

La “identidad cultural”: inclusiones y exclusiones¹

*Cultural identity:
Inclusions and exclusions*

Recibido 6/2019 Aceptado 12/2019

JORGE GONZÁLEZ RODRÍGUEZ

Doctor en Filosofía

Profesor Titular

Departamento de Filosofía y Teoría Política

Facultad de Filosofía, Historia y Sociología

Universidad de la Habana, Cuba

Correo electrónico: jgon@ffh.uh.cu

¹ Este trabajo es una parte de una investigación más amplia y profunda insertada en el proyecto de investigación de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología.

Resumen:

El significado del concepto de “identidad cultural” ha adquirido una gran divulgación en el área del conocimiento de las relaciones humanas. A pesar de ello, no siempre ha generado cálidas bienvenidas pues es aceptado tímidamente por algunos y desechado por otros. En ello ha incidido, a mi juicio, el hecho de que sus diferentes interpretaciones han estado ajustadas, generalmente, a criterios no científicos que adolecen en muchos casos de imprecisiones y hasta de superficialidad. Justamente, sus abordajes teóricos, metódicos, gnoseológicos y lógicos apropiados escasean o han sido acomodados al pensamiento lineal y reduccionista, causante de dicotomías incoherentes y una creciente, y no menos hermética fronterización del conocimiento respecto al concepto que es objeto de nuestra exposición. Por ello, la intención de este artículo es contribuir al esclarecimiento de un concepto que, lejos de ser especulativo, está involucrado –posiblemente más que cualquier otro– con los paradójicos comportamientos en la realidad cotidiana de individuos y grupos sociales diversos. Tanto es así, que no es posible comprender el comportamiento de estos últimos, –incluidos desde la formación de las naciones hasta cruentas guerras étnicas, religiosas y territoriales contemporáneas–, sin esclarecer antes su contenido teórico. La teoría, con aciertos y desaciertos, suele ser el lazarillo de la práctica, sin menospreciar el hecho de que esta última es la que enseña al ciego a andar en su infinita oscuridad.

Palabras clave:

identidad cultural, comportamiento, sentido de pertenencia, libertad.

Abstract:

The meaning of the concept of "cultural identity" has acquired a great diffusion in the area of knowledge of human relations. Despite this, it has not always generated warm welcomes as it is timidly accepted by some and rejected by others. This has been influenced, in my opinion, by the fact that their different interpretations have been adjusted, generally, to non-scientific criteria that in many cases suffer from inaccuracies and even superficiality. Precisely, its appropriate theoretical, methodical, gnoseological and logical approaches are scarce or have been accommodated to linear and reductionist thinking, causing incoherent dichotomies and a growing, and no less hermetic border of knowledge regarding the concept that is the object of our exposition. Therefore, the intention of this article is to contribute to the clarification of a concept that, far from being speculative, is involved –possibly more than any other– with the paradoxical behaviors in the daily reality of diverse individuals and social groups. So much so, that it is not possible to understand the behavior of the latter, –including from the formation of nations to bloody contemporary ethnic, religious and territorial wars–, without first clarifying its theoretical content. Theory, with successes and failures, is usually the guide for practice, without underestimating the fact that the latter is what teaches the blind to walk in their infinite darkness.

Key words:

cultural identity, behavior, sense of belonging, freedom.

Introducción

Aproximaciones epistemológicas

El propósito fundamental de estas breves meditaciones acerca del concepto de identidad cultural reside en la búsqueda de su elucidación teórica. Para ello, es necesario reflexionar acerca de algunos de los aspectos lógicos, metodológicos y gnoseológicos que puedan allanar el camino de su comprensión teórica y práctica. Así, como parte inseparable de toda teorización, realizaré brevemente la crítica de algunos autores y “corrientes” en su visión de este fenómeno. Este ejercicio deviene en la defensa del criterio de que, en el contexto de las ciencias sociales que lo han investigado, el concepto no ha sido abordado desde una perspectiva compleja, sistémica y dialéctica lo cual implica la necesidad de un vuelco definitivo en su teorización.

El procedimiento a seguir será la revisión del significado de ambos términos por separado y, una vez terminado este ejercicio, analizaré el significado del concepto en su conjunto. En esta dirección, algunas interrogantes nos pueden allanar el camino de su comprensión. ¿Identidad cultural y cultura significan lo mismo? ¿Por qué dos términos para explicar un supuesto mismo fenómeno? ¿Qué significados y dimensiones tienen analizados por separado? ¿Identidad cultural como concepto sintético significa lo mismo que como concepto analítico?

Desarrollo

La identidad: la filosofía de su lógica o viceversa.

El concepto de identidad ha recorrido un largo y complicado camino a lo largo de la historia del pensamiento social. En términos filosóficos fue abordado por diversos pensadores de distintas áreas del conocimiento científico y, aún hoy, permanece dentro de ese discurso. La Psicología, La Sociología y la Antropología también han incursionado en sus posibles significados. No obstante ser objeto de reflexión de todas estas ciencias, por problemas de espacio y, principalmente, por no ser objetivo de este trabajo lo abordaré brevemente en las áreas filosóficas y psicológicas sin pretensiones de hacer la historia del concepto.

Grandes pensadores como Aristóteles (384-322 a.c) y Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1830 d.c.) examinaron el concepto de identidad para buscar su significado lógico. En su *Metafísica*, el pensador griego define el concepto y –al margen de las controvertidas lecturas que puedan darse a estas ideas– lo medular en el pensamiento del estagirita, a mi juicio, es que expone un problema eminentemente lógico: ¿El concepto de identidad es universal, casual, esencial o unitario?

Dentro de este trazado, Aristóteles reconoce una especie de escala en la abstracción que va de lo particular a lo general en los significados del concepto de identidad. Uno casual o accidental referido a aquellos cualidades de los seres particulares y cuyo predicado puede desaparecer sin afectar la esencialidad del sujeto o el objeto que las porta. Otro significado tiene un carácter esencialista y universalista cuya sustancialidad es lo único por sí mismo lo cual, según el pensador griego, se identifica con la “unidad”. Al parecer “único”, “unidad”, “especie” y “esencia” son lo mismo para señalar lo absoluto universal del ser. Entonces, hay una respuesta dicotómica. La identidad del ser universal es absoluta y necesaria. Mientras que para los seres particulares es relativa y casual. Sin embargo, la posibilidad de transformación y compenetración de lo unos en lo otros o de sí mismos no aparece como condición del “ser” ni de los “seres particulares”. Al parecer, para el sabio griego lo idéntico, en la escala

de los conceptos universales, aparece como inmutable. Reclamaciones dialécticas omitidas pues el emplazamiento del problema es suficiente mérito.

