

# VARIOS UNIVERSALISMOS

Mario Teodoro Ramírez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Proemio

Los recientes acontecimientos mundiales —furibundos ataques terroristas y represión estadounidense indiscriminada, ambas acciones igualmente demenciales— evidencian de la mejor manera la condición límite de nuestro tiempo y la necesidad nunca mejor justificada de un planteamiento serio y profundo sobre el destino de la humanidad en su conjunto y el carácter de la cacareada sociedad global de nuestra época. Es la hora quizás en que las construcciones y reflexiones que el ser humano ha ido elaborando a lo largo de toda su historia sobre sí mismo, su condición, sus posibilidades y alcances, se encuentren en la situación de ponerse a prueba y enfrentarse de lleno con la práctica y la vida. Probablemente vivimos un momento decisivo, y por esta razón extraordinario, respecto a las posibilidades del pensamiento y la reflexión, de la filosofía, un momento en el que ésta (incluidas variantes tales como ciertas cosmovisiones, ciertas formas de pensamiento teológico-religioso, etc.) que siempre había hablado de lo universal o, al menos, apuntado a lo universal, ya no tenga más que asumir este carácter como algo meramente conceptual, como una pura posibilidad o un programa utópico, sino como una realidad cercana, una posibilidad factible, un mundo efectivo. Se estaría dando así en nuestros días una especie de “autoalcance” entre la filosofía y el mundo real,<sup>1</sup> un necesitarse y remitirse entre ambos de una manera totalmente inédita y, como decimos, excepcionalmente decisiva. Probablemente ésta sea la hora de la filosofía.

Para responder a estas inquietudes, o para acercarnos por lo menos a su formulación razonable, queremos apuntar aquí, mediante una revisión conceptual sistemático-general, al planteamiento de lo que podría ser un “nuevo universalismo” —un universalismo “práctico”, culturalista—, acorde con las

condiciones y las exigencias de nuestra época, que sea capaz al mismo tiempo de integrar y comprender las posturas relativistas extremas y de evadir críticamente cualquiera de las fórmulas de universalismo existentes, todas ellas sospechosas de parcialidad etnocéntrica o ideológica. Creemos que después de la explosión —plenamente legítima— de posturas pluralistas, diferencialistas y particularistas que se han dado en la cultura, la vida social y el pensamiento de las últimas décadas del siglo veinte, después de las múltiples críticas a las diversas formas de pensamiento y legitimación sociocultural universalista, es hora de volver con nuevos bríos pero con una prudencia mayor a la pregunta sobre la posibilidad de lo “común” (*koinè*), de lo universal. No es una mera terquedad de filósofo. La ineludible complejidad y problematicidad del mundo contemporáneo parecen demandar esta reposición, este reposicionamiento. Conflictos internacionales, situaciones límite de injusticia y agresividad, viejas y nuevas formas de barbarie y violencia, sentimientos de pérdida y confusión, motivaciones agotadas parecen encaminar a la humanidad a un despeñadero, a una decadencia intermitente. Ciertamente, ninguna situación humana es unívoca, de un solo color, y no es necesario exagerar los males para agrandar las virtudes y la necesidad de los remedios. Pues ninguna solución sería válida y tendría sentido si no tuviera algún sustento de posibilidad y factibilidad en el mundo real. Los problemas se hacen más acuciantes y evidentes que nunca; pero también las posibles alternativas, lo que puede y debe hacerse. Bajo estas expectativas planteamos las siguientes reflexiones.

### **Nuevo orden jurídico internacional**

En una reciente intervención, el filósofo mexicano Luis Villoro plantea con toda claridad la necesidad de afrontar la actual situación mundial mediante la construcción de un nuevo orden jurídico internacional, capaz de “avanzar en la eliminación progresiva de la causa de la guerra: la situación de injusticia entre las naciones”.<sup>2</sup> Y plantea con toda precisión la alternativa de nuestro tiempo: “estamos ante un momento decisivo. Por un lado, la complicidad con la guerra, de hecho, agudiza el estado global de terror, por el otro, la edificación de un orden mundial capaz de hacerle frente. Alternativa entre el regreso

a la barbarie y la apuesta por edificar un orden de convivencia racional”.<sup>3</sup> En términos de la filosofía política que Villoro ha presentado previamente,<sup>4</sup> se trataría de la construcción a nivel mundial de una “asociación para el orden”, como fundamento o primer momento de una “asociación para la libertad”, que apunte a un “modelo igualitario” y oriente las interrelaciones entre las naciones y los pueblos del mundo bajo la égida de una normatividad y estructura política mundial. Escepticismo y resquemores sobre esta posibilidad han surgido desde que Kant —como recuerda Villoro— planteó, en el marco de los mejores ideales de la Ilustración, su programa cosmopolita de una “paz perpetua” entre las naciones,<sup>5</sup> el proyecto pues de una sociedad mundial dirigida por la razón. Las dudas sobre tal tipo de proyectos no tienen que ver solamente con cuestiones relativas a su factibilidad, a los problemas prácticos de su implementación, tienen que ver más bien con la pregunta de si un “orden mundial” legítimo es en verdad *deseable*, si no serían mayores sus peligros y desventajas que sus supuestos beneficios, si no nos estaríamos lanzando de lleno a un “totalitarismo total”, sin salidas ni alternativas.

Sin embargo, ¿qué tanto una “asociación internacional para el orden” ya está desde hace tiempo configurada y actuando, y, a la vez, haciendo ver sus límites y su incapacidad para sostenerse y mantenerse? La globalización económica —que en realidad comenzó hace varios siglos con las avanzadas colonialistas desde Europa— y las estructuras de dominación imperialista han tratado de imponer un “sistema” de control mundial,<sup>6</sup> sistema-mundo que parece sin embargo hacer agua por todos lados, es decir, estar imposibilitado para asegurar un estadio mínimo de paz y desarrollo. A diferencia de lo que sucede en el plano “nacional”, una asociación para el orden en el plano mundial parece enfrentar retos inmanejables, espacios irreductibles, instancias “indomables”, incontrolables de ninguna manera. Resulta entonces que una asociación internacional para el orden requiere para imponerse algo más que la fuerza del poder y la violencia, requiere la configuración o prefiguración de aspectos relacionados con las otras (sucesivas) formas de asociación que Villoro tipifica: las asociaciones para la libertad, para la igualdad y para la comunidad.<sup>7</sup> En otras palabras, una asociación para el orden en escala mundial no es posible ni viable si no se configura simultáneamente como asociación para la libertad y la igualdad, como asociación o integración internacional regida por

valores y normas superiores de justicia, igualdad, libertad; de respetuoso y mutuo reconocimiento de los diferentes, de armonía de los diversos. Pues, más allá de la filosofía política de Villoro, los desfases mundiales encuentran su cara manifiesta en las situaciones de injusticia mundial, pero sus razones ocultas e irreductibles en la dimensión ética de la diversidad de “modos de vida”, culturas, valores y proyectos de vida.<sup>8</sup> Dando razón ahora a enfoques como los de Villoro, es cierto, inversamente, que una excesiva insistencia en las diferencias y alteridades, en cuanto elimina cualquier parámetro de relación y comparación, tiende a invisibilizar el problema de la injusticia y las formas concretas de relación entre estados y pueblos diferentes. Una extraña consecuencia de las posturas radicalmente diferencialistas es que parecen en algún momento no sólo minimizar las relaciones políticas de dominación y los órdenes jurídicos y económicos injustos, sino hasta legitimados o justificados —pues ellos aseguran mantener “intacta” la singularidad irreductible del “Otro”. Fuera de ironías, en nuestro encuentro con “el otro” —como propugna Richard Bernstein— “debemos resistir al doble peligro de la colonización imperialista por un lado, y de un falso exotismo por el otro”.<sup>9</sup>

El diferencialismo cultural y una visión política crítica sobre el desfase internacional deben complementarse para evitar por igual un culturalismo aséptico, política y éticamente irresponsable, o un persistente “universalismo” que puede seguir promoviendo todavía formas “necesarias” y “legítimas” de colonización y dominación intercultural. En otros términos, el planteamiento de la posibilidad de un nuevo orden jurídico internacional requeriría ser fundamentado en una concepción de la interculturalidad que sea capaz de hacer posibles a la vez la diferencia y alteridad culturales y la unidad o composibilidad cultural (política, jurídica, ética) de la humanidad en su conjunto, esto es, requeriría esbozar, al menos, una visión universalista poseurocéntrica (poscolonial). ¿Es posible tal clase de visión? ¿Es necesaria? ¿Cómo debería irse definiendo?

