than originality of expressions is to say the right thing in the right place. The use of routine formulae is not discrediting to the speaker, and apologies and thanks do not sound insincere if they follow conventionalized patterns. Indeed, linguistic etiquette requires the speaker of Japanese to make extensive usage of routines, often leaving little room for variation (Coulmas, 1981: 90)

4. afectividad / mostración pudorosa. Esta pareja de principios responde a una oposición antropológica básica que podemos referir con los términos corporalidad exhibida / corporalidad velada. Expresado de forma algo más concreta: el encuentro social exige hasta cierto grado exhibir marcas o indicios corporales de una subjetividad implicada en el mismo y, de forma antagónica, hasta cierto grado velar dichas marcas o indicios. La prevalencia relativa de estos principios puede explicar el grado en el que los sentimientos pueden ser expresados, pero también el grado en el que se manifiestan códigos paraverbales, gestuales o proxémicos, en los encuentros sociales.

5. exculpación / relación fiduciaria. El principio de relación fiduciaria expresaría: la dinámica social exige una adhesión fiduciaria, o de compromiso, con las normas sociales, entendidas como guiones preestablecidos de conducta social. El principio de exculpación nos dice que debemos establecer un margen para el incumplimiento – socialmente asumible– del anterior principio, o, en un sentido diferente, para la acción social no regulada normativamente. El alcance y sentido de actos de habla comisivos estaría regulado por la prevalencia relativa de estos principios en determinadas situaciones.

Una vez definidas estas parejas de principios antagónicos, que manifestarían de diferentes formas las retóricas de la continuidad y la discontinuidad, conviene aclarar algo más el sentido de la estructura de valores que aquí proponemos. Por valor entendemos –en el sentido comúnmente asumido– un tipo de norma genérica rectora o evaluadora de la conducta social que el individuo adquiere, de manera explícita o implícita, en el proceso de socialización. Nos interesa en este punto referir el punto de vista de Isaiah Berlin, comentado por Sevilla (1994), donde se destaca el carácter contradictorio asociado a la puesta en práctica de determinados valores culturales:

El antídoto que propone Berlin se asienta en la noción de "pluralismo cultural" que entraña la tesis de que "[...] la idea perenne de la sociedad perfecta, en la que verdad, justicia, libertad, felicidad, virtud se aglutinan en sus formas más perfectas, es no sólo utópica (eso pocos lo niegan), sino intrínsecamente incoherente; porque si algunos de estos valores resultan incompatibles, no pueden (conceptualmente) aglutinarse". Las utopías, como expresión de un ideal humano de perfección, suponen la articulación de valores diferentes –libertad, igualdad y otros– que pueden ser incompatibles entre sí, desde un punto de vista conceptual. Según esto, la voluntad de transformar la sociedad de acuerdo con esos ideales es un error lógico antes de ser una tragedia humana (Sevilla, 1994: 3).

Para las parejas de valores que aquí se proponen preferimos, sin embargo, hablar no de carácter incompatible (o lógicamente contradictorio) de sus términos, sino de carácter antagónico, lo que supone poner en juego no un concepto propio de la lógica veritativa, sino más bien otro concepto que cabría caracterizar en términos de 'dinámica social'. Por ejemplo, entre armonía y competitividad no existe, en principio, ninguna contradicción lógica ni conceptual (cabría teóricamente pensar una competitividad

armónica), sino más bien antagonismo práctico a la hora de resolver determinadas situaciones sociales. Los términos antagónicos, si se nos permite hacer uso de una metáfora biofísica, son ambos imprescindibles y cooperantes en la resolución de tareas, en nuestro caso en la resolución de la praxis social, aun cuando la actividad cooperativa implique la tensión o realce de uno de los términos y el repliegue o subordinación del otro. Dicho en otros términos, el antagonismo del que hablamos tiene que ver con la introducción de un principio jerarquizador que la propia praxis social impone sobre la estructura de valores que la rige. Este principio jerarquizador no debe, por supuesto, entenderse en términos absolutos, sino relativos al tipo de situación social al que nos enfrentamos. El valor que en determinada situación mantiene una posición supraordinada respecto a otro antagónico, puede resultar subordinado respecto a este último en otra situación. Debe observarse también el hecho de que ningún valor "vale por sí mismo" en términos absolutos, sino por relación a otros. El peso que yo quiero asignar, por ejemplo, a la norma rectora de la competitividad, depende en gran medida del grado en el que estoy dispuesto a replegar la norma rectora de la armonía. En este sentido "sacrificar" los efectos propios de un valor en aras a la consecución de los efectos propios de otro antagónico, no supone necesariamente anularlo sino que puede entenderse, más bien, como operación por la que su potencial de sentido ese transfiere a este otro. Es –dicho en términos simples– ofrecer al otro el pedestal sobre el que, en determinada situación, consideramos que debe destacar.

