

Visión intercultural de la cultura
Pluralidad de mundos de la vida

Jaime Villanueva Barreto

Cuando Parménides decide seguir a la diosa en su camino hacia la verdad, traza también todo el rumbo que seguirá la filosofía occidental, pues termina identificando al ser con la unidad, con lo permanente, inmutable, universal y verdadero. Lo racional aparece así como *episteme*, esto es, una actividad deductiva en estrecha vinculación a su correlativa noción de "fundamentación" en su acepción positiva --incluso analítica-- de demostración. A esto es a lo que usualmente se llama lo "racional" propiamente desde Aristóteles. Como todos sabemos, desde aquí se instituyen los principios lógicos de identidad y no-contradicción como principios metafísicos que rigen la única posibilidad de ser racional, condenando a la irracionalidad a toda actividad cognoscitiva y vital que no se rija por tales principios.

Sin embargo, sabemos también que la misma diosa que guía a Parménides a esa verdad, le veda el camino de la *doxa*, es decir, el de la opinión común de los mortales, donde sólo hay aproximación, parcialidad, matiz, heterogeneidad. En otras palabras, se sitúa a la verdad en un más allá del mundo (el ser es ingénito, uno e inmutable) y se conmina a la vida misma a la falsedad pues se la identifica con el reino de lo mutable, lo diverso, lo ilimitado.

Pues bien, a partir de aquí prácticamente toda la filosofía occidental ha transitado por el camino de la diosa, salvo algunas pocas excepciones, entre las que se encuentra precisamente Husserl. Éste, siguiendo el *dictum* heracliteano, se inserta en el camino de la *doxa*, que es el de la vida y el tiempo.

Es frente a esta manera tradicional de entender la razón y lo racional que la fenomenología deja escuchar su palabra y se coloca del lado de la intuitividad describiendo las fuentes últimas desde donde emerge o se constituye todo sentido de ser y validez de ser, cual es la subjetividad trascendental en su relación intencional con el mundo de la vida que se levanta como el *a priori* de toda experiencia posible. Este trabajo -que también es racional- es totalmente distinto a todo cuanto se haya dado en la tradición filosófica. Es

aquí donde entra lo propio de la fenomenología: el examen de la experiencia humana, el tema de la evidencia en relación con la experiencia, etc., y finalmente la raigambre dóxica, en el mundo de la vida, de esta experiencia racional.

La estrategia de Husserl es retrotraer las evidencias lógico-matemáticas propias de este tipo de racionalidad, a la evidencia originaria en el que constantemente es dado ya el mundo de la vida. Pues la experiencia es “una evidencia que se presenta puramente en el mundo de la vida y, en cuanto tal, es fuente de evidencia de las comprobaciones objetivas propias de la ciencia”¹. La pregunta que retrocede al mundo de la vida implica, por tanto, nada menos que la justificación del ámbito de la *doxa*.

Justamente, la vida pre-científica se contenta con un conocimiento ocasional, de la experiencia e inducción, que basta para la *praxis* cotidiana y que sin embargo ha caído en el olvido producto del avance de las ciencias objetivas. Por eso, una ciencia del mundo de la vida es ciencia de una *dóξα* durante mucho tiempo despreciada, es ciencia que sin embargo reivindica ser el fundamento de la *επιστήμη*, de ahí que requiera de un comienzo completamente nuevo². Así, con la aplicación de la epojé fenomenológica lo que se quiere describir es esta vida circundante dóxica (subjetiva-relativa) despreciada, y todos sus modos, es decir, el mundo de la vida en el que vivimos intuitivamente. “Nuestro tema exclusivo –dice Husserl- consiste en aprender precisamente este estilo, precisamente todo este “río heraclíteo” meramente subjetivo, aparentemente inaprensible.”³ Lo que nos interesa saber en cuanto filósofos es si las cosas del mundo efectivamente *son*, si el mundo como totalidad *es* realmente (como legalidad estructural, apriórica). Excluimos, por eso, las constataciones y conocimientos del ser-verdadero, sus verdades predicativas –la *praxis* que hagamos de él y todas las ciencias. No interesa, por tanto, de este mundo ni su *quod* (su ser, su existencia) ni su *quid* (su esencia, su ser-así); sólo interesa *cómo* valen ese *quod* y ese *quid* desde el punto de vista de la experiencia, es decir, cómo valen para mí, para nosotros, que filosofamos precisamente desde los márgenes de la cultura occidental y que sin embargo, no podemos ya escapar a su influjo.

1 *Crisis*. p. 150 § 42

2 *Cfr.*, *Crisis*, p. 164, § 44.

3 *Loc. Cit.*

Tenemos entonces que, como dice Landgrebe, luego del final de la metafísica, Husserl proclama el propio fluir heracliteano como el tema filosófico por antonomasia. Pretendiendo así poder mostrar el camino de la noche prohibido por Parménides como el camino adecuado para la filosofía, como un retorno a los orígenes, es decir, a la ingenuidad de la vida.⁴

Abre también la posibilidad de pensar