## **Necesidad del universalismo**

Uno de los efectos más negativos de las concepciones universalistas existentes es que han conducido, con la oposición que desencadenan, a una desvalora-

ción prejuiciosa de cualquier forma de universalismo, al abandono sin más de las razones positivas y el sentido esencial de un pensamiento universalista adecuado. Han conducido también a la errónea actitud de convertir lo que es un límite o una carencia —el particularismo, el relativismo— en una virtud, y lo que puede ser un valor importante —el pluralismo, el multiculturalismo— en un consuelo escéptico, sin mayores alcances. Por otra parte, la crítica al universalismo comete claramente una autocontradicción performativa,<sup>10</sup> esto es, no se percata de que cualesquiera opciones que le oponga a una concepción universalista implica necesariamente la asunción de ciertas presuposiciones e ideales normativos, que por su misma consistencia conllevan o apuntan a otra visión universal, a otro universalismo (aun sea de forma indirecta, virtual o implícita).

Frente a los equívocos señalados arriba nos parece importante asentar las siguientes estipulaciones, a fin de poder avanzar en nuestro asunto: a) universalismo no significa necesariamente “uniformismo”, homogeneización o nivelación de los seres humanos y sus culturas según un mismo concepto o un mismo estándar normativo; b) universalismo tampoco tiene por que identificarse con “eurocentrismo”; que históricamente el universalismo “dominante” sea uno surgido en la tradición de la cultura europea no implica que todo universalismo sea necesariamente eurocéntrico o una derivación del pensamiento eurocéntrico (adicionalmente, tampoco implica que toda forma de pensamiento universalista surgida en Europa sea eurocéntrica, o sospechosa de intencionalidad instrumental); c) universalismo y reconocimiento de la pluralidad y diversidad culturales no son posturas necesariamente irreconciliables o contradictorias: reconocer la diferencia no tiene que implicar desconocer lo común, las semejanzas, las relaciones, los encuentros; d) es necesario y posible así un pensamiento universalista que, sin contradicción, postule y asuma la diferencia, la diversidad y pluralidad culturales como un valor superior, como expresión y realización del dinamismo y la plasticidad que caracterizan la creatividad y libertad humana: lo común de la humanidad.

Así pues, cuando hablamos de universalismo partimos de considerar que existe algo más radical e interesante antropológica y socialmente que el reconocimiento de una pluralidad de particularismos enfrentados a un universal abstracto y dominante: muchos universalismos, pluralidad de universalismos;

un pluralismo cualitativo (espiritual, filosófico) y ya no sólo cuantitativo (empírico-histórico), una diferencia formal o de naturaleza y ya no sólo una diferencia numérica o modal. La disputa importante se despliega pues entre diversos universalismos; la cuestión decisiva no es “universalismo particularismo (o relativismo, pluralismo, multiculturalismo, etc.)”, sino *cuál universalismo*, cuál proyección universal del pensamiento es la que no conviene elegir y asumir, cuáles suposiciones, concepciones, tradiciones intelectuales, ideales normativos, etc; nos importa sostener y defender.

Pues ¿por qué una supuesta particularidad cultural “x” no podría reclamar su derecho universalista, el derecho universal de su concepción y realización axiológica y práctico-social? Tenemos la impresión de que el esquema “universal *versus* particulares” -extraído de la lógica y la teoría del conocimiento más rancias- que ha subtendido la comprensión y discusión de los problemas de las relaciones interculturales es erróneo y debe ser sustituido por un esquema más problemático pero más provocador y teóricamente productivo: el esquema “universal *versus* universales”. Lo que naturalmente no resuelve el problema del “relativismo” sino que, por el contrario, lo eleva a su máxima potencia. Pasamos de una relatividad *fácil* a una relatividad *difícil*; es decir, de un relativismo de lo particular (por ejemplo, la relatividad de las impresiones, las creencias o las opiniones) que siempre puede ser enfrentado teórica o prácticamente y de forma más o menos razonable a partir de ciertos principios o códigos preestablecidos, a un relativismo de lo universal, de los marcos conceptuales, las formas de pensamiento o las culturas, donde precisamente no tenemos un criterio o “marco común” preestablecido para hacer, como se dice desde Kuhn, commensurables y reductibles diversas visiones de lo universal. “No lo tenemos” —y esta constatación sería para nosotros una exigencia de principio, pero a la vez un encaminamiento hacia la posible “resolución” del problema— no excluye sin embargo que lo podamos *llegar a tener*, ciertamente no en la forma de una “teoría”, sino de una meta-teoría que ya no sería en verdad “teoría”. Retornaremos más adelante esta posibilidad que aquí hemos dejado abierta.

Así pues, el “universalismo” no es coto exclusivo de la dominación, de los poderosos y los opresores; no es cultura e ideología del norte, eurocéntrica, occidental, monológica y monocultural: bien puede construirse un universa-

lismo de los excluidos, de los oprimidos, multicultural, dialógico, desde el Sur, desde Oriente; un universalismo crítico, comprensor y comprehensivo, generoso, verdaderamente “humano”, efectivamente “universal”.

## Tipos de universalismo

En términos de formas de pensamiento o de concepciones culturales podríamos distinguir una gran cantidad de universalismos (religiosos, ideológicos, filosóficos, políticos, etc.) y diversas modalidades específicas (budista, islámico, cristiano, ilustrado, marxista, etc.). No nos proponemos, sin embargo, entrar a una tipología de esta naturaleza. Antes creemos que es necesario definir una tipología según criterios formales y generales, esto es, una clasificación que nos sirva para interpretar los diversos universalismos, evaluarlos y asumir alguno como más útil y productivo para la condición de la sociedad actual.

Si echamos un vistazo a la historia del desarrollo cultural e ideológico de la humanidad podemos distinguir tres tipos básicos de universalismo, según el *criterio* o los supuestos básicos con que ellos operan; habría así: 1) un universalismo de la *verdad* (universalismo metafísico); 2) un universalismo de la *eficacia* (universalismo formal) y 3) un universalismo de la *experiencia* (universalismo de lo común, dialógico, culturalista e interculturalista). Explicamos a continuación cada uno de éstos para detenernos, en el siguiente apartado, en el tercer tipo de universalismo, el cual asumimos como el que debe ser retomado y desarrollado para enfrentar los problemas de nuestra época.

1) *Universalismo de la verdad*. Se trata de la forma clásica, más fuerte y común de universalismo. Es aquél que ofrece una concepción del ser humano, de la cultura, de los valores, del pensamiento, etc., que pretende estar fundada en una idea de la verdad, esto es, en una representación o concepto de lo que realmente son (y deben ser) las cosas, el mundo o el Ser. Ya se considere que esta verdad se obtiene mediante la “revelación” (metafísicas religiosas), el “sentimiento” (metafísicas mito-poéticas) o la “razón” (metafísicas filosóficas y científicas), en cualquier caso el supuesto básico del universalismo de la verdad es que sus postulados no son “convenciones” o “hipótesis” sino afirmaciones contundentes que se siguen a *fortiori* de la estructura objetiva y necesari-

ria de la realidad última, esto es, que se encuentran “fundamentados” de modo pleno e incontrovertible.