Hegel ofrece un tratamiento diferente del problema en la *Enciclopedia de las Ciencias*. Si en el sabio griego el abordaje del problema es dicotómico en el sentido más estricto de este término, el alemán lo analiza desde otra perspectiva:

“La esencia no es sino pura identidad y apariencia en sí misma, en cuanto es la negatividad relativa a sí misma, y, por consiguiente, el rechazarse a sí de sí misma; contiene pues la determinación de la diferencia” (Hegel, 1968, pp. 134-136)

Con menos palabras y más aciertos, Hegel hizo aquí explícita su ruptura casi grosera con la lógica aristotélica llamándola “un hablar estúpido”. Para Hegel lo idéntico es contradictorio en sí mismo y no hay dicotomías absolutas y excluyentes. Aquel se sostiene en el límite de “el ser otro”, en su negación constante. Es posible admitir, entonces que $A = A$ sólo como forma de expresión formal externa, en términos hegelinos como “apariciencia” del fenómeno expresado en el lenguaje. Por ello la esencia es igual, simultáneamente, a identidad y apariencia lo cual supondría su negatividad mutua. Por fin, nada es igual a sí mismo. Lo relevante de estas ideas es el hecho de admitir que todo concepto –científico– es contradictorio. Una lógica consecuente no puede aceptar que la verdad sea la expresión de que “...un planeta es un planeta, el magnetismo es el magnetismo; el espíritu es un espíritu...” (Hegel, 1968, p. 136). La lógica tiene que ser expresión de las transformaciones. Lo idéntico, por tanto, se niega en su devenir por lo diferente. De ello se infiere que la estructura sustantiva de todo fenómeno en desarrollo tiene que enfocarse desde un ángulo relacional, es decir en interacción contradictoria con otro u otros fenómenos lo cual implica su carácter complejo, sistémico y dialéctico. Ello quiere decir que si quisiera definir la identidad, entendida como lo que permanece sin cambios y, por lo tanto, lo que permanece idéntico a sí mismo de forma permanente, sería muy rígido y completamente absurdo. De hecho, es necesaria una reflexión sobre la dinámica de todo sistema en desarrollo que, como tal, no puede permanecer espacio-temporalmente, como idéntico absoluto a sí mismo. Ello obliga a tomar en consideración los cambios o desidentificaciones que pueden ocurrir y, de hecho, ocurren. Si es así, entonces, toda identidad tiene diferencias internas y se constituye por sí misma en receptáculo de las externas. Afirmar, entonces, que los fenómenos en desarrollo en la medida en que son, simultáneamente están dejando de ser significa negar y afirmar algo simultáneamente sobre un mismo fenómeno. Esta afirmación es absolutamente insólita bajo el principio de la no contradicción, cuya premisa dicotómica –indiscutiblemente válida en algunos casos– afirma que algo es o algo no es, lo cual fue objeto de la crítica hegeliana al enorme pensador griego ya aludido.

Con todo, una preliminar conclusión sería, entonces, que no existen contradicciones lógicas entre la apreciación lógico formal y la lógico dialéctica de los fenómenos en desarrollo. Ello deviene en principios metodológicos que pueden contribuir a una mayor precisión del concepto objeto de análisis.

Es ineludible, entonces, tratar el problema dentro de la lógica que no soslaye el principio de que todo concepto –y por supuesto, los fenómenos que lo originan– están sometidos a las contingencias de sus propias historias y de las ajenas. Esta dinámica de la realidad social hace intraducible las relaciones de identidad cultural a las normas de la lógica formal –sin negar, por supuesto, su indiscutible validez– la cual pretende detener ese movimiento para poderlo conocer al reducirlo al análisis del lenguaje o a un simple silogismo. Ello pudiera conducir a la sumersión del concepto en el reduccionismo simplificador o el levantamiento de barreras lógicas donde no existen. De esta forma, contrarrestar este fenómeno involucra a la Teoría de la complejidad, la Teoría de los Sistemas y la Teoría de la Dialéctica. Todas han aportado un conjunto de valiosos conceptos sintéticos de los cuales me referiré solo a los más universales como son la inexistencia de simplicidad, la no linealidad, la interacción y la contradicción. Por supuesto, me refiero a los sistemas en desarrollo.

Dentro de esta configuración toda ciencia –al margen de los matices que se puedan argüir en la búsqueda de criterios de cientificidad–, debe responder al menos tres preguntas: ¿Por qué? ¿Para qué? y ¿Cómo hacerlo? La primera obedece a la búsqueda de causalidades en sus diferentes expresiones. La segunda se traduce en los propósitos que se quieran alcanzar. La tercera busca los instrumentos, las vías, los medios, es decir las metodologías y las metódicas para poner en funciones prácticas la investigación de los problemas, lo cual requiere una primera y necesaria tecnologización y tecnificación de la investigación científica. En resumen, la búsqueda de regularidades esenciales implica instrumentación investigativa, y ello solo es posible con aplicaciones específicas en cada ciencia y una técnica que descubra los vínculos entre cada una de ellas, lo cual demanda los procesos de multi, inter y transdisciplinariedad.

El primer paso en este sentido está configurado por la incorporación a la reflexión investigativa de conceptos filosófico-metodológicos provenientes de las teorías más arriba mencionados. El segundo paso consiste en la ruptura con la fronterización absoluta de estas teorías y sus derivaciones metodológicas y metódicas, lo cual implica eludir la linealidad, la simplicidad, la no interactividad y la no contradicción entre las partes de un sistema y las de este con otro u otros. Resumiré brevemente algunos de estos procesos.

El pensamiento dialéctico, tan antiguo como manipulado, aportó entre otros conceptos importantes el de contradicción, síntesis generada en las a veces no tan evidentes paradojas, las cuales dificultaban la comprensión de un apetecido camino expedito en el conocimiento humano. Sin embargo, aherrojada por las férreas tenazas del paradigma mecanicista no estuvo exenta de reduccionismos, profundizados en manos de quienes la esquematizaron al máximo posible con sentenciosas frases como esta: “... *Solo hay un método filosófico, a saber la dialéctica como sistema, pues es el medio universal de análisis total y multilateral de estudio de los objetos de la ciencia.*” (Orudzhev, 1978, p. 4) La crítica es prescindible.

Aunque en la definición citada existe un reconocimiento de hecho a la Teoría de los Sistemas y a la multilateralidad de los objetos de investigación de las ciencias, –lo cual fue un paso importante en la desmontaje de la mística dogmática– la pretensión ecuménica de “solo hay un método” desbrozó aún más el camino del dogmatismo y el mecanicismo filosófico que cercenó lo que de creativo tenía el concepto de desarrollo contradictorio. A tal punto que, atada a un progresismo también absoluto, por citar solo un ejemplo, suponía antropocéntricamente la superioridad del hombre respecto a la naturaleza. Es cierto que nos legó la visión de un progreso ininterrumpido y feliz pero, al mismo tiempo, lineal donde contradicciones fundamentales y no fundamentales, internas y externas se enfrentaban. La tarea del investigador consistía, entonces, en saber que las primeras determinaban a las segundas y que la conclusión posible –por no decir única– aparecía ya en las premisas filosóficas, metodológicas y metódicas.² A pesar de este pecado no original, la contradicción dialéctica es un concepto válido si se utiliza en los límites de las tangencias, vínculos e interconexiones de cada sistema en desarrollo. Paradojas incluidas, el hombre ha desencadenado en la búsqueda de su libertad respecto a la naturaleza y a la propia sociedad la construcción de técnicas y tecnologías que no sólo no lo liberaron de la naturaleza, sino que lo hicieron dependiente de sus propias criaturas. Por supuesto, de lo que no se trata aquí es de convertir la dialéctica en una llave que abra todas las puertas del misterio. Obviamente lo que hay que hacer es ubicarla como metodología y metódicas posibles y viables de análisis de los sistemas en desarrollo. Por supuesto, con las limitaciones que ello conlleva cuando la necesaria abstracción de lo particular nos conduzca a lo general. Por ello no es posible hablar de contradicción sin la categoría de interacción. No son excluyentes, son inclusivas y complementarios.