Parece claro que la parte más enjundiosa de la praxis social se refiere a todos aquellos aspectos de la vida social en los que el tipo de resolución de una relación antagónica entre dos valores se nos muestra como equívoca, es decir, admite la opción por la prevalencia de uno o de otro. Sin duda es en estos ámbitos donde se manifestaría en mayor grado la creatividad cultural y, con ello, también la diversificación cultural. Lo que planteamos, pues, es que las culturas no difieren sustancialmente en lo que se refiere al tipo de valores que debemos poner en juego para hacer posible la construcción de lo social humano, sino más bien en lo que se refiere al diferente alcance normativo que se asigna a dichos valores, a las relaciones de prevalencia entre los mismos y a las posibles relaciones jerárquicas que entre los mismos se mantienen. Lo que podríamos denominar léxico básico representado, al menos parcialmente, por los valores anteriormente mencionados, define las funciones básicas imprescindibles cuya operatividad en ningún caso puede reducirse a cero para que la vida social humana sea posible. La diversificación viene dada por la diferente combinatoria o manera de organizar dicho léxico.

## **2. Concepto de transculturalidad**

Cabe pensar que siendo sustancialmente idénticos los valores que se ponen en juego contamos ya con un principio de entendimiento intercultural, en la medida en que, aunque con diferentes lenguajes, nos referimos a las mismas cosas. Vistas desde diferentes perspectivas serían al menos las mismas funciones las que se someten a debate. Que hablemos de las mismas cosas es ya un principio de entendimiento, es algo ciertamente necesario, pero, con todo, no suficiente. Las diferentes perspectivas que, como hemos dicho, determinan diferencias de alcance, prevalencia y jerarquización entre valores, configuran ethos culturales diferentes entre los que cabe plantear dificultades varias de intercomprensión. ¿Dónde podemos encontrar el fundamento que haga a esta última posible?

En primer lugar conviene entender que acto de comprensión o comunicación es fundamentalmente una operación hermenéutica por la que somos capaces de asignar un sentido a la acción social del otro (Cf. Gadamer, 1960, desde el punto de vista filosófico; Geertz, 1995 (1973), desde la antropología cultural; y Sperber and Wilson, 1995 (1986), desde la lingüística). Esto último equivale a admitir que aunque determinada perspectiva sobre los hechos no es la mía, resulta al menos una perspectiva posible, que asigna un tipo de coherencia a un ethos cultural ajeno. Esta es la base fundamental para hacerlo interpretable. Pero se entenderá tal vez que nos referimos tan solo aquí a un tipo de operación meramente intelectual, una operación que puede bastarle al antropólogo cultural, pero que no es suficiente desde el punto de vista de las relaciones interpersonales.

Desde este último punto de vista, la interpretación-comprensión de un ethos cultural ajeno es algo más que un acto intelectual, es siempre –en mayor o menor medida– un acto de naturaleza empática. La perspectiva posible se nos ofrece no sólo como perspectiva lógicamente posible, sino sobre todo como un modo de vivencia de lo social posible, que valoro en términos volitivos como perspectiva rechazable o como carencia deseable. Esta circunstancia –en particular cuando el modo de vivencia ajeno se interpreta como rechazable– es lo que nos hace racionalmente incapaces de solventar las diferencias de ethos cultural, que se manifiestan de forma particular en los fenómenos conocidos como de error pragmático.

Uno puede, por ejemplo, interpretar racionalmente como una diferencia de código proxémico (alcance relativo de los principios de no interferencia- solidaridad) el hecho de que nuestro interlocutor se mantenga a una distancia física superior a la esperable, o inferior a la esperable en el código propio, pero esta racionalización no elimina del todo el efecto de incomodidad que se puede sentir en esa circunstancia. Puedo entender racionalmente que una diferencia de código en los indicadores de deixis social (alcance relativo de los principios de ceremonialidad / autenticidad) lleve a que mi interlocutor me trate de 'usted' cuando debería hacerlo de 'tú', o viceversa, pero, nuevamente, el halo negativo de vivencias asociadas a este tipo de situación no se elimina del todo, aunque el esfuerzo racionalizador pueda contribuir a ello.