Así, este primer tipo de universalismo se encuentra comprometido esencialmente con una idea fuerte de la verdad. Tal idea consiste en la suposición de que la mente humana puede obtener, más allá del mundo múltiple y contingente de la experiencia y la existencia, un saber que refleje la estructura básica, sustancial o elemental de la realidad, y que habrá de cumplir los rasgos de objetividad, necesidad, inmutabilidad, eternidad, coherencia lógica, universalidad, etc. Y, a la vez, todo lo que se siguiera en distintos y sucesivos niveles de complejidad de ese saber básico (ya mediante procedimientos hermenéuticos autorizados; ya atentos al seguimiento de las formas lógicas del pensamiento) poseería también los rasgos de incontrovertibilidad que lo definen. Se encuentra aquí mostrado un aspecto característico del universalismo de la verdad: la forma de un pensamiento *sistemático* con la que se presenta; no sólo en el sentido de su pretensión de coherencia interna sino también en su pretensión de poder dar cuenta de *todo*: desde las formas más generales de lo que existe hasta de los comportamientos más íntimos y efímeros de la conducta humana.<sup>11</sup> Las certezas iniciales de este tipo universalismo apuntan a una concepción absolutista, totalitaria y cerrada. Cuestionar cualquier derivación del “sistema” resulta en cuestionar los principios o las evidencias originarias que lo fundan; de ahí que este tipo de universalismo conlleve siempre mecanismos teóricos de eliminación del cuestionamiento que, al límite, pueden convertirse en mecanismos prácticos y sociales de descalificación, minimización o eliminación de la diferencia y la disidencia.

La idea de verdad va junto con la idea de legitimidad, esto es, con la definición de un procedimiento justificado que permite seleccionar, que permite *juzgar* lo que es conforme a la verdad y lo que no lo es; lo que se sigue y lo que no se sigue; quién está en lo correcto y quién no lo está. ¿Juzgamos a partir de que tenemos la verdad de las cosas, o buscamos esta verdad porque queremos juzgar con contundencia? La suposición ingenua del pensamiento metafísico ha sido la primera: que juzgamos porque tenemos la verdad; pero probablemente las cosas sean de otro modo: que la búsqueda humana de una verdad incontrovertible ha estado predeterminada por la necesidad de juzgar (de calificar, seleccionar y ordenar), es decir, por una determinación Política, por un



requerimiento de dominación y control (como Foucault buscó hacernos ver<sup>12</sup>). Es esa determinación, este requerimiento el que da cuenta de la necesidad humana —aparentemente “natural” y aséptica— de búsqueda de una verdad, única, última e incontrovertible. De Otra manera, esto es, sin la presión de juzgar, podemos aceptar una “verdad” —un saber de las Cosas— que admite grados de probabilidad, relatividad e incertidumbre; una verdad que no se presenta ya bajo la forma de un “principio axiomático” y que sólo puede plantear un universalismo hipotético, abierto, y juicios provisionales y circunstanciados. Tendremos Oportunidad de retomar este punto más adelante.

La anticipación y determinación del requerimiento de juzgar sobre la intención cognitiva del universalismo metafísico explica, en general, la obligatoriedad deontológica universal que él estatuye e impone, es decir, lo que se ha llamado la “falacia naturalista”: que todo saber acerca de la estructura ontológica última de lo real es un saber que sería (debería ser) válido para todos y reconocido así por todos. Este rasgo deriva directamente hacia el sentido socio-político y antropológico del universalismo de la verdad: su pretensión de ofrecer una idea única y una estructura normativa para todos los seres humanos independientemente de la época, las sociedades y los ámbitos, prácticos y existenciales en que ellos se desenvuelvan.<sup>13</sup> De suyo, y sin suspicacia, una concepción universalista de este tipo conlleva la posibilidad legitimada de la “colonización”, es decir, de la dominación política y cultural de unos pueblos —aquellos que “poseen” acceso a esas verdades universales— sobre Otros —aquellos que no poseen tal acceso.

En términos culturales, el universalismo metafísico no consiste tanto en asumir la superioridad de la propia cultura en la que surge respecto a las otras culturas, sino en la suposición de que sus concepciones y postulados no se encuentran cultural mente determinados y formados: su visión es supracultural, es una visión de la “naturaleza”, de la “realidad en sí”, de lo “objetivo”. Que poseemos o podemos poseer tal visión, que podemos captar, más allá de los diversos mundos particulares —subjetivo-personales o histórico-socioculturales— un “mundo en sí”, y que podemos formar un pensamiento “objetivo” y hasta constituir un “lenguaje” (un conjunto de significaciones) único y universal, ha sido la suposición fundamental y fundante de toda la tradición filosófica occidental desde sus orígenes griegos.<sup>14</sup> Y otra vez cabría

lanzar la misma suspicacia: ¿la posibilidad de una colonización legítima -de la dominación de otras culturas- fue efecto o condición de la invención de ese pensamiento “abstracto”, descontextuado Y supra culturalmente autoconcebido, que llamamos “filosofía”? En el caso de que la respuesta a esta pregunta fuera por el lado de la segunda posibilidad —de que el sesgo colonialista sea intrínseco a la filosofía— nos encontraríamos en un grave problema. Si nuestra propia autorreflexión la asumimos todavía como filosófica, entonces persistiría aquel sesgo y no tendríamos manera de superarlo —al menos desde “dentro” de la propia filosofía. La única manera de hacerlo sería, claramente, tratando de pensar y de ir “más allá” —que también es “más acá” — de la filosofía. Ahora bien, buscando mantener una mínima congruencia, tenemos que reconocer que el abrir un camino más allá de lo propio, más allá de la propia filosofía, es aun un carácter que hay que reconocer al pensamiento filosófico como tal —junto con la implicación colonizadora de la forma del pensar abstracto-universal. El sino de la filosofía ha sido la crítica de todo particularismo (de todo no estar despierto y abierto a lo común, según Heráclito) y la búsqueda *permanente* Y sin término de un universal verdadero: es decir, la posibilidad siempre presente no de reestablecer los derechos de la particularidad (del *idiotismo*) sino de interrogar nuevamente cualquier conclusión o definición estatuida, de volver a intentar una nueva, más rigurosa, amplia e *inteligente* definición de lo universal. Nuestro tiempo nos exige una amplitud y un rigor nunca antes asumidos probablemente en la historia de la filosofía: capaz de atreverse a pensar lo Otro no sólo desde el sí mismo de la filosofía sino desde el sí mismo propio de eso Otro: esto es, de llevar a cabo un diálogo efectivo con otras tradiciones de pensamiento, otras culturas y otras formas de cultura, sin adelantar ni imponer ningún criterio previo ni dar por sentado ninguna verdad preclara. Esto es lo que el segundo tipo de universalismo considera que es inaceptable o imposible. Lo discurremos a continuación.

2) *Universalismo de la eficacia*. Se trata de la forma propiamente moderna del universalismo, esto es, del resultado de la confrontación del pensamiento moderno —científico, ilustrado, positivo— con el pensamiento metafísico tradicional, con el universalismo de la verdad que hemos analizado. Ese resultado consiste en una reformulación de la intención universalista del pensamiento

clásico, pero bajo la condición de un desembarazarse críticamente de todo tipo de suposiciones ontológicas o metafísicamente fuertes acerca de los principios y contenidos sustantivos del mundo real. El universalismo moderno adquiere así la forma de un formalismo o un procedimentalismo.<sup>15</sup> Lo que podemos estatuir como “universal” no son ciertos conocimientos esenciales básicos ni ciertas derivaciones deontológicas de esos conocimientos, sino únicamente los supuestos o estructuras formales de nuestro pensamiento, nuestro lenguaje o nuestras acciones. La reflexión filosófica ya no se compromete a fundamentar y estatuir contenidos cognitivos normativamente relevantes, sino tan sólo a definir los requisitos que toda norma debe cumplir y los procedimientos que pueden considerarse válidos y correctos para la determinación y el establecimiento de conceptos y principios normativos.

De esta manera todo el proyecto del pensamiento moderno se puede determinar como el efecto de una transfiguración de la idealidad metafísico-objetiva de la filosofía antigua en una idealidad normativo-espiritual (transfiguración que encuentra su realización culminante en Kant y su “revolución copernicana” del pensamiento). El abismo metafísico entre la “sustancia” y la “apariencia” —entre el “ser verdadero” y el “ser aparente”— se transforma en el abismo moderno entre la “idealidad normativa” y la “praxis real”, entre la “racionalidad” y la “experiencia”. Este abismo, esta distancia y esta separación entre el ser “ideal” y el ser “real” es asumida como insuperable e ineludible. El formalismo moderno se condena desde el principio a convalidar una relación abstracta y enajenada entre el pensamiento y la vida. Su única tarea sólo puede consistir bien en redundar sobre la naturaleza ideal de los principios abstractos o bien en constatar melancólicamente el desfase del mundo real respecto a sus representaciones y posibilidades normativas. La filosofía renuncia a su función de comprender, de aprehender un mundo común o un ser universal. Las particularidades ya no se “superan” en un “más allá” que las funda, solamente aceptan someterse a ciertas “reglas” y “procedimientos” —que no tienen más valor que el cada particularidad les otorga a fin de salvaguardar su tal particularidad (teorías del contrato)—, o bien a dar por “válidas” ciertas representaciones cognitivas extrasubjetivas (saberes científicos), pero parciales y no decisivas respecto a las cuestiones humanas importantes. El universalismo moder-

no es, exactamente, un formalismo, un proyecto vacío, una ocupación vana y ociosa.