² Así como en mi libro titulado *Tecnología Política: la complejidad reducida* hago la distinción entre tecnología y técnica, aquí aclaro que también existe una distinción entre metodología, metódicas y método. La primera es el pensamiento sobre la validez, reformulación e innovación de los métodos utilizados por la ciencia. La segunda la refiero al conjunto de métodos que conforman la investigación científica y la tercera a un método específico.

Inexcusablemente corresponde a la Teoría General de los Sistemas, entre otras virtudes, haber cuestionado el paradigma reduccionista y lineal e incorporado la experiencia obtenida por las ciencias contemporáneas en diversos campos y lejos de rechazar el concepto de contradicción en el enfoque sistémico lo incorpora.

“Hay que mencionar otro punto de interés filosófico. Si hablamos de “sistema” aludimos a “totalidades” o “unidades”. Parece entonces paradójico que sea introducido con respecto a un todo el concepto de competencia entre sus partes. La verdad es que estas afirmaciones en apariencia contradictoria tocan ambos aspectos esenciales de los sistemas. Cada todo se basa en la competencia entre sus elementos y presupone la “lucha entre partes” (Roux). Es un principio general de organización en sistemas fisicoquímicos sencillos así como en organismos y unidades sociales, y es en última instancia expresión de la coincidentia oppositorum (subrayado LVB) que la realidad presenta.” (Von Bertalanffi, 2000, p. 68)

Sin llegar a los reduccionismos absolutos de los intérpretes de la dialéctica ya expuestos así como tampoco llegar a las profundidades filosóficas que requiere el tema, Bertalanffi acepta la idea de la contradicción en la Teoría de los Sistemas. Hay, entonces, un punto de relación entre una y otra teoría no obstante advertir la necesidad de un cambio de paradigma:

... La ciencia clásica se ocupaba ante todo de problemas de dos variables de cursos causales lineales de una causa y un efecto, o de unas pocas variables cuando mucho. La mecánica es el ejemplo clásico. Numerosos problemas, particularmente en biología, ciencias sociales y del comportamiento, son al fin y al cabo problemas multivariantes que requieren nuevos instrumentos conceptuales. Warren Weaver (1948), uno de los fundadores de la teoría de la información, ha señalado esto en palabras muy sólidas. La ciencia clásica, afirma, se ocupaba de vías causales lineales, o sea de problemas de dos variables o de complejidad no organizada (...) Sin embargo en la física y en biología modernas salen sin cesar al paso problemas tocantes a la complejidad organizada, (subrayado por L.V.B.) interacciones entre muchas –pero no infinitas– variables, que requieren nuevas herramientas conceptuales. (Von Bertalanffi, 2000, p. 96)

De hecho se establece un enlace entre las tres teorías mencionadas. Pues si anteriormente aceptó la contradicción, ahora acepta la complejidad como variable filosófica y metodológica. Seguidamente, para esclarecer el concepto medular de su teoría y en una muy sintética definición nos dice que “...Un sistema puede ser definido como un complejo de elementos interactuantes.” (Von Bertalanffi, 2000, p. 54)

Como es apreciable, el enunciado metódico medular de esta teoría consiste en la categoría de interacción la cual, conjuntamente con las otras variables metodológicas de la dialéctica y la complejidad, reconocida en la crítica a la linealidad causal de la llamada “ciencia clásica” van conformando el universo teórico y metodológico de la ciencia llamémosla “postclásica”

Una primera es la idea de que todo sistema consiste en subunidades fronterizas cuyas interacciones permiten procesos de transmisión, incorporación y eliminación de sustancia, información o cualquier otro elemento en interacción con su entorno, es decir todo sistema tiene un mecanismo de retroalimentación que significa el mantenimiento del equilibrio entre entradas y salidas en la búsqueda de un equilibrio.

Ello conlleva a la constatación del carácter cerrado o abierto de los sistemas en desarrollo con el predominio, a mi juicio, del segundo. Este último se caracteriza por su equis finalidad consistente en la posibilidad de alcanzar el mismo estado final partiendo de diferentes condiciones iniciales y por diferentes caminos. Todo sistema abierto tiene un componente histórico que representa una serie de estados sucesivos y funcionales descritos mediante los modelos correspondientes lo cual implica, necesariamente, el concepto de cambio y potencial desarrollo. La teoría sugiere la jerarquización de sus componentes en tanto uno de nivel más alto subordina ante sí las propiedades y las funciones de los otros

y establece una relación de subordinación. Así, el funcionamiento de los sistemas lleva a un resultado susceptible de pronóstico lo cual supone una lógica de su estructura y funcionamiento. En este caso hay sistemas en los cuales se puede hacer un pronóstico exacto y en otros puede haber aproximaciones, dado el carácter estadístico de sus leyes, y en un tercer grupo no se puede hacer ninguno. En las ciencias donde el valor nomológico es alto, el pronóstico se acerca a la verdad. En las ciencias donde este valor es bajo o medio, el pronóstico es sólo probable por lo que su espectro de cumplimiento es muy amplio y relativo.

Es importante subrayar que, no obstante ser bienvenido el avance de la Teoría General de los Sistemas en el conocimiento científico, la sistematización de la realidad sólo responde a modelos abstractos que no siempre la reflejan adecuadamente. Aún reconociendo la indudable importancia y aportes de estos múltiples enfoques sistémicos, ninguno ha podido emplearse a fondo en la solución de la complicada incongruencia entre modelo y realidad. Los modelos, en cualquiera de sus variantes no son una “panacea universal” y, en algunos casos, puede ser dudosa su aplicación a casos concretos a partir de una simplificación exagerada de la realidad.

Por su parte, el una vez llamado Paradigma de la Complejidad, en muchas ocasiones Pensamiento Complejo, en otras Ciencias de la Complejidad y aceptada comúnmente con el nombre de Teoría de la Complejidad ha aportado también algunos elementos teóricos y metódicos importantes que allanan el sinuoso camino del conocimiento científico. Según esta teoría todo fenómeno está sometido a una cantidad incalculable de interacciones e interferencias que conllevan a incertidumbres aleatorias insertadas en los sistemas organizados y en desarrollo.

En este sentido uno de sus más promisorios exponentes Edgar Morin la define de la siguiente forma:

“¿Qué es la complejidad? A primera vista la complejidad es un tejido (complexus: lo que está tejido en conjunto) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presentan la paradoja de lo uno y lo múltiple. Al mirar con más atención, la complejidad es, efectivamente el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azahares que constituyen nuestro mundo fenoménico. Así que la complejidad se presenta con los rasgos inquietantes de lo enredado, de lo inextricables, del desorden, la ambigüedad, la incertidumbre...” (Morin, 1994, p. 32)

Se puede inferir que si tomáramos un conjunto de conceptos prefigurados como parejas filosóficas a todo lo largo de la historia del pensamiento clásico, obtendríamos nada más que sus diferencias lo cual equivaldría a decir una dicotomía excluyente entre, por ejemplo, sujeto y objeto, racionalismo e irracionalismo, necesidad y casualidad, orden y desorden, unidad y diversidad, continuidad y discontinuidad, libertad y necesidad, etc. Por el contrario, esta teoría apunta hacia una relación interactiva no sólo bilateral, sino “multi”, “inter”, “intra” y “trans” lateral entre sus componentes internos y de estos con los elementos externos, cuyo resultado es la inclusión.