Este carácter refractario respecto al proceso de racionalización no deja de ser lo esperable, dado que lo que un ethos cultural supone es nuestra manera particular de vivir y no tanto de pensar el hecho social. Lo que en último término puede garantizar el acto de comprensión intercultural en tanto que comprensión empática, deberemos buscarlo en el propio ámbito vivencial de los hechos sociales. El acto de comprensión empática es posible porque este "ámbito vivencial de los hechos sociales" (una particular concreción del *Lebenswelt* fenomenológico en el sentido de Schütz & Luckmann (1979, 1984)) es algo que precede, en cierto sentido, o trasciende, en otro, la perspectiva propia de un ethos cultural históricamente conformado. El referido ámbito es lo que convenimos en denominar espacio transcultural, y la perspectiva que lo toma en cuenta perspectiva transcultural.

### **3. Funciones de lo transcultural**

El espacio transcultural admite una variada gama de manifestaciones, pero para articularlo de alguna manera cabría plantear una serie de dimensiones o funciones genéricas del mismo que, en principio, podrían ser las siguientes:

### **3.1. Dimensión o función paidética**

Puede considerarse la función pre-liminar de lo transcultural. Si admitimos que un ethos cultural requiere de un aprendizaje cultural, debemos contar necesariamente con la existencia de determinados "sujetos sociales" que se encuentran en proceso de adquisición del mismo, lo que se conoce como proceso de enculturación. No vamos a entrar aquí en los detalles de este último, pero parece claro que dicho proceso contiene sólo ocasionalmente criterios explícitos. El niño alemán que se ha dirigido a su tutor o tutora con el tratamiento familiar de 'tú' en el Kindergarten, puede recibir instrucciones precisas a la hora de ingresar a los seis años en la Grundschule para que, a partir de este momento, se dirija a su maestro o maestra con el tratamiento respetuoso de 'usted'. Como ésta, podríamos encontrar otro tipo de instrucciones explícitas dirigidas al niño en cualquier ámbito cultural. Pero entendemos que el grueso de elementos definitorios de un ethos cultural es aprendido por procedimientos no explícitos o directos, sino implícitos o indirectos. Esto último supone que el aprendiz no es un mero sujeto pasivo del proceso de enculturación, sino que como en cualquier otro tipo de aprendizaje debemos contar con una labor al menos parcialmente activa o constructiva por parte del sujeto. En nuestro caso esta labor activa o constructiva podríamos considerarla ya de naturaleza hermenéutica. El texto –si se nos permite esta expresión– sobre el que dicha labor se realizará contribuyendo a la diversificación cultural, lo podemos considerar una percepción y organización básica de las relaciones sociales que podría en buena medida estar biológicamente programada. Dicho en otras palabras, el niño es, por supuesto, antes sujeto social que cultural. Pero esta relación de precedencia es algo más que un orden cronológico, es también un orden de naturaleza constitutiva en el sentido de que el proceso constructivo de lo cultural cuenta necesariamente como espacio de partida con lo social. Si este último espacio no se encuentra previamente estructurado todo aprendizaje cultural, como parece obvio, carecerá de sentido.

Lo interesante de esta situación es que el adulto en su relación social con el niño en proceso de enculturación, se muestra capaz o tiene la competencia de poner en suspenso normas definitorias de su ethos cultural, e incluso de jerarquizarlas en aras a su oportuna dosificación. Esta capacidad transcultural, cuyo ejercicio parece claramente justificado y puede tal vez tener su origen en la labor paidética, no se agota –entendemos– en ella. En otros términos, aunque la labor paidética hace imprescindible el desarrollo de la misma, una vez desarrollada, esta capacidad admite otro tipo de funciones

### **3. 2. Dimensión o función creativa**

Refiriéndose a la conocida definición clásica de cultura que debemos a Tylor, comenta con gran acierto San Martín (1999: 43ss) que se contiene en ella un presupuesto, escasamente sometido a discusión en la antropología cultural. Nos referimos a que los hechos culturales se nos presentan en esta definición como un tipo de realidad "ya dada" que el individuo adquiere en el proceso de enculturación. En palabras del mencionado autor:

El concepto gnoseológico pragmático de cultura que se ha impuesto como el definitivo toma la cultura como algo ya dado, hecho, definitivo, y por tanto sólo cabe ya describirlo y explicitarlo. La cultura está dada como aquello que hay que transmitir o que hay que adquirir, pero nunca se cuestionan los rasgos ontológicos que muestran eso que se trata de adquirir o transmitir. En ese olvido se incluye también otro olvido importante que no dejará de tener consecuencias: si la

cultura es algo ya dado que hay que adquirir o transmitir, no importa tampoco cómo se adquiere o cómo se transmite; por ejemplo, como decía G. Bueno, en el caso de los hábitos, por "repetición de actos", sin que le interese ninguna otra faceta. (San Martín, 1999: 49)

No deja de resultar una obviedad asumir el carácter creativo de lo cultural, el hecho de que la cultura no es simplemente algo dado, sino algo siempre en mayor o menor medida "reconstruido", "reelaborado" individual o generacionalmente y "adaptado" o "modificado" en función de las circunstancias propias de los variables contextos sociohistóricos. Es posiblemente esta misma obviedad del hecho al que nos referimos, lo que ha impedido profundizar teóricamente en los fundamentos de la creatividad cultural y que se cuente –en definitiva– con ella como presupuesto que no requiere discusión. No podemos negar el hecho de que "cultura" es aquello que se transmite por medio del aprendizaje social, pero la manera en que se transmite es "sustancialmente" diferente a la transmisión de una herencia biológica y es justamente este aspecto al que acabamos de hacer referencia, el de la "transmisión reconstructiva" y, al menos en parte, "creativa", lo más específico del hecho cultural, más aún que la transmisión del mismo por vía social.

La creatividad cultural se manifiesta sin duda en el mundo material, lo que podríamos llamar también cultura instrumental, pero este tipo de dimensión no hace sino limitarse a manifestar los productos finales de los procesos creativos cuya verdadera naturaleza es siempre cognitiva. El cambio cultural en cuanto proceso reconstructivo constituye, en efecto, antes que nada, el "reanálisis" cognitivo de una cultura material o instrumental dada. Dicho en otros términos, las mismas instituciones culturales pueden –y suelen– persistir, pero su "valor" puede –y suele– ser reinterpretado, lo que origina cambios en nuestra manera de operar con ellas y, solo más tarde, cambios inevitables en la naturaleza material de las mismas. Pero en relación con el tema que planteamos no cabe limitarse aquí a la descripción del cambio cultural. La pregunta que finalmente debemos tratar de responder tendría que ver con las razones y los límites subyacentes al mismo.

Nuevamente aquí las razones profundas y los límites del cambio cultural –y de la creatividad cultural que subyace al mismo– debemos buscarlas en el espacio que denominamos "transcultural", en el que se definen ciertos aspectos básicos de lo social humano, con los que toda opción cultural debe contar. Así, por ejemplo, cabe decir que resulta inviable cualquier sociedad humana en la que los principios de no interferencia y solidaridad, tal como han sido anteriormente referidos, se redujeran a cero en su manifestación. La manifestación cero de estos principios constituiría una situación límite no alcanzable por ninguna opción cultural histórica. Es más, cabe pensar que toda situación próxima a la manifestación cero en alguno de estos principios, hace prever como una suerte de movimiento pendular una orientación del cambio cultural hacia el incremento en la prevalencia del valor antagónico. El concepto de pendularidad en el cambio cultural deriva justamente de la existencia de límites definidos en el espacio transcultural. En general, las manifestaciones cero para el resto de valores antagónicos, anteriormente referidos junto al de no interferencia y el de solidaridad, podrían también interpretarse en parecido sentido como límites transculturales del cambio cultural.

Lo que animaría el movimiento pendular mencionado podría encontrarse en razones de naturaleza psicosocial. La necesidad de operar por contraste en los procesos de identificación generacional o grupal, es ya causa suficiente para dotar siempre en mayor o menor medida de cierto grado de inestabilidad a cualquier opción cultural. Una sociedad dista de ser un todo homogéneo, y se articula siempre con un cierto grado de conflictividad o disfuncionalidad entre las partes integrantes. Ello hace que toda opción cultural suela definir reglas nunca en la misma medida ventajosas para todos, o, dicho



en otros términos, hace que al menos para determinados sujetos esas reglas puedan ser percibidas como insatisfactorias y por ello revisables.