En términos culturales, el universalismo formalista de la modernidad ya no se aparece como inconscientemente supracultural (como lo hacía el universalismo metafísico) sino como asumidamente cultural, aunque bajo la suposición de que existe una única cultura válida, esto es, bajo una modalidad monoculturalista. En tanto encuentra la fuente de su legitimidad en un proceso de “autorreflexión” del espíritu, el universalismo formalista admite de buena gana que existe un proceso de formación del pensamiento y la inteligencia, pero que sólo se puede llevar a cabo mediante unas prácticas culturales específicas: el discurso conceptual, el pensamiento reflexivo, una visión neutral y abstracta del mundo, y un orden social apuntalado en el valor indiscutible del “individuo” humano como “sujeto básico de derechos”. De esta manera, el universalismo formalista efectúa una doble y simultánea reducción: reduce la complejidad de la cultura concreta a sus aspectos solamente discursivo, formal y procedimental, y reduce la pluralidad de culturas del mundo a una sola, única y universal cultura, esto es, a la cultura europea moderna. La comunicación intercultural y la integración de una humanidad única —el logro del entendimiento interhumano e internacional— será posible en la medida que los diversos pueblos y culturas sean capaces de aceptar las estructuras y los principios normativos de una cultura “ilustrada” (europea) o bien que estén en posibilidad de conducir su propio desarrollo tomando como modelo aquella cultura, particularmente en lo que se refiere a sus órdenes jurídico-político (Estado democrático y de derecho) y económico (economía racional y de libre mercado). De esta manera, el universalismo formalista cumple a plenitud la intención colonizadora del universalismo metafísico de la tradición occidental.

3) *Universalismo de lo común.*- ¿Podrá existir, más allá del universalismo metafísico-material de la verdad y del universalismo formalista de la validez y la eficacia, otro tipo de universalismo? ¿Cabría la posibilidad de regresar a un universalismo material, cognitivo, pero con un carácter descentradamente crítico, capaz de sobreponerse a las ilusiones y los equívocos del pensamiento metafísico? Esta sería la tarea de un nuevo universalismo, de un universalismo alternativo a los hasta ahora reconocidos, con la capacidad de responder a los

cuestionamientos planteados por todas las formas de relativismo y pluralismo. No se trataría ya de un universalismo metafísico, esto es, de un universalismo que creyera posible proporcionar una determinación positiva e intelectual de “lo común”, una definición del “ser verdadero”; un saber pues de la “cosa en sí”. Tampoco se trataría de ese universalismo hipercrítico de la modernidad, que renuncia a todo compromiso cognoscitivo y a toda comprensión de lo que es para dejarnos únicamente reglas y procedimientos, métodos y fórmulas para “orientar” y “dirigir” *desde fuera* la praxis real y las relaciones interculturales. Se trataría de un universalismo capaz de rodear tanto la “razón material” de los antiguos como la “razón procedimental” de los modernos, en pos de una racionalidad práctico-vital y un pensar activo y creativo, de un comprender comprometido.

## Nuevo universalismo

Estamos ahora en condiciones de acercarnos a la determinación del nuevo universalismo que venimos anunciando. Lo haremos en los siguientes párrafos en torno a tres rasgos: a) se trata de un universalismo “experiencial” (fenomenológico, si se nos permite); b) multicultural, esto es, que encuentra en la multiplicidad de culturas existentes la más excelsa expresión de lo humano-universal; y c) práctico-culturalista, esto es, que asume que el desarrollo de las dimensiones concretas, afectivas y práctico-vitales de la cultura es el mejor fundamento para la construcción de la experiencia intercultural y para la integración y conformación de un mundo multicultural, de un mundo *uno y múltiple*.

a) *Universalismo fenomenológico*. Bajo el dominio general de las posturas formalistas en el pensamiento contemporáneo —logicistas, neocontractualistas, lingüístico-discursivistas— se nos ha hecho olvidar una corriente filosófica surgida en las primeras décadas del siglo veinte que se planteó, reformulando el sentido total del filosofar, como una tercera vía entre la metafísica y el cientificismo moderno, entre el materialismo y el formalismo, entre el objetivismo y el subjetivismo. Se trata de la “fenomenología”, concepción filosófica fundada por Edmund Husserl que ha estado presente, aunque lateral-

mente, en diversos desarrollos teóricos del pensamiento de nuestro tiempo.<sup>16</sup> Ciertamente, el espíritu fundamental de la filosofía fenomenológica, y particularmente las innovaciones realizadas por Husserl en su última obra, ha quedado en un segundo plano frente al dominio generalizado de las posiciones formalistas, anti-metafísicas contrarias a cualquier intento de filosofía especulativa tal como fue juzgado el proyecto husserliano. Sin embargo, debemos recordar que la fenomenología se distingue precisamente por su concepción de la “experiencia”, del “aparecer” o del fenómeno, y por el lugar destacado que estos conceptos ocupan en su perspectiva teórica, así como por su pretensión de apuntalar una tercera vía para el filosofar, más allá de la especulación metafísica y del subjetivismo moderno.

Ciertamente, Husserl parte de una intención de radicalización de la filosofía moderna de la subjetividad (Descartes) y desarrolla una búsqueda acuciosa de la esfera de la conciencia inmanente, pero, no lo olvidemos, arriba a una filosofía del “mundo de la vida”, de las condiciones y formas de la experiencia y la comprensión vivencial, vital, del mundo, preteóricas, prerreflexivas y precientíficas. La dimensión subjetiva ha sido para Husserl un camino ineludible, una vía que un filosofar consecuente tiene que recorrer forzosamente: pero no es un punto de llegada, un término.<sup>17</sup> Éste es, y sólo puede ser, el redescubrimiento de la esfera de la “experiencia concreta e integral” del mundo, del ámbito primigenio y siempre ahí presente del “ser originario”. “Mundo” y “ser” fenomenológicamente comprendidos, esto es, entendidos en los modos de su “aparecer” a la subjetividad humana, la que por su parte deja de postularse como un ente sustancial, separado, para advenir campo de experiencia donde se determinan y acogen los modos y modalidades de aquel aparecer. Este campo primordial de relaciones mundo-subjetividad, que Husserl denomina con el término muy conocido de “mundo-de-la-vida” (*Lebenswelt*),<sup>18</sup> reestablece para el pensamiento filosófico un campo de atención e interés propio, la posibilidad de una reasunción (no metafísica) de la intención ontológica del pensamiento clásico, esto es, del filosofar como tarea de comprensión del mundo. En general, el “mundo de la vida” se aparece como el punto de partida de una forma de racionalidad propiamente filosófica (no formalista), que reencuentra los sentidos y valores positivos de la tradición filosófica occidental y permite resumir y redefinir los compromisos y aportes de la filosofía a la problemática

de la humanidad en cuanto tal, de frente a las vicisitudes y equívocos del mundo contemporáneo.<sup>19</sup>

Al asumir al “mundo de la vida” —el mundo de la experiencia humana universal del ser— como la esfera propia del conocimiento filosófico y el punto de partida de una racionalidad propiamente filosófica, la fenomenología husserliana abre un camino no sólo para cuestionar críticamente el cientificismo moderno, la versión oficial occidental de la realidad —objetivista, naturalista, cosificante—, sino también para sentar las bases de una comprensión y comunicación interhumana e intercultural universales.<sup>20</sup> Esto quiere decir, más allá quizás de ciertas formulaciones de corte eurocentrista del propio Husserl, que la “ciencia del mundo de la vida” no puede ser (no debe ser) considerada solamente como un recurso para una refundamentación de la racionalidad moderna, científicista y formalista (tarea aún importante<sup>21</sup>), sino ante todo como la realización crítica de una *relativización* de la cultura científica occidental y de sus concepciones concomitantes de racionalidad, verdad, validez, etc., todas ellas empañadas por el prejuicio objetivista e instrumentalista del pensamiento moderno. Mediante el retorno al “mundo de la vida” pre-científico, la fenomenología puede apuntar a una comprensión de todos los “mundos de la vida” *no científicos* que han campeado a lo largo de la historia, y campean todavía en la mayor parte del planeta. En cuanto ciencia universal del mundo de la vida, la fenomenología estará así en posibilidades de fundar una comprensión universal del mundo y, a la vez, una comprensión de la unidad de la humanidad en cuanto sujeto universal de la experiencia de ese mundo.