No se trata ahora de criticar un absoluto excluyente con otro de signo contrario pero igualmente absoluto. Es necesario reconocer las realidades como resultado de una interacción interna entre sus componentes, así como de estos con su entorno. Por supuesto, todas las interacciones no tienen las mismas características, pero todas las que producen cambios en cualquier dirección son causales. Ahora bien, existen interacciones causales lineales válidas para un número específico de fenómenos y en otras se produce una causalidad recíproca, la causa produce el efecto y éste repercute sobre la causa, una causa puede producir múltiples efectos y un mismo efecto puede ser producido por múltiples causas, por solo citar algunos ejemplos. Por último, es imposible descartar el carácter irracional de algunas interacciones causales pues, aunque pueden producir fenómenos nuevos, cambios, evoluciones y hasta revoluciones, no se producen con absoluta regularidad y necesidad. El caótico o desordenado azar, como bien subrayó Morin, también forma parte de la causalidad. Racionalizar no significa esquematizar una forma única de causalidad en uno u otro paradigma.

En el proceso de interacción de los sistemas abiertos y en desarrollo, sus límites son borrosos y relativamente indefinidos pues existe un grado de conectividad directa o indirecta entre sus partes y entre estas y su entorno de la cual surgen nuevas propiedades. Si aceptamos esta tesis dentro de la epistemología, el constructivismo tiene razón al sostener que, por ejemplo, entre el observador, lo observado y el proceso de observación se forma un todo. La lógica de la realidad es la lógica de su construcción por el sujeto, por tanto lo que conocemos es una construcción lógica y conocerla, es decir convertirla en objetiva, necesita subjetivarse. Es decir, incorporarla al sistema de imágenes, conceptos y hasta de sentimientos humanos. No se trata de subjetivismo en el sentido más peyorativo del término que pueda obnubilizar la objetividad del conocimiento científico, sino que aquí conocer significa crear una realidad conceptual que se encumbra como única posible para ordenarla y de cierta forma dirigirla hacia ciertos fines, eso es a mi juicio, subjetivizar.

Acierta Morin cuando nos sugiere el concepto de “inclusión” de lo cual puede derivarse que la impredecibilidad constituye, en alto grado, el riesgo a correr en las apreciaciones de los sistemas abiertos, pues cuando esperamos alguna respuesta generalmente encontramos preguntas. No se trata aquí tampoco de la impredecibilidad a nivel de objeto de investigación particular. A mi juicio, se trata de la impredecibilidad que abarca la contradictoria interacción entre numerosas realidades, cuyos contenidos están en interacción con el sistema investigado. En suma, ¿En qué medida la formulación de un modelo simplifica a tal punto la realidad que deja fuera variables importantes de su estructura y funcionamiento e implica incertidumbres?

Según la teoría, todo sistema tiene una tendencia a la autoproducción y autorganización conocida como autopoiesis³ de manera que, por una parte, siempre resulta relativamente el mismo y, por otra, no aparecen jerarquías ni subordinaciones y todas las relaciones interactivas aparecen al mismo nivel. Deviene, entonces, “lo simple” como categoría excluida para el análisis de los sistemas en desarrollo con lo cual concuerdo parcialmente con el filósofo francés:

“No hay más no solamente una base empírica simple, sino una base lógica simple (nociones claras y distintas, realidad no ambivalente, no contradictoria, estrictamente determinada) que pueda constituir el sustrato físico. De allí una consecuencia capital: lo simple (las categorías de la Física clásica que constituyen el modelo de toda ciencia) no es más el fundamento de todas las cosas, sino un pasaje, un momento entre dos complejidades, la complejidad microfísica y la complejidad macro-cosmo-física.”
(Morin, 1994, p. 43)

Sin embargo, me parece demasiado simplificadora la idea de colocar “lo simple” como elemento transicional entre dos complejidades pues de inmediato surge la pregunta ¿Cómo, entonces, transita la realidad de una complejidad a la otra a través de lo simple? No sería más adecuado desvincular la categoría de lo simple, tanto para la llamada por Morin “base empírica simple” como para la “base lógica simple” –esta última, al parecer vinculada a la lógica formal por el pensador francés– de los sistemas abiertos y en desarrollo pues al parecer, no tiene nada que hacer en ninguna de las lógicas posibles y decir que lo que existe son grados menos y más de complejidad para referirse a este tipo de sistema ya mencionado. No es posible una respuesta a esta contradicción sin argumentar que todo sistema en desarrollo contiene su propia transformación (autoproducción y autorganización). Pese a ello, sería oportuna la siguiente pregunta: ¿No es lógicamente contradictoria, tanto formal como dialécticamente, la afirmación de que el concepto de sistema abierto contradice los conceptos de autoproducción y autoorganización? Pero esta contradicción es solo aparente, pues todo sistema abierto opera con otro u

³ Aunque inicialmente el concepto de autopoiesis emitido por Humberto Maturama en su trabajo *De máquinas y Seres Vivos* estuvo vinculado exclusivamente con la biología, muchos investigadores le concedieron status de validez gnoseológica y epistemológica trascendente a otras áreas científicas. En este sentido se ha utilizado la autopoiesis para presentar un nuevo paradigma teórico que recurre al concepto de “sistemas autopoieticos” como resultado de las investigaciones interdisciplinarias. Su traslado a la investigación de los sistemas sociales implica numerosas reservas con el concepto de autorreferencia.

otros sistemas con los cuales intercambia sustancias e información necesarias a ese proceso, pues de lo contrario no podría considerarse “abierto”. Sucede que, la aparente contradicción lógico-formal se resuelve al resolver la contradicción lógico-dialéctica en el sentido de un sistema en desarrollo es simultáneamente abierto y cerrado. Abierto en su autoproducción pues no es capaz de producir todo lo que necesita para su existencia, y cerrado en su autoorganización pues tiene los subsistemas necesarios asociados a esta. Por tanto, la autoorganización y la autoproducción son interdependientes. La función gnoseológica del concepto científico, por tanto, reside en aprehender la complementaridad interactiva que lo identifica.⁴

Entonces, no se trata, como se supuso habitualmente en la epistemología tradicional, de transitar de lo simple a lo complejo o de llegar a lo simple como fundamento o “último ladrillito” de la realidad, sino de transitar el camino de las infinitas complejidades de todo sistema. Buscar tangencias, incidencias, complementaciones e inclusiones.