Pero la razón que, en último término, motivaría la inestabilidad de toda opción cultural histórica, puede considerarse de la misma naturaleza que la razón por la cual todo lenguaje histórico está sometido al cambio. Nos referimos al hecho de que ni el lenguaje ni la cultura, históricamente conformados, agotan el ámbito experiencial que contribuyen a conformar e incluso constituir. En el caso del lenguaje este ámbito experiencial puede ser entendido como mundo de vida humano (o *Lebenswelt* fenomenológico), en el caso de la cultura se trataría de una parcela concreta del mismo, el que denominamos mundo de vida social. Esta circunstancia hace que podamos sentir a todo lenguaje y toda cultura como potencialmente insatisfactorios respecto a la funcionalidad que tienen asignada. Y es este carácter radicalmente insatisfactorio lo que constituye el sustrato de los procesos creativos, tanto lingüísticos como culturales.

### **3.3. Dimensión o función supletoria de lo cultural**

Las formas y circunstancias en que lo transcultural presentaría una función supletoria de lo cultural pueden ser de muy variada naturaleza. Se trataría en algunos casos de contextos que pueden caracterizarse como situaciones sociales límite, o que son vividas como tales. Pero existirían también ámbitos mucho más comunes en los que se manifiesta. La capacidad rectora de las normas definitorias de un ethos cultural no parece, en cualquier caso, uniforme en todos los ámbitos de la vida social, observándose por contra en muchos de ellos la posibilidad de suspenderlas, neutralizarlas y, en definitiva suplirlas "transculturalmente". La oposición o escala que lleva de la esfera pública a la esfera privada de las relaciones sociales representaría "grosso modo" la oposición o escala que nos lleva de aquellos contextos sociales en los que la capacidad rectora de normas culturales se manifiesta como máxima a aquellos otros en que resulta mínima, existiendo una variedad de situaciones intermedias. La medida en que el sujeto social domina esta relación escalar a la que nos referimos, es la medida en que resulta capaz de asignar "intencionalmente" un valor a las normas culturales, y por este motivo resulta también capacitado para suspenderlas en determinados contextos.

No resulta fácil definir la esfera de las relaciones sociales que podemos caracterizar como privadas, pero, sin pretender en absoluto negar que se encuentran también determinadas por lo cultural, una buena manera de aproximarnos a las mismas es entender que prevalece en ellas una manifestación primigenia de lo social, esto es, que contienen percepciones y valoraciones de lo social hasta cierto punto libres de la sobredeterminación que una cultura impone sobre las mismas. Esto es, en el marco de las relaciones privadas, particularmente en algunas de ellas, nos situamos o aproximamos a un ámbito transcultural de la relación social. Las relaciones privadas en las que esta última circunstancia se hace más evidente, son aquellas que podrían caracterizarse como "relaciones sociales límite", esto es, aquellas en las que se manifiesta el "umbral" entre lo social y lo individual no-social, "umbral" que podría reinterpretarse en determinadas circunstancias como separador entre lo humano y lo infrahumano, o entre lo cultural y lo biológico, o entre lo humano y lo suprahumano.

Ejemplos de este tipo de relaciones podrían ser, como ya se adelantaba, de muy variada naturaleza. Un tipo genérico de relación social límite, en el sentido en que acabamos de apuntar, es la que se establece entre niños y adultos o relación intergeneracional (de forma extrema, la que se establece entre la madre y el hijo que amamanta), y que, como hemos dicho, define el marco de la función paidética de lo

transcultural. Otro tipo sería el de la relación erótico-amorosa, que define, en cualquier caso, un ámbito básico de lo social, biológicamente determinado, con independencia de los condicionamientos culturales que sobre la misma puedan imponerse. El concepto de relación social límite se ejemplifica de la forma tal vez más paradigmática en todos aquellos contextos en los que la supervivencia biológica se pone en juego: camaradas en el frente de batalla, encuentros entre naufragos, alpinistas a más de cinco mil metros de altura –es un decir–, en definitiva, supervivientes en condiciones extremas de riesgo, y discursos de individuos "in articulo mortis". De forma, igualmente paradigmática, aunque sin que la supervivencia biológica sea en este caso un factor en juego, pueden considerarse relación social límite determinadas conductas sociales basadas en el instinto "gregario", esto es, conductas habitualmente consideradas "masivas", que sin duda pueden también estar culturalmente inducidas. Finalmente, aunque sin pretensión de exhaustividad, puede hablarse incluso de los discursos monológicos, aquellos en los que el individuo habla consigo mismo, presuponiéndose aquí una relación social básica entre "ego" y "alter ego" (no parece que para este tipo de relación social las normas culturales puedan ejercer un alto grado de sobredeterminación). El discurso religioso privado presupone –entendemos– una modalidad de este último tipo de relación social.