Precisamente consideramos que la suposición —que el propio Husserl asume en varios momentos de su desarrollo, pero sobre todo en los inicios de su reflexión— de que la “racionalidad científica” moderna es la heredera legítima, el cúlmen, de la “racionalidad filosófico-clásica” es un equívoco inadmisibles o al menos una tesis ambigua que debe ser enderezada. En verdad la razón científica moderna, objetivista y formalista, es una traición, una sustitución o una suplantación de la racionalidad clásica, cuyo “aura” filosófico y humanista el pensamiento científico y, más que nada, la ideología científicista moderna buscó mantener en su provecho, a fin de legitimar e imponer su nueva (distinta y esencialmente parcial y limitada) visión de la realidad, el pensamiento y la condición humana. El que Husserl haya reencontrado la esfera del mundo de

la vida a partir de una preocupación epistemológica y ética, relativa a los límites y las deficiencias de la racionalidad científica, ha hecho suponer a muchos teóricos contemporáneos que el sentido de la tarea fenomenológica se agota en un re-encauzamiento de aquella racionalidad, tanto como del mundo cultural moderno en su totalidad, hacia la senda perdida del mundo de la vida. Si bien, como hemos adelantado, esta suposición no es incorrecta, si lo es la suposición implícita de que la “racionalidad científica” es la realización suprema de la “racionalidad filosófica”, esto es, de la racionalidad originaria del mundo de la vida. Que la racionalidad científica sea solamente una entre otras formas de realización de la racionalidad del mundo de la vida es una consecuencia que probablemente contradiga las intenciones explícitas de Husserl y el sentido más personal, y explicable por su contexto histórico, de su proyecto filosófico. No obstante, creemos que no existe tal contradicción para una perspectiva actual, esto es, si tomamos el “mundo de la vida” no como el punto de llegada o el recurso último de una indagación filosófica occidental, sino más bien como el punto de partida y el horizonte de un nuevo pensamiento, de un nuevo filosofar: abierto, dialógico, inter-mundano e intercultural; verdaderamente *mundial*.

b) *Universalismo multicultural*. ¿Qué relación existe entre el re-descubrimiento fenomenológico de la estructura universal del mundo de la vida y la constatación histórica, antropológica y política de la diversidad de “mundos culturales” que caracterizan a la vida humana? En otras palabras: ¿qué relación hay entre el mundo de la vida y la (s) cultura (S)?<sup>22</sup> Pues parece en una primera instancia que el “mundo de la vida”, a cuyas estructuras fundamentales y universales pretende acceder la fenomenología husserliana, se encuentra siempre ya mediado por órdenes y fórmulas histórica y culturalmente construidas, de tal manera que aquel “acceso” que se supondría “intuitivo y directo” sería en verdad imposible, o simplemente ilusorio, por lo que no nos quedaría más que permanecer en un relativismo de los mundos culturales, o bien reforzar la suposición de la superioridad del mundo de la racionalidad occidental a costa de perder otra vez la referencia a los sustratos mundano-vitales. Consideramos que estas consecuencias sólo pueden seguirse a partir de una mala comprensión de las relaciones entre mundo de la vida y cultura; a partir, más precisamente, de un concepto esencialmente inadecuado del ser de la “cultura”.



“Mundo de la vida” hace referencia, como hemos dicho, a los modos de la experiencia práctico-vital, humano-subjetiva, del mundo. El que se trata de una “estructura”, de un “compuesto estructural” (y no de una entidad simple), implica que podemos y debemos analizar los diversos componentes que lo integran (tal y como Heidegger hizo en *El ser y el tiempo* respecto al concepto de “ser-en-el-mundo”).<sup>23</sup> Cabe distinguir, así, tres aspectos o momentos que conforman el “mundo de la vida” en cuanto totalidad estructural: a) el mundo propiamente, esto es, aquello que se “aparece”, que se “da” a la subjetividad humana; b) los modos de esa “aparición” que vienen determinados por los modos de la “aprehensión y comprensión” subjetiva de ese mundo y que, en cuanto conjunto de posibilidades práctico-vivenciales interhumanas, podemos considerar como equivalentes a la idea de “cultura”; c) la forma del enlace o relación entre el “mundo” y los “modos de experienciarlo” de acuerdo con el fundamental y fructífero concepto husserliano de “horizonte” y de “horizonte de horizontes”, esto es, con la idea de que el “mundo de la vida” debe ser entendido siempre como “horizonte”, como un campo abierto de remisiones continuas e inacabables desde el cual “algo” -cualquier cosa- llega a la determinación, a la tematización explícita.<sup>24</sup> “Mundo de la vida” hace referencia precisamente a la estructura de campo de todo experimentar humano del mundo; al hecho, pues, de que no hay experiencia aislada del mundo, un frente-a-frente del sujeto y el objeto, sino de que toda experiencia se encuentra irremisiblemente referida a un horizonte de suposiciones y experiencias previas y posibles, personales e interpersonales. De lo anterior se sigue, respecto a nuestro problema sobre la relación “mundo de la vida” - “ser de la cultura”, que: a) no existe una relación exterior o de posteridad entre el mundo de la vida y la cultura; pues precisamente con “cultura” debemos designar la forma de las *modalidades* interhumanas de experienciar el mundo —*cultura* es el modo humano de captar y comprender el mundo; b) por ende, la cultura no debe ser considerada más —a lo que el pensamiento de la modernidad nos ha conducido— como un “sistema” cerrado y completo de códigos supernumerarios, significaciones adquiridas y estructuras inamovibles, que, esencialmente, sería refractario a toda “exterioridad”: ya la del mundo (el Ser, la Naturaleza, la Realidad) o ya la de otras culturas. En verdad, como trataremos de mostrar más ampliamente en adelante, es la referencia a un “mundo previo”, la “aper-

tura al mundo”, aquello que las diversas culturas comparten esencialmente, y es ahí —en ese Ser originario, indeterminado, difuso, caótico incluso— donde las diversas culturas podrán encontrarse, abrirse unas a otras, cruzar sus horizontes y llegar a entender más de sí mismas y sobre sí mismas.

Una idea de la cultura como conjunto de recursos, de medios e instrumentos para la experiencia y comprensión del mundo (del mundo en su totalidad), esto es, una idea que reintegra a la cultura sus *potenciales cognoscitivos* combate las definiciones dominantes de la cultura, aquellas con las que se ha intentado hasta ahora, y de modo desacertado, pensar la vida cultural, las relaciones interculturales, la multiculturalidad y la necesidad de concepciones universalistas. Estas definiciones asumen en todos los casos una concepción de la cultura como un “orden humano de representaciones”, esencialmente artificial y, por ende, cerrado sobre sí mismo. Es la concepción que la ciencia antropológica contemporánea ha puesto en circulación<sup>25</sup> y ha sido el sustento de todas las perplejidades y callejones sin salida tanto del relativismo como del universalismo formalista —ambos para una cosa o para otra, esto es, bien para resaltar los valores positivos de las “culturas” como sistemas cerrados, irreductibles e inconmensurables y propugnar un “multiculturalismo” innegociable, o bien para negar tales valores y seguir insistiendo en la necesidad de una visión supracultural de la humanidad (metafísica o científico-objetivista), o en la ineludibilidad de tener que aceptar *una* cultura como la única verdaderamente válida y racionalmente fundada. Posturas ambas que, por otra parte, cumplen a plenitud el programa y los supuestos de la racionalidad occidental. Pues precisamente la concepción artificialita, estática y cerrada de la cultura se sigue consecuentemente de la suposición objetivista (metafísico-cientificista) de que existe una “realidad en sí”, más allá de todo contexto subjetivo-vital, que sólo puede ser aprehendida con los recursos de una racionalidad formal, cuantitativa y axiológicamente neutral, respecto a la cual todas las experiencias y todos los mundos culturales deben ser endosados al “inframundo” (el no-mundo) de las apariencias, las ilusiones, las ficciones, los sueños y los mitos.<sup>26</sup> La división heraclíteana entre el mundo de los dormidos y el mundo de los despiertos que advino en la tajante separación cartesiana entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo, entre el mundo de la raciona-

lidad objetiva y el campo de la vida subjetiva, efímera y singular, sigue signando los derroteros de la modernidad occidental.