Este conjunto de teorías señaladas más arriba de las cuales se derivan, a su vez, las metodologías y metódicas potencialmente ajustables a la investigación científica, implica que es erróneo aseverar en la contemporaneidad –lo cual no impide que se haga y además que se utilice– un sentido dicotómico, lineal y reduccionista de la ciencia. Ello, por supuesto, no elimina la existencia de las ciencias particulares y sus respectivos objetos de investigación. Lo importante es conocer en qué punto (s) se producen las tangencias. No es casual, a la sazón, que aparezcan en muchos autores contemporáneos la inter, la multi y la transdisciplinariedad como recurrencias epistemológicas y metodológicas científicas. Con todo, la persistencia del aislacionismo obnubila la apreciación sistémica, dialéctica y compleja de la realidad la cual consideran con poca y, a veces ninguna, interrelación. Entonces aparecen las filosofías, metodologías y metódicas unidireccionales con la preponderancia de la disyuntiva de “o esto o lo otro”. Dentro de esta perspectiva, mi punto de vista radica en la idea de que no solo no están separadas, sino que la transdisciplinariedad es una síntesis integradora de lo multidisciplinar y lo interdisciplinar lo cual no supone, necesariamente, una negación absoluta de aquellos enfoques. Es más, los integra como antecedentes en la medida en que estos instrumentos lógicos son los adecuados para aprehender una realidad compleja, sistémica y dialéctica que niega la existencia de una realidad única, homogénea e inamovible. Ello implica la existencia de diferentes niveles de realidad (Max-Nee, 2004), cuya evocación gnoseológica y epistemológica implica la multi e interdisciplinariedades, es decir lo diverso y lo interactivo. Ahora bien, si acepto la existencia de estos últimos eventos, entonces tengo que hacerme la siguiente pregunta: ¿A dónde conducen lo diverso y lo interactivo? Conforme a la experiencia, no puedo menos que responder a lo transdisciplinario, podría decir a la síntesis.

Con las correspondientes cautelas que merecen estas aseveraciones y el declarado propósito de evadir los esquemas rígidos que conduzcan a un neodogmatismo podría preguntarse: ¿Es posible el traslado de este pensamiento filosófico-metodológico al enjuiciamiento científico de la identidad cultural? Intentaré una respuesta.

Después de estas breves deliberaciones lógico-filosóficas es necesario afrontar el problema que suscita el concepto de identidad cuando ha llegado a formar parte de la estructura conceptual y teórica de la

⁴ Sirva como ejemplo el concepto de “ecología”. Cuando se comenzó a utilizar por Ernest Heinrich Haeckel (1834-1919) en 1869 se le atribuyó un contenido estrictamente biológico. Se trataba de analizar la relación de los seres vivos con su habitat natural. Ahora, la polución del ambiente, los cambios climatológicos, etc. han cambiado el contenido de este concepto. Se trata de la relación de los seres vivos y no vivos con la sociedad. Ecología ya no tiene el mismo significado y aún sin abandonar totalmente los contenidos biológicos que le dieron origen, ha trascendido esa estrecha e irreductible frontera de la lógica formal para enriquecer su significado con contenidos políticos, jurídicos, educativos, económicos y, por supuesto, éticos. Es un concepto polivalente que, a mi juicio, demuestra la creciente complejidad de los sistemas abiertos y no por abarcador, menos objetivo. ¿No será acaso este concepto el que funja como sintetizador de los contenidos sociales y naturales de todo fenómeno humano? ¿De concepto analítico no será ya un concepto sintético?

Sicología y la Psicología Social. ¿Cómo entienden estas ciencias el concepto de identidad?

Psicología y Psicología Social: la identidad en necesaria transición.

En la Psicología el debatido concepto de identidad es abordado desde diferentes puntos de vista y teorías. Dentro de estas –al parecer inagotables apreciaciones– solo analizaré brevemente aquellas que se conocen como “identidad personal” e “identidad social”.

Generalmente el concepto “identidad personal” se define a partir de la respuesta que damos a las preguntas ¿Quién soy? o ¿Quiénes somos? Por supuesto, dado el carácter complejo del concepto, la respuesta a estas preguntas, más que la búsqueda de una definición, resulta un conjunto de complicados problemas (Muñoz, 2020, Córdoba, 2017). Trataremos brevemente dos de ellos: la “autoidentificación” y la “persistencia en el tiempo”.

Desde el punto de vista individual, la “autoidentificación” se puede definir como el conjunto de rasgos ajustados a una persona que le permiten reconocerse a sí mismo como un individuo diferente a los demás. Es, por tanto, la autocomprensión de que existe como persona, con sentido y personalidad propios. Habitualmente, esta apreciación se identifica con el carácter “único, inamovible e irrepetible” de cada individuo. Se endurece aún más esta última idea al vincularla con el concepto de “persistencia en el tiempo” entendido también como inamovilidad, pues lo enlaza con una concepción esencialista y reduccionista de la identidad personal al desvincular al individuo de su contexto social.

Desbrozar este camino e iniciar una aproximación a esta problemática hace imprescindible acudir a la importante pregunta que se hace Muñoz Corcuera (2020), “... ¿cómo puede algo que está cambiando constantemente ser idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo...?” Podría resultar lógicamente absurda una respuesta afirmativa. Pero no es así, siempre y cuando el pensamiento que aprehenda este fenómeno lo haga conforme a la propia naturaleza contradictoria de lo que trata de explicar. Esta es una pregunta que incide en la dialéctica del espacio-tiempo social y, considero, que la respuesta debe abordarse desde esa perspectiva, lo cual no aparece suficientemente claro en la que nos ofrece el pensador español antes mencionado. Pienso que, además de la acertada pregunta anteriormente expuesta, un acercamiento más profundo en este sentido involucra otra pregunta: ¿Cómo se involucran en el concepto de identidad personal los conceptos de persistencia en el tiempo, continuidad y discontinuidad?

Habitualmente, el concepto de “persistencia en el tiempo” se define de forma reduccionista y se identifica con la “existencia corporal continua” afiliada a una concepción biologicista de la identidad personal.

Sin embargo, como todo fenómeno social en interacción múltiple, la identidad personal está en interacción constante, transformación biológica y psicológica lo cual apunta a todo lo contrario de aquel punto de vista.

De esta forma, la identidad personal, es, en sí misma, continua y discontinua lo cual equivale a decir lógicamente contradictoria. La persistencia en el tiempo, entonces, no significa inamovilidad absoluta, sino la presencia de un proceso de continuidad y discontinuidad simultáneo en el cual la identidad personal se transforma. El contexto educativo, cultural, los acontecimientos traumáticos, en fin, las experiencias que provocan cambios en la vida personal se van incorporando a esa identidad para lograr la adaptación. Ello, por supuesto, transforma también su identidad personal lo cual incide en la transformación de su comportamiento. En tal sentido, entonces, la identidad personal no existe fuera de los contextos sociales donde surge y se desarrolla. Surgen de inmediato algunas preguntas: ¿Cómo hablar de identidad personal sin hacer alusión a la identidad social? ¿Son dos fenómenos diferentes o idénticos? Si doy una respuesta afirmativa respecto al segundo aspecto: ¿Cómo, entonces, se inserta, influye y condiciona el entorno social en la formación de la identidad personal?