En todas las circunstancias anteriormente referidas, parece imponerse una lectura de lo social basada en la prevalencia del principio burkiano de continuidad sobre el de discontinuidad. En situaciones extremas llegaríamos a una neutralización de la oposición continuidad/discontinuidad, a favor de la primera. Por ejemplo, una oposición como la establecida entre tratamiento respetuoso (discontinuidad) y tratamiento familiar (continuidad) quedaría neutralizada a favor de este último en la mayoría, si no todas, las situaciones anteriormente referidas. Como consecuencia de ello, se observarían también relaciones de prevalencia o neutralización a favor de:

- el principio de armonía sobre el de competitividad
- el principio de solidaridad sobre el de no interferencia (de hecho el contacto físico o la invasión del espacio aural del otro pueden ser comunes)
- el principio de afectividad sobre el de mostración pudorosa
- el principio de autenticidad sobre el de ceremonialidad (lo que implicaría, por ejemplo, el cumplimiento extremo de las máximas conversacionales, con escasa cabida para su violación estratégica (ostensible o no).
- el principio de exculpación sobre el de relación fiduciaria

De igual forma que en la comprensión de la naturaleza de una oposición lingüística es útil observar la manera y el tipo de contextos en que se neutraliza, también aquí cabe decir que la manera y el contexto en que se neutralizan principios rectores de lo cultural, nos enseña algo acerca de los mismos. Parece claro que los principios basados en la retórica burkiana de la discontinuidad, serían los elementos marcados de las oposiciones en las que se integran. Son, por este motivo, los verdaderos elementos diferenciadores de lo cultural, de los ethos culturales históricamente conformados. Por contra, los principios basados en la retórica burkiana de la continuidad actuarían como matrices preculturales o transculturales.

### **3.4. Dimensión o función intercultural**

En la fundamentación teórica del concepto de espacio transcultural se apelaba ya a la función que desempeñaba como base para una comprensión intercultural empática. Es

ahora el momento de desarrollar algo más esta idea, aprovechando parte de lo dicho en los apartados precedentes. Un modelo ideal de comunicación intercultural incorpora o presupone las funciones paidética, creativa y supletoria de lo transcultural, pero sobreañade a estas últimas una función específica como espacio mediador entre culturas. Entre las condiciones de posibilidad para una comunicación intercultural entendida como actividad hermenéutica cuenta de manera especial nuestra capacidad de acceso al espacio transcultural, esto es, nuestra capacidad de acceder a una percepción básica y primigenia de la relación social. En el seno de una cultura esta capacidad se manifiesta, como mínimo, en el ejercicio de las tres funciones anteriormente referidas, pero también, dado que toda cultura es siempre en mayor o menor grado una realidad polisistémica, en el ejercicio de una función mediadora entre subculturas o modalidades culturales. La función mediadora intercultural no sería en este sentido sino la explotación amplificada de un saber que se ejercita ya intraculturalmente.

En este sentido, una situación que merece ser tenida en cuenta es la propia de algunas sociedades que se han constituido en un lapso de tiempo relativamente reducido a partir de componentes culturalmente heterogéneos. En algunos estudios sobre pragmática intercultural se ha destacado la singularidad del caso australiano, dado que ofrece modelos de acción comunicativa en medio anglófono sustancialmente diferentes a los propios del inglés británico. Algo parecido se ha destacado respecto a los modelos de acción comunicativa del judío israelí respecto a los propios del judío en la diáspora. Comentemos brevemente estos casos. Tanto en un caso como en el otro, aunque por razones muy diferentes, una sociedad organizada políticamente como estado se constituye en breve período de tiempo con la aportación de contingentes poblacionales de diverso origen cultural (aunque puedan compartirse, en el caso israelí, etnia y religión). En este tipo de contexto, la sociedad se ve obligada a dotarse, entre otras cosas, también de un modelo cultural o conjunto de normas rectoras de la actividad social (y la acción comunicativa) para las que debe buscarse una adhesión mayoritaria.