El objetivismo ontológico (la suposición de que se puede acceder a una realidad “en sí”, extracultural) se refuerza con el objetivismo metodológico en el cumplimiento de la concepción artificialista de las culturas. Precisamente, es el punto de vista del *observador externo* (el punto de vista del antropólogo occidental, aun del mejor intencionado) el que convierte a las culturas en “sistemas cerrados”, en conjunto de “creencias”, en sistema de significaciones o códigos.<sup>27</sup> Para quien vive su cultura desde dentro, para cada uno de nosotros que reflexionamos sobre la manera como vivimos nuestra pertenencia a un mundo cultural, la (nuestra) cultura se nos aparece como un “mundo abierto”, precisamente como un conjunto de horizontes fenomenológicos, como un “mundo” que se ordena y tensa en torno a ciertos polos intencionales de comprensión o acción, donde se ponen en juego un sinfín de componentes — suposiciones, afectos, recuerdos, saberes, etc. — y una serie cuasi-infinita de remisiones que se difunden y confunden a la distancia,<sup>28</sup> al grado tal de incluir como parte de nuestro “mundo de la vida” y de nuestro “mundo cultural” *todo* aquello que puede ser el caso (los otros, conocidos, desconocidos, probables; el pasado, el futuro, el presente; ideas y costumbres, las aceptadas y las rechazadas; conocimientos y experiencias propias y extrañas; objetos, útiles y cosas del mundo natural: animales, árboles, piedras, estrellas, etc.).

Habría que concebir a las culturas, en todo caso, como sistemas semi-cerrados, circundados por una doble abertura de indeterminación. Por una parte, todo sistema cultural se encuentra “limitado”, y por ende “abierto”, por un “ser” o un “mundo” en estadio de indeterminación, de pura virtualidad, al que debe siempre seguir buscando aprehender, comprender, ordenar e interpretar —esto es, “conocer”. Las culturas que renuncian a cumplir esta función dejan de existir, no son más “culturas”. Por otra parte, toda cultura se encuentra abierta a una zona de horizontes indeterminados que está constituida por todas las referencias de sentido a lo ya sabido, a las experiencias pasadas y a las interrelaciones y los intercambios con otras culturas —con otros sistemas igualmente semi-cerrados o semi-abiertos, igualmente plásticos y dinámicos, siempre reconstruibles y siempre en reconstrucción a fin de cumplir el objetivo

fundamental de toda invención humana: dar sentido al mundo dando sentido a la vida humana, dar sentido a la vida humana dando sentido al mundo.<sup>29</sup>

¿Se trataría entonces de representamos todas las culturas existentes como abiertas a un “mundo común”, a un “ser previo” en el que todas ellas se encontrarían a la vez fundadas y remitidas, del que todas ellas serían “variaciones” diversas y posibles? Si; con la condición de no suponer que existe una manera de acceder a ese “mundo común”, a ese “mundo de la vida universal”, fuera de cualquier “mundo cultural particular”, y con la condición de no suponer tampoco que existiría una “cultura privilegiada” que nos otorgaría la posibilidad de tal acceso. Los “mundos culturales” —en el tiempo y en el espacio— se entrecruzan, se sobreponen, se complementan, se interrefieren y corrigen entre sí: de esta manera amplían sus horizontes y profundizan, cada uno desde sí mismo, en su acceso al “mundo común”, al sustrato originario universal del mundo.

Pero ¿qué es ese mundo común universal? ¿Cuál es su consistencia? ¿Cómo es que él funda la posibilidad de la comunicación inter-cultural, y cómo es que a su vez esta comunicación permite acceder a él? ¿Cómo puede y debe darse por ende el encuentro entre las diversas culturas?

c) *Universalismo práctico-cultural*. Arribamos al tercer carácter del nuevo universalismo con bases fenomenológicas que estamos propugnando, donde retornamos las preguntas con las que finalizamos el apartado anterior. En primer lugar, respecto a la consistencia del “mundo común” existen diversas categorías que a lo largo de la historia de la filosofía han buscado su determinación (sustancia primera, realidad, existencia, totalidad, etc.); probablemente la más conspicua (y originaria) sea la determinación del mundo, en el que queda incluida la propia subjetividad humana, como “naturaleza”. Remisión a una naturaleza, a un “mundo natural” previo, desde una vida humana que es también parte de la naturaleza, que posee una naturaleza (una vida anímico-corporal) es el rasgo universal originario del mundo y de la propia realidad humana. Ahora bien, al igual que hemos rechazado la concepción artificialista de la cultura, pugnando por una perspectiva fenomenológica de la vida cultural en cuanto “experiencia y vivencialidad concretas”; en fin, de la misma manera que cuestionamos la idea de que existe una “cultura única y universal”, debemos cuestionar también las concepciones meramente naturalistas y

objetivistas de la “naturaleza” en pos de una comprensión fenomenológica del ser de lo natural, esto es, de un pensarlo del modo como originalmente fue pensado: como “fenómeno”, como “aparición”. Una naturaleza fenomenológicamente comprendida, no una naturaleza “en sí” y “ajena”, totalmente independiente de los modos en que ella es humanamente experienciada, afectivamente vivida, sensiblemente apprehendida o mentalmente entendida, puede y debe ser asumida como el efectivo y originario “referente” de la experiencia humana universal del ser.<sup>30</sup> A su vez, el sujeto de esta experiencia es un ser que en una primera instancia se aparece como prolongación, como desdoblamiento de la propia naturaleza: el sujeto humano en cuanto corporalidad viviente, en cuanto “vida corporal”, sensible-afectiva, práctico-motriz. Es la corporalidad, el “ser cuerpo” en cuanto concreción irreductible de la existencia y la vida humana, aquello que los humanos tenemos en común: nuestro rasgo universal, nuestra condición única, nuestro ser básico.

Hay que insistir, no obstante, en que este sustrato natural del mundo de la vida no es, en ningún sentido, una realidad física o biológica, objetivo-material. En todo caso, la unidad de la especie humana no es biológica sino *bio-fenomenológica*: la unidad de una vida corporal fenomenológicamente captada y comprendida, esto es, humana y subjetivamente —culturalmente— vivida y realizada. La tradicional oposición entre naturaleza y cultura debe ser aquí abandonada en pos de una comprensión, desde la fenomenología, de la doble incrustación naturaleza-cultura; igualmente hay que rebasar la prejuiciosa dicotomía con la que se define al ser humano, vida corporal-vida espiritual, en pos de una concepción de la humanidad como “espíritu encarnado” o “corporalidad viviente”. Naturaleza y cultura no se oponen, no son esencialmente ajenas entre sí; el ser natural es un componente imprescindible de nuestro mundo vital, y la cultura es una comprensión, una actualización, o una expresión de aquella “naturaleza primordial”, de esa naturaleza “salvaje” de la que Merleau-Ponty gustaba hablar, y de la que decía: “se encuentra siempre como en el primer día”. Igualmente, entre vida corporal y vida espiritual no hay exterioridad, separación, sino un “quiasmo”, una unidad fundamental e irrebasable. Siguiendo también aquí a Merleau-Ponty, probablemente el fenomenólogo más consecuente con el pensamiento de Husserl, hay que entender las capacidades propiamente espirituales del ser humano —la com-

preensión, expresividad y creatividad en cuanto ejercicios de la libertad— como potencias y posibilidades de una vida corporal intencional y activamente comprometida con el mundo,<sup>31</sup> En cuanto “potencia permanente de expresividad”, nuestro cuerpo —la corporalidad humana— es capaz de fundar y hacer posibles los mundos expresivos más variados y heteróclitos, sin, no obstante, tener que identificarse con ninguno de ellos como la mejor, la más correcta o la única posibilidad de su realización. Naturaleza vivida y corporalidad activa, en cuanto sustratos primigenios de la experiencia humana, constituyen algo así como la “matriz” —nunca rebasada, siempre actual— de la diversidad de experiencias, expresiones y mundo culturales. Matriz inagotable que es capaz a la vez de dar cuenta de nuestra constitutiva e ineludible *diversidad* y de hacer posible todavía un reencuentro de la unidad en la diversidad, la posibilidad de un abrirse siempre a lo “común”, a un Ser a cuya posición enigmática originaria está predestinado el humano y que le proporciona el punto de referencia respecto al cual siempre será posible diseñar un sentido de racionalidad y de verdad.