Fue Henri Tajffel quien resolvió el problema al introducir el concepto de “identidad social” en su obra

titulada Grupos Humanos y Categorías Sociales en la cual afirma:

“...partimos de la hipótesis de que, por muy rica y compleja que sea la idea que los individuos tienen de sí mismos en relación con el mundo físico o social que les rodea, algunos aspectos de esta idea son aportados por la pertenencia a ciertos grupos o categorías sociales. Algunas de estas pertenencias resultan más relevantes que otras; y algunas pueden variar en relevancia con el tiempo y en función de una variedad de situaciones sociales.” (Tajfel, 1984, p. 292)

Según aprecia el psicólogo británico el rango de las “pertenencias” tienen tres niveles: 1) La autoidentificación individual está asociada a diferentes pertenencias a categorías grupales. 2) Para el individuo, estas pertenencias tienen diferentes grados de relevancias. 3) Estas pertenencias pueden cambiar en función del rol decisivo que jueguen en la formación de la identidad a lo cual contribuyen los contextos culturales, etapas históricas, origen étnico, religión, familia, status social, intereses económicos y territorio. Algunos de ellos pueden entrar en contradicción según las historias personales y grupacionales en cada caso e incluso en ocasiones se entroniza y subordina a los demás, como ha ocurrido y ocurre con la religión, la política, la etnia, la raza, etc., por mencionar algunos.

Entonces, como una conclusión preliminar es epistemológicamente erróneo separar la identidad personal de la identidad social, pues según afirma el propio Tajfel todo individuo está sujeto o pertenece a diferentes categorías sociales que impiden clasificarlo fuera de su contexto social.

Hasta aquí algunas de las meditaciones primeras acerca del concepto de identidad. Dedicaré las próximas páginas al abordaje del concepto de cultura como parte del concepto identidad cultural que nos ocupa.

La cultura: la irracionalidad de lo lógico

Como objeto de investigación el fenómeno de la cultura no es menos conocido ni controvertido que el de identidad y es, también, uno de los más prolíficos conceptos⁵. Sucede que ha sido utilizado en distintos niveles gnoseológicos, dimensiones descriptivas, normativas o simplemente alusivas a fenómenos tan cotidianos como vulgares. Se designa con él habilidades, experiencias, conocimientos de cualquier índole, así como conductas, actitudes, hábitos, formas de pensar, objetos materiales y el controvertido ámbito de la subjetividad. De esta forma, es imprescindible remitirse a algunas investigaciones clásicas que definen la cultura las cuales, no por tomadas y retomadas constantemente, están por ello agotadas. Por razones de espacio y de objetivos del trabajo solo abordaré algunas de ellas.

Una de las definiciones clásicas más conocidas en la búsqueda de una síntesis conceptual de la cultura fue la realizada por Alfred Lewis Kroeber (1876-1960) y Clyde Kluckhohn (1905-1960). Así, consideran que la

“... cultura está formada por normas explícitas e implícitas, de y para el comportamiento, adquiridas y transmitidas mediante símbolos que constituyen la obra exclusiva de los grupos humanos e incluyen los objetos materiales. El núcleo esencial de la cultura está constituido por ideas tradicionales (es decir, transmitidas y seleccionadas históricamente) y especialmente por los valores ligados a ellas; los sistemas culturales pueden considerarse, por un lado, producto de la acción, y por otro, elementos condicionadores de la acción subsiguiente.” (Kroeber y Kluckhohn, 1952, p. 181)

Aunque los autores enfatizan demasiado el carácter simbólico y tradicional y, por lo tanto subjetivo de la cultura, en esta definición se introducen algunos elementos importantes los cuales comentaremos brevemente. En primer lugar, es atinada la apreciación de los autores acerca de que la cultura es normativa del comportamiento humano y, por supuesto, ligada a la conformación de valores tanto materiales como subjetivos. Estos últimos son efectos y, a la vez, causa de nuevas acciones. Se admite que, por tanto, la cultura es un proceso dinámico de interacciones, acciones y reacciones aunque no se aclara si están encaminadas a mantener el status que devienen en cambios. Al parecer, como señalé más

⁵ Nota del autor: En el artículo de Alfred Lewis Kroeber y Clyde Kluckhohn titulado *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* publicado en 1952 los autores recopilan 164 definiciones de cultura.

arriba, los autores subrayan el primer aspecto. En segundo lugar, como derivación de todo este proceso la cultura origina símbolos cuyos significados más notables están relacionados con los intereses específicos que provocan la cohesión y perdurabilidad de algunos de sus aspectos más importantes. Los símbolos no necesariamente ni exclusivamente se reducen a imágenes, palabras u objetos; estos elementos son solo la cara visible y audible del significado. Los símbolos sintetizan y ocasionan comportamientos específicos dirigidos hacia metas específicas en distintos entornos sociales, es decir adquieren un carácter performativo.

El símbolo, como uno de los rasgos característicos de toda cultura, constituye un instrumento coordinador del surgimiento y continuidad de toda cultura. De cierta forma es un elemento que proporciona equilibrio en las normas culturales que definen una cultura. De hecho, no se reduce tampoco a simple código; sostiene una relación interactiva de comunicación con su contexto acuñada por la práctica. Este proceso condiciona varios rasgos que lo caracterizan: 1) Transmiten sentidos múltiples (axiológicos, emotivos, cognitivos y estéticos) y pueden actualizar sentidos pasados que infunden diferentes tipos de comportamientos en el presente (informan, inspiran identificación, o pueden colisionar con los símbolos prevalecientes en los choques generacionales. 2) Los símbolos son polisémicos. 3) A través de la incorporación al sistema de valores ocasionan en los individuos acciones encaminadas a la transformación del medio y de los sujetos que lo utilizan. 4) El símbolo es una invariable de la cultura al margen de las diferencias que se presentan en sus distintas expresiones. 5) Lo interactivo condiciona el hecho de que el símbolo es tanto receptivo como constructivo de su entorno. En tercer lugar, es muy discutible el hecho de que la cultura tenga un “núcleo esencial” en la tradición. Al ser un elemento dinámico de la actividad humana ha demostrado que tradición y cambio, continuidad y discontinuidad, estabilidad y ruptura caracterizan a toda cultura.

Por su parte Francis S. Merrill (1920-1995) intenta, asimismo, aproximarse a los rasgos fundamentales de la cultura al decir que:

“a) es el producto característicamente humano de la interacción social; b) proporciona pautas socialmente aceptadas para hacer frente a las necesidades biológicas y sociales; c) es acumulativa y se transmite de generación en generación dentro de una sociedad determinada, d) tiene sentido para el ser humano por su condición simbólica, e) la aprenden los individuos durante su evolución dentro de una sociedad determinada, f) es, por tanto, determinante básico de la personalidad, y g) depende del funcionamiento continuado de la sociedad, pero es independiente de cualquier individuo.

(Merril, 1969, p. 269)

Un breve comentario. En este descriptivo conjunto de características que nos ofrece el autor, es innegable que se retoman algunas ideas de autores anteriores. Aunque concuerdo con algunas de sus ideas, no todas están suficientemente esclarecidas en su consideración de lo que significa la cultura. En primer lugar, no concuerdo con el autor en su afirmación de que la cultura es aprendida por los individuos, lo cual le otorga un cierto sentido pasivo y anterior a los individuos. La cultura es también creada por los individuos y es una acción simultánea de creación–aprendizaje. Es decir en la medida en que crean, aprenden y a la inversa. En segundo lugar, este mismo otorgamiento de pasividad de la cultura se refuerza cuando afirma su carácter “independiente de cualquier individuo”. Al parecer hay una contradicción lógica en ambas afirmaciones y la pregunta sería: Si los individuos aprenden la cultura ¿Cómo, entonces, son independientes de ella? No obstante, la definición puede considerarse como una primera aproximación sistémica al problema lo cual le confiere un mérito indiscutible.