La solución que se ofrece en el caso australiano o el israelí pasa por potenciar los elementos definitorios de una retórica de la continuidad, lo que supone, de acuerdo con lo propuesto en la sección precedente, asignar prevalencia a los principios de solidaridad, autenticidad, afectividad, consenso y exculpación sobre los pares antagónicos de no interferencia, ceremonialidad, pudor, competitividad y relación fiduciaria. Esto es, se trata no ya de eliminar, pero sí de reducir en la medida de lo posible la acción de los principios que contribuyen a crear o preservar diferencias culturales, y estimular, por contra, aquellos que nos aproximan más a una percepción o vivencia básica, llamémosla precultural o transcultural, de lo social. Esto último parece imprescindible cuando se observa una actitud de integración cooperativa de grupos sociales de diferente origen cultural en un proyecto común. En este contexto genérico es en el que debemos explicar las observaciones de Wierzbicka (1991) sobre el "decir solidario" australiano o las de Blum-Kulka (1992) sobre el "decir directo" israelí (Cf. para este último concepto Katriel (1986), apud Blum-Kulka (1992)).

Con lo anterior no pretendemos afirmar que las sociedades que se constituyen con la participación de grupos humanos de diferente origen cultural, opten necesariamente por potenciar una retórica de la continuidad, esto es, por nivelar diferencias culturales aproximándose a una percepción o vivencia básica de lo social. Lo que se conoce como sincretismo cultural suele suponer, por contra, una convivencia de normas culturales diferentes, que perviven como tales, aunque habitualmente en clara relación de asimetría. En este caso la convivencia de normas culturales suele servir a los efectos retóricos de la discontinuidad y la discriminación social, y la asimetría existente en la valoración social de las mismas encubre normalmente el proceso que denominamos de

aculturación o "integración" en el sentido de abandono de un modelo cultural por otro. Esta última es posiblemente la situación histórica más común, aunque cabe también pensar en situaciones mixtas en las que un proceso inicial "aculturador", con una clara relación asimétrica entre normas culturales en convivencia, acabe derivando en un modelo cultural único, nivelador de diferencias (esta puede ser, pensamos, la situación propia de la cultura hispana, tal como es descrita por López García, 1991). Lo que pretendemos mostrar con el caso australiano y el israelí, que podrían distar en tanto que modelos de convivencia por otros motivos, es que a la hora de definir un modelo cultural compartido, cuando la situación de la que se parte puede caracterizarse como de heterogeneidad cultural, se ha optado por potenciar el tipo de valores que en menor grado contribuyen a la diferenciación cultural, lo que puede entenderse como aproximación a una solución transcultural de las diferencias de partida.

Consideramos, en general, que toda resolución cooperativa en situaciones sociales de partida culturalmente heterogéneas, exige una puesta en ejercicio de nuestra capacidad de acceso "transcultural" al espacio de las relaciones sociales. Ello equivale a nuestra capacidad de situarnos en ese tipo de sustrato que alimenta los procesos de creatividad cultural, esto es, que nos hace pensar la cultura no como un tipo de producto dado, que podrá ser o no adquirido, sino como actividad humana en continuo procesos de reformulación. En este sentido, el ejercicio de esta capacidad de acceso a lo transcultural debe entenderse también como condición de posibilidad para el aprendizaje intercultural. Nos referimos con este último término a la incorporación creativa en una cultura de soluciones ofrecidas por otras con las que se mantiene algún tipo de contacto, lo que en cierto sentido podría valorarse como manifestación, a gran escala, de la función "paidética" de lo transcultural.

#### **4. A modo de conclusión**

Todo lo que acabamos de decir se conjuga posiblemente muy mal no sólo ya con los modelos teóricos clásicos que entienden la cultura en términos de producto, sino en particular también con los presupuestos manejados en la aproximaciones postmodernas al concepto de cultura. Estas últimas, lejos de vislumbrar todo tipo de percepciones o vivencias transculturales de lo social, insisten justamente en el hecho de la determinación omnímoda de lo cultural sobre nuestra percepción y vivencia de los hechos sociales, hasta el punto de asumir sin fisuras la idea de lo cultural como naturaleza humana. En este sentido afirma Jameson:

La posmodernidad es lo que queda cuando el proceso de modernización ha concluido y la naturaleza se ha ido para siempre. Es un mundo más plenamente humano que el antiguo, pero en él la cultura se ha convertido en una auténtica "segunda naturaleza". (Jameson, 2001 (1991): 10)

[...] la disolución de una esfera autónoma de la cultura debe más bien imaginarse en términos de una explosión: una prodigiosa expansión de la cultura por el ámbito social, hasta el punto de que se puede decir que todo lo que contiene nuestra vida social -desde el valor económico y el poder estatal hasta las prácticas y la propia estructura mental- se ha vuelto "cultural", en un sentido original y que todavía no se ha teorizado. (Jameson, 2001 (1991): 66).

Ciertamente, en descargo, de esta visión teórica de lo humano, está el hecho de que la conocida como sociedad de la información parece ofrecer una base empírica coherente con la misma. En esta sociedad lo transcultural, es decir, ese ámbito de percepciones o vivencias básicas de lo social, se nos muestra en apariencia como inaccesible, o se coloniza culturalmente. Un producto como el de Gran Hermano, y en

general los productos propios de la llamada neotelevisión (Cf. Casetti & Odin, 1990) parecen operar en este sentido. Encuentros sociales que se proponen como situaciones límite son "culturizadas" por la propia actividad mediática. Entendemos, con todo, utilizando los propios términos posmodernos que lo que se nos propone como situación social límite, o como relación social privada, es tan sólo un simulacro o, como mucho, un intento frustrado de acceder culturalmente al espacio transcultural. Este último muestra, y entendemos que seguirá mostrando siempre, resistencias a las operaciones de modelado cultural, por más intensas y masivas que puedan parecer. En estas resistencias está justamente en juego la naturaleza humana, donde lo social entendemos que es parte constitutiva, pero no lo cultural si por esto último entendemos producto históricamente conformado, y no pura y simple actividad. Lo que en último término nos parece desencaminado es la pretensión relativamente común –y, por otra parte, comprensible– de pensar la naturaleza humana a partir de lo que un ámbito cultural históricamente conformado, e incluso fechable, nos sugiere sobre el hombre.

## Referencias

- BURKE, K. (1966): *Language as Symbolic Action*, Berkeley, University of California Press.
- BLUM-KULKA, S. (1992): "The metapragmatics of politeness in Israeli society" en Watts, R., S. Ide y K. Ehlich (eds.): 255-280.
- CASETTI, F. y R. ODIN, R. (1990): "De la paléo- à la néo-television. Approche sémiopragmatique", *Communications*, 51: 9-26.
- COULMAS, F. (1981): "'Poison to Your Soul' Thanks and Apologies Contrastively Viewed" en F. Coulmas (ed.): 69-91.
- COULMAS, F. (ed.) (1981): *Conversational routine*, The Hague, Mouton.
- GADAMER, H.G. (1960): *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr.
- GEERTZ, C. (1995 (1973)): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- HERNÁNDEZ SACRISTÁN, C. (1999): *Culturas y acción comunicativa. Introducción a la pragmática intercultural*, Barcelona, Octaedro.
- IDE, S., B. HILL, Y.M. CARNES, T. OGINO y A. KAWASAKI (1992): "The concept of politeness: An empirical study of American English and Japanese" en Watts, R., S. Ide, y K. Ehlich (eds.): 281-297.
- JAMESON, F. (2001 (1991)): *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta.
- KATRIEL, T. (1986): *Talking Straight: Dugri speech in Israeli Sabra culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LÓPEZ GARCÍA, A. (1991): *El sueño hispano ante la encrucijada del racismo contemporáneo*, Mérida, Editora Regional de Extremadura.
- SAN MARTÍN SALA, J. (1999): *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis.
- SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, Th. (1979): *Strukturen der Lebenswelt*. Band 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, Th. (1984): *Strukturen der Lebenswelt*. Band 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SEVILLA, S. (1994): *La experiencia en los márgenes de la razón*, Valencia, Eutopías 70:
- SPERBER, D y D. WILSON (1995 (1986)): *Relevance. Communication and Cognition*, Oxford, Basil Blackwell.
- WATTS, R.J., S. IDE y K. EHLICH (eds.) (1992): *Politeness in Language. Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin /New York, Mouton de Gruyter.

WIERZBICKA, A. (1991): *Cross-Cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction*, Mouton de Gruyter, Berlin/New York.