Así, cada “mundo cultural” —como cada “mundo” en cualquiera de los ámbitos en que pueda hablarse de tal manera (mundos privados, mundo de la música, mundo de la política, etc.)— es completo, autónomo, posee, ejerce (es), una vía de acceso al mundo común, y en esta medida, posee también equivalentes o resonancias de los otros “mundos”, que le permiten, que no le impiden en principio, “comprenderlos”, comunicarse con ellos.<sup>32</sup> Como hemos insistido, la comunicación intercultural no puede efectuarse bajo los supuestos de un saber, de una ciencia o de una normatividad ya establecidas, ya diseñadas. Esto implicaría desconocer otra vez la apertura e indeterminación originarias del “mundo de la vida”, del “mundo común” definido precisamente como “horizonte de horizontes”<sup>33</sup>. Los mundos culturales, cognoscitivamente legitimados ahora desde una perspectiva fenomenológica, permanecen en su alteridad, en su diferencialidad irreductible. ¿No es posible entonces la comunicación, la comprensión intercultural? Si; aun cuando no bajo los principios de una “racionalidad teórica” o “discursiva”, sino bajo las orientaciones de una “racionalidad práctica” (*fronesis*<sup>34</sup>), de lo que Kant llamó la facultad o la capacidad del “juicio”, y que se reconoce precisamente por su propiedad “creativa”, “inventiva”, única que permite precisamente “comprender” algo que no había

sido comprendido (determinado) previamente. El juicio, el pensamiento, es aquí un riesgo y una aventura. Y es la única modalidad del pensar —donde se ponen en juego otras capacidades humanas como la empatía, la imaginación, la intuición— que está hecha para “trascender”, para poner en comunicación órdenes de sentido esencialmente diversos, “mundos culturales” de los que sabemos que tienen algo en común pero de los que no sabemos qué tienen en común. Esto está precisamente para ser inventado, para ser creado a través de la promoción abierta e indefinida de encuentros y diálogos interculturales, de diversos actos de comprensión y conocimiento intercultural.

## Conclusión

Partíamos de preguntarnos si la actual situación mundial, y la necesidad del establecimiento de un nuevo “orden jurídico internacional”, no planteaban un reto a la filosofía: el de rediseñar, o al menos volver a discutir, el sentido de un nuevo universalismo, de una nueva forma de pensamiento universal, capaz de integrar los nuevos componentes de la cultura mundial de nuestra época, de asumir los valores, las ideas y las prácticas pluralistas y multiculturalistas del mundo contemporáneo; de responder también a las críticas realizadas contra los universalismos existentes y de volver a plantear el problema de la unidad y composibilidad de la especie humana. Nos ha importado remarcar que el universalismo no es una forma de pensamiento negativa de suyo y que vale, al menos, reconocer que no existe una sola forma de pensamiento universalista, que ha habido, hay y puede haber otras. Por ende, que tiene sentido sostener que la discusión filosófica debe ser retornada en el modo de una “confrontación” de diversas propuestas “universalistas”. Aquí hemos ensayado, prácticamente sólo esbozado, las condiciones de un nuevo universalismo: fenomenológico, multicultural y práctico-vital, como alternativa tanto a los apabullantes universalismos metafísicos de la tradición occidental y los desconcertados y vacíos universalismos formalistas de la modernidad, como a la sobada persistencia de posturas escépticamente relativistas que asumen desconsoladamente a la multiculturalidad como un mal menor, en lugar de hacerlo como se debiera: como la base de un nuevo y verdadero pensamiento

universal, como la oportunidad que la historia humana nos ofrece de seguir pensando, de seguir interrogando. Hay muchos aspectos a discutir y precisar todavía. De una propuesta de nuevo universalismo como la aquí planteada todavía no se sigue con claridad su especificidad frente a los otros universalismos cuestionados; tampoco es totalmente evidente su factibilidad respecto a las posibilidades concretas, jurídicas, políticas, sociales y culturales de la integración y el entendimiento intercultural y multicultural de la humanidad contemporánea. Sólo hemos querido empezar a indicar algunas direcciones posibles para una investigación más amplia y detallada.

### Notas

1. El término “autoalcance” lo utiliza el filósofo alemán Karl-Otto Apel para nombrar la relación entre la “comunidad ideal de comunicación” (que corresponde aquí al pensamiento filosófico) y la “comunidad real de comunicación” (que corresponde aquí al mundo real). Cfr. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía. T. II: El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, 1985.

2. Luis Villoro, “Globalización y terrorismo”, *La Jornada*, 8 de noviembre de 2001, p. 8.

3. *Idem*.

4. Luis Villoro: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 1997; *De la libertad a la comunidad*, México, Ariel, 2001.

5. Cfr. Kant, *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1946. Una reflexión actual sobre las tareas filosóficas respecto al problema de la guerra y la paz es expuesta en: Vicente Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001.

6. Sobre la idea de “sistema-mundo”, ver la obra de Wallerstein. Cfr. los desarrollos filosóficos de esta idea en la obra de Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, “Introducción”, pp. 24-90; ver también del mismo autor: 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva utopía, 1992.

7. Dimensión a la que el propio Villoro apunta en otra parte. Cfr. Luis Villoro, *El poder y el valor*, op. cit., cuarta parte, pp. 251 y ss.

8. Luis Villoro, “Estadios en el reconocimiento del otro”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998, pp. 155-168.

9. Richard J. Bernstein, “Inconmensurabilidad y alteridad a revisión”, en R. Rorty, K.-O. Apel y otros, *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente* (ed. Eliot Deutsch), Barcelona, Kairós, 2000, p. 108.



10. El principio lógico-pragmático de la “no auto-contradicción performativa”, es expuesto por el filósofo alemán Karl-Otto Apel en varios de sus trabajos; cf. por ejemplo: “La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur” en Enrique Dussel (coordinador), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico norte-sur desde América Latina*, México, siglo XXI, 1994, p. 44 yss.

11. La crítica al “universalismo de la verdad”, al racionalismo metafísico de la tradición occidental y sus derivaciones en el racionalismo de la modernidad, ha sido realizada de forma ejemplar por la antigua Escuela de Frankfurt. Ver sobre todo: Max Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969.

12. Cfr. particularmente, Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.

13. Sobre el carácter “monológico” del universalismo de la verdad, la crítica de Isaiah Berlin a la tradición racionalista occidental y su prolongación en la epistemología científicista de la modernidad, ver, entre otros: *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*, México, Vuelta, 1992

14. Según Levinas, “a la luz de la filosofía contemporánea -y por contraste-comprendemos mejor lo que quiere decir la separación del mundo inteligible en Platón, más allá del sentido mítico que se da al realismo de las Ideas: el mundo de las significaciones precede, para Platón, el lenguaje y la cultura que lo expresan; es indiferente al sistema de signos que se pueden inventar para hacer presente ese mundo al pensar. Domina, por lo tanto las culturas históricas. Existiría, para Platón, una cultura privilegiada que se le aproxima y que es capaz de comprender el carácter provisional y como infantil de las culturas históricas; existiría una cultura que consistiría en despreciar las culturas puramente históricas y en colonizar en cierta forma el mundo, en comenzar por el país donde surge esta cultura revolucionaria -esta filosofía que supera las culturas; existiría una cultura que consistiría en rehacer el mundo en función del orden atemporal de las Ideas, como esta República platónica que barre las alusiones en los aluviones de la historia”. Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 35-36.