Después de este apresurado y restringido análisis de ambos conceptos por separado intentaré una síntesis de los mismos cuyo propósito es enlazarlos conceptualmente. La siguiente pregunta podría guiar este ejercicio lógico. ¿En qué medida “identidad cultural” designa un fenómeno diferente a los dos conceptos por separado?

Identidad cultural: ¿El tercero incluido o excluido?

En la actualidad el concepto de “identidad cultural” ha adquirido diversas interpretaciones, hasta el punto de atribuirle una connotación o significado diferente a los términos que lo componen. De hecho, algunos autores han construido, “modelos” para su análisis e investigación de lo cual no me ocuparé en este artículo.

Toda cultura analizada antropológicamente contiene un elemento que la universaliza el cual consiste en su creatividad. Sin embargo, a pesar de esta universalidad creativa y a diferencia del resto del mundo animal, al hombre no le es inherente ninguna forma biológicamente determinada de vivir. Su acción humana, por excelencia, consiste en crear y recrear constantemente su existencia. Diversos factores han contribuido a ello lo cual ha generado y genera una pluralidad de culturas espacial y temporalmente condicionadas. Esta diferenciación cultural a lo largo de la historia ha devenido en diferencias civilizatorias y éstas, a su vez, han sido tomadas como diferencias de valor, las cuales oponen lo primitivo y lo bárbaro como inferior a lo civilizado como lo superior. En esta desbalance sólo cuenta el nivel de organización de la sociedad y el de sus medios tecnológicos. Por supuesto, este es un criterio lo suficientemente relativo como para no aceptarlo sin reservas.

Podemos hablar, entonces de cultura asiática, europea, latinoamericana o caribeña al referirnos al sentido geográfico de la misma. Musulmana, cristiana o budista referidas a las creencias religiosas. Y, en estas diversas formas de manifestarse está presente su vinculación al sentido de identidad o pertenencia a una forma específica de cultura. Aquí empleamos una acepción amplia del concepto si se atiende a algunos rasgos específicos que la caracterizan. Sucede que, generalmente, en las acciones culturales se hiperboliza e universaliza alguno de estos rasgos y se utilizan como símbolos de identidad superior. Así, por ejemplo, el islamismo y el cristianismo han tenido y tienen diferencias y hasta contradicciones beligerantes que han enfrentado a sus respectivos valores religiosos, morales y culturales a lo largo de sus respectivas historias. Pero también, ambas religiones han sufrido cismas internos como consecuencia de diversas interpretaciones de sus documentos fundacionales, las cuales ha contribuido a la formación dentro de estas religiones de grupos (shiitas y sunitas dentro del Islam, católicos y protestantes dentro del cristianismo, etc.) por mencionar solo algunos. Ello ha provocado las consecuentes acciones –incluidas las bélicas– de unos subgrupos contra otros.

Resulta, entonces, absurdo conferir a la cultura un contenido absolutamente universal y homogéneo. Todo lo contrario, la cultura debe entenderse como un conjunto interactivo de identidades, convertidas en el hecho constatable de la existencia de subculturas.⁶ Así, es ficticia una “identidad” absoluta dentro de una cultura determinada. El grado de comunidad u homogeneidad dentro de las subculturas es, generalmente, más fuerte en la medida en que alguno de los rasgos –o un rasgo específico– identificativos se acerque a lo que el subgrupo considere el “acercamiento a la norma” sustancial para su existencia y fortalecimiento de su unidad. Si ocurriese lo contrario sería un signo de debilidad y desunión.

En este emplazamiento, alego que toda cultura es relación de identidades per se pues no existiría fuera de las relaciones de alteridad que la crean. Aquí se forman los rasgos de los grupos humanos entre sí, que los hacen alcanzar metas comunes bajo diversas motivaciones. Uno de ellos puede irradiar hacia los demás y dominar la cultura o subcultura. De hecho la religiosidad, la etnicidad, la nacionalidad, la politicidad, por mencionar algunos, cumplen esta función. Aún así, es casi innecesario subrayar, por conocidos, que estos rasgos dominantes y simbólicos en la historia de cualquier cultura, se fragmentan hasta casi hacer irreconocible el originario. Lo ocurrido con las ya mencionadas religiones o cualquier otro “ismo” es evidencia más que suficiente para probarlo. Ninguno ha resistido, impecable, la prueba de

⁶ No atribuyo a este concepto un carácter peyorativo.

la historia. Asimismo, toda cultura es, consecuentemente creativa pero, al mismo tiempo, puede convertirse en destructiva de sí misma y de otras. El ímpetu, llamémosle por inercia lingüística “civilizatorio”, la conmina, constantemente, a romper la relativa estabilidad que provoca lo absoluto. Por lo tanto, en este caso, no es tautológico utilizar dos términos para definir el mismo fenómeno ya que adquiere valor por sí mismo. Es decir, los términos que lo componen, como hemos intentado demostrar, aunque tienen valores gnoseológicos diferentes en sí, se complementan y se necesitan mutuamente en una relación interactiva. La identidad adquiere valor psicológico en su relación con la cultura pues se convierte en motivación creativa de esta última, en resultado de las cultura y lo contrario también es válido pues la cultura es, aunque relativa, identidad.

Conclusiones

A partir de los argumentos expuestos podría aproximarme a unas breves conclusiones del significado del concepto de identidad cultural.

El concepto de identidad cultural no está constituido por dos términos yuxtapuestos. Es, por el contrario, una síntesis que apunta hacia la existencia de la multi e interculturalidad las cuales, a su vez, devienen en proceso de transculturación.

Así, constituye un mecanismo psico-social derivado en comportamiento y adquirido por los seres humanos en su devenir histórico, y que lo constituyen como persona para identificarse interactivamente con los diversos componentes de la cultura, tanto la material como la espiritual.

Así, deviene en un concepto dialéctico, sistémico y complejo que define la actitud valorativa y creativa del individuo ante sí mismo, ante otros grupos de individuos y ante su entorno natural y social.

Se puede hablar entonces de que en toda cultura se manifiestan diversas subculturas en lo relativo a sus relaciones internas. Aunque el análisis de los mecanismos sociopsicológicos internos es necesario, no es suficiente para la formación de una visión sistémica de la cultura. Su complejidad radica en la heterogeneidad que se forma históricamente, como sistemas interactivos de emisores-receptores que, a su vez, conforman la beneficiosa —¿o perjudicial?— impureza de las culturas. Ninguna sociedad, lo cual es apreciable cada vez más en el mundo contemporáneo, puede establecer barreras infranqueables a las influencias externas, sean estas beneficiosas o lamentablemente perjudiciales. Pueden aminorarse, dosificarse, pero nunca evitarse totalmente. Por una causa o la otra se abren brechas inevitables que conllevan a un proceso constante de transculturación.