15. Sobre los rasgos contrastantes del pensamiento metafísico (universalismo metafísico) y del pensamiento posmetafísico (universalismo formal), cfr. la sistemática caracterización que presenta Jürgen Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, México, Taurus, 1990, pp. 38 y ss.

16. Un panorama del desarrollo de la filosofía fenomenológica es ofrecido en: Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997.

17. Sobre la autocomprensión husserliana de la relación de la fenomenología con la filosofía cartesiana, cfr. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1986.

18. Para la exposición por Husserl de la categoría de “mundo de la vida”, ver principalmente: E. Husserl, *Crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, México, Folios, 1984, pp. 107 y ss.; *Experiencia y juicio*, México, UNAM, 1980, “Introducción”.

19. Sobre la concepción de Husserl del sentido y significado de la “racionalidad filosófica” en tanto racionalidad humano-universal, cfr. el breve y famoso texto: “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”, en E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 129 y ss. Para una exposición de la filosofía husserliana a la luz de esta tesis, cfr. Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.

20. Respecto a la relación intra-cultural, es decir, a la relación entre diversas formas culturales dentro de un mismo mundo cultural, por ejemplo, entre la filosofía y las artes, diversos fenomenólogos (Merleau-Ponty, Mikel Dufrenne) han subrayado la mayor “cercanía” (casi equivalencia) del campo estético al campo fenomenológico del “mundo de la vida”. El escritor Milan Kundera propuso, en el marco de la filosofía de Husserl, una autorreflexión sobre la naturaleza de la “novela”: ésta sería precisamente el mejor y más paradigmático discurso, la mejor “ciencia” del “mundo de la vida”. Cfr. M. Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.

21. Profundizada por diferentes pensadores y estudiosos de corte fenomenológico. Cfr. Enzo Paci, *Función de las ciencias y significado del hombre*, México, FCE, 1968; José M.G. Gómez-Heras, *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1989.

22. Retornamos aquí diversos planteamientos del filósofo alemán Klaus Held, quien se ha propuesto analizar, desde la perspectiva fenomenológica husserliana, los problemas de la interculturalidad y de las relaciones de la cultura europea con otras culturas. Cfr. de Klaus Held: “El conflicto por la verdad. La fenomenología y la tarea futura de la filosofía”, en: *Cuadernos de Divulgación Filosófica* No. 5, Departamento de Filosofía, Universidad de Guadalajara, México, Septiembre de 1998; “Mundo de la vida y naturaleza. Bases de una fenomenología de la interculturalidad”, en: *Areté, revista de filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. X, No 1, 1998; pp. 117-133; “Las múltiples culturas y el ethos de la democracia desde una perspectiva fenomenológica”, en: *Areté, revista de filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. X, No. 2, 1998; “Europa y el entendimiento intercultural”, en: *Investigaciones fenomenológicas*, 3, (Madrid) 2001. Ver en este mismo número de *Devenires*, la traducción de Antonio Zirión del discurso de Held, “Observaciones sobre la fenomenología de la traducción”, donde el problema cuasi-técnico de la traducción de la obra de Husserl a otros idiomas es comentado por Held en el marco de una reflexión filosófica sobre las relaciones y “traducciones” interculturales en general.

23. El análisis clásico de corte sociológico-cultural de la categoría fenomenológica de “mundo de la vida” fue realizado por el sociólogo Alfred Schutz, cfr. particularmente: Schutz y T. Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu,

1977. Ver también los aportes de Habermas al análisis y la crítica de la idea husserliana de “mundo de la vida”, en Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987

24. Sobre el vínculo entre las ideas de “horizonte” y “mundo de la vida” en Husserl, *cfr.* José Ma. García Gómez-Heras, *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del ‘mundo de la vida’ cotidiana*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, pp. 69 y ss.

25. Para una crítica a las definiciones “científicas” y científicistas de “cultura”, *cfr.* Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999, pp. 23 Y ss.

26. La concepción misma de la naturaleza como “fenómeno” (realidad empírica) es puesta en cuestión por el científicismo formalista y objetivista. Según Husserl, para el científicismo “los fenómenos no existen más que en los sujetos; están en ellos como consecuencias causales de los acontecimientos que tienen lugar en la naturaleza verdadera, los cuales por su parte sólo existen bajo la forma de propiedades matemáticas. Si el mundo dado a la intuición, aquel en el que vivimos, es meramente subjetivo, todas las verdades de la vida pre y extracientífica, que conciernen a su ser real, resultan desvalorizadas”. Edmund Husserl, *Crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental, op. cit.*, p. 59.

27. Tal es la tesis sostenida, por M. Carrithers, como punto de partida para una definición no “formalista” ni “objetivista” de la cultura, y por ende, para un intento de responder a la pregunta por lo que tienen en “común” los seres humanos, y por la “razón” de la diversidad de culturas. *Cfr.* Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Madrid, Alianza, 1995.

28. La concepción misma de la naturaleza como “fenómeno” (realidad empírica) es puesta en cuestión por el científicismo formalista y objetivista. Según Husserl, para el científicismo “los fenómenos no existen más que en los sujetos; están en ellos como consecuencias causales de los acontecimientos que tienen lugar en la naturaleza verdadera, los cuales por su parte sólo existen bajo la forma de propiedades matemáticas. Si el mundo dado a la intuición, aquel en el que vivimos, es meramente subjetivo, todas las verdades de la vida pre y extracientífica, que conciernen a su ser real, resultan desvalorizadas”. Edmund Husserl, *Crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental, op. cit.*, p. 59.

29. Tal es la tesis sostenida, por M. Carrithers, como punto de partida para una definición no “formalista” ni “objetivista” de la cultura, y por ende, para un intento de responder a la pregunta por lo que tienen en “común” los seres humanos, y por la “razón” de la diversidad de culturas. *Cfr.* Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Madrid, Alianza, 1995.

30. Sobre el concepto fenomenológico de “naturaleza”, *Cfr.* Edmund Husserl, *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*, México, UNAM, 1997, secciones primera y segunda; *Crisis... op. cit.*, De Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes/ Cours du College de France*, establecido por Dominique Séglaard, Paris, Du Seuil, 1995.

31. Para Merleau-Ponty, el “espíritu del mundo” (la unidad de la especie humana) “somos nosotros, desde el momento que sabemos *movernos*, desde el momento que sabemos *mirar*”, esto es, desde que somos un *cuerpo*, que no es un “límite” para la vida espiritual sino porque es también la condición universal de su realidad y de su eficacia. “Hay pues que reconocer bajo el nombre de mirada, de mano y en general de cuerpo un sistema de sistemas consagrado a la inspección de un mundo, capaz de saltar de un paso las distancias, de atravesar el futuro perceptivo, de dibujar, en la inconcebible uniformidad del ser, unos huecos y unos relieves, unas distancias y unas separaciones, un sentido”. M. Merleau-Ponty, “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964, pp. 78 y 79.

32. Un desarrollo sobre el problema de la “diversidad” y “unidad” del “mundo” (considerando diversas modalidades de mundos -el mundo onírico, el mundo nocturno, etc.- pero con algunas referencias a los mundos socioculturales), es expuesta en M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1973; capítulo sobre “El mundo natural”.

33. El mundo de la vida, en cuanto es horizonte de toda “tematización” y todo “conocimiento” no puede ser jamás “conocido”; y esto por una razón de principio: en el momento que quisiéramos “conocerlo”, lo convertiríamos en algo “tematizado” y perdería entonces su cualidad propia de ser “horizonte”. El “mundo de la vida” sólo lo conocemos de manera indirecta y accedemos a él, nos referimos a él, a partir de un acto de que reflexión que permanentemente se reanuda y vuelve sobre su andadura.

34. *Cfr.* nuestro trabajo: “Tekne y phronesis”, *Devenires* II, 3 (Morelia, 2001).