La lógica supondría guiarnos por un criterio “progresista” y/o “humanista” acerca de la necesidad de la coexistencia de diferentes culturas. Sin embargo, nuestra época contemporánea, testigo de los adelantos científicos técnicos más asombrosos de toda la historia humana y, supuestamente, contribuyente del bienestar y la paz, ha elaborado criterios axiológicos de inferioridad para unos y superioridad para otros. En este trazado el siglo XX ha sido testigo de dos grandes guerras mundiales y de los crímenes más horribles perpetrados contra la especie humana por diferentes grupos sociales apropiados de falsos valores de superioridad como lo son el racismo, el nazismo, el facismo, y el etnocentrismo por mencionar solo algunos de los comportamientos emanados de la identidad cultural. Obviamente, lo modernizante no ha generado una cultura de la coexistencia o identidad entre las diferencias de las distintas culturas como resultado de la transculturación. La evidencia más paradójica es que sin haberse sedimentado aún aquel proyecto, la globalización neoliberal ha promovido una especie de metacultura encaminada a sustituir cualquier proyecto nacional o regional como proceso cultural expansivo y renovado a partir de los cambios en el desarrollo tecnológico de la postmodernidad. La sustancialidad radica en una paradoja filosófica. La cultura, amenizada por el desarrollo tecnológico, debió propiciar la realización de la vieja

ilusión de la modernidad: proveer al hombre de libertad, igualdad y fraternidad. Apenas se ha conseguido una libertad precaria y doliente respecto a la naturaleza la cual, definida infructuosamente como “progreso” ha originado el contrasentido de una dependencia arbitraria y selectiva respecto de la tecnología sustentada en el predominio de un modelo selectivo que preconiza la eficiencia competitiva como valor cultural universal y único de las relaciones humanas.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. (1968). *Metafísica*. La Habana: Instituto del libro.
- Benedict, R. (1944) *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Briones, C. (2007) Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa* 6, pp 55-83, enero-junio. Recuperado de <https://www.scielo.org.co>
- (2005) Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En Briones, C. (ed.) *Cartografías argentinas. Antropofagia*, pp. 11-44. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar>
- Bordignon, N. A., (2005) El desarrollo psicosocial de Eric Erikson. El diagrama epigenético del adulto, *Revista Lasallista de Investigación*, 2 (2), julio-diciembre, pp. 50-63. Recuperado de <https://redalyc.org>
- Campos C. (2015) La identidad personal como poética en la obra de Paul Ricoeur *Episteme* 35(2), pp. 61-71 Recuperado de vc.scielo.org
- Canto Ortiz J. M. y Moral Toranzo F. (2005) El sí mismo desde la teoría de identidad social. *Escritos de Filosofía*. (s/l): Universidad de Málaga, pp. 59-70. Recuperado de <https://dialnet.unirrioja.es>
- Charady, A. (1994). *Latin Americans identity and constructions of difference*. Minneapolis: University Minnesota Press.
- Domínguez García, L. (2002) Identidad, valores y proyecto de vida. *Revista Cubana de Psicología*, 19(2). Recuperado de <https://biblat.unam.mx>
- Estupiñán Quiñones, N. y Agudelo Cely, N. (2008) Identidad cultural y educación en Paulo Freyre: reflexiones en torno a estos conceptos. *Rhela*, 10., pp. 25-40. Recuperado de <https://revistas.uptc.co>
- González R.S., Cavieres H. H., Díaz C. C. y Valdebenito S. M (2005) Revisión del constructo de Identidad en la Psicología Cultural *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*. XIV(2) pp. 9-25. Recuperado de <https://www.redalyc.org>
- Grimson A. (2011, junio) Cultura e identidad: dos nociones distintas. *Sibila*, 22. Recuperado de <https://sibila.com.br>
- Hegel, J.G.F. (1968) *Enciclopedia de la Ciencia*. La Habana: Instituto del Libro.
- Hernández L. (1971, junio) Schucking: tema para una crítica de la cultura. *Pensamiento Crítico* 53, 158-170.
- Ibarra, J. (1981) *Nación y cultura nacional*. La Habana: Letras Cubanas.
- Jaergue, W. 1971. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Kroeber, A.L. y Kluckhohn C. (1952) Culture: A Critical Review of Concepts and Definition, *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, 47, p. 181. En Francis E. Merrill, *Introducción a la Sociología*, 1969. Madrid: Aguilar. p. 127
- Merril, F. E. (1969) *Introducción a la sociología*. Madrid: Aguilar.
- Mosonyi, E. E. (1982) *Identidad Nacional y culturas populares*. Caracas: (s.n)
- Muñoz Corcuera, A. (2020): “Identidad personal”, *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*. Recuperado de <http://www.sefaweb.es/identidad-p>

Oliva Delgado, A. (1997) La controversia entre herencia y ambiente: aportaciones de la genética de la conducta. *Apuntes de Psicología*, 51, pp. 21-37.

Ovejero, A. (2015) *Psicología Social e identidad: dificultades para un análisis psicosociológico*. Vizcaya: España. Papeles del CEIC, (2), pp. 1-17. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Recuperado de: <http://www.redalyc.org>.

Ramírez, S. (julio-diciembre 1989) Revolución, identidad nacional y cultura. *Signos*, p.p. 5-31.

Serbin, A. (1984-85) Procesos etnoculturales y percepciones mutuas en el desarrollo de las relaciones entre el Caribe de habla inglesa y la América Latina” *Anales del Caribe*, 4-5, pp. 109-131.

Silva Gotay, S. (1984-85) La iglesia protestante como agente de americanización en Puerto Rico 1898-1917. *Anales del Caribe*. 4-5, p. 36-69.

Smeu, G. (1982, julio-diciembre). El arte popular y la proliferación de los conceptos. *Criterios* 3-4.

Taylor, E.B. *Primitive Culture* (1871). Londres: John Murray. En Francis E. Merrill, (1961) *Introducción a la sociología*. Nueva Jersey. Capítulo 6, p. 125.

Tajfel, H. (1984) *Grupos Humanos y Categorías sociales*. Barcelona: Herder.

Torregrosa Peris, J.R. (1983) Sobre identidad personal como identidad social. Recuperado de <https://scholar.google.com.es>

Turner, R. (1972). *Las grandes culturas de la humanidad*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.

Valera, S. y Pol, E. (1994) El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre Psicología Social y Psicología Ambiental. *Barcelona: Anuario de Psicología* (62) pp.5-24. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es>

Vera, N. J. A. & Valenzuela, M. J. E. (2012) El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones. *Psicología & Sociedade*; 24 (2), pp. 272-282. Recuperado de <https://www.scielo.br/>

Weber, A. (1963). *Historia de la cultura*. Méjico-Buenos Aires: F.C.E.

White, L.A. (diciembre, 1947) *Culturological vs. Psychological Interpretations of Human Behavior*. *American Sociological Review*, 12, p. 693. En Francis E. Merrill, (1961) *Introducción a la sociología*. Nueva Jersey. Capítulo 6, p. 125.

Yela Granizo, M. (1996) Ambiente, Herencia y Conducta. *Psicotema*. 8. pp. 187-228. Recuperado de <https://www.psicotema.com>

Córdoba, M. (2017). *Identidad personal*. En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, Recuperado de http://dia.austral.edu.ar/Identidad_personal

Muñoz Corcuera, A. (2020): *Identidad personal*. En *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*. Recuperado de <http://www.sefaweb.es/identidad-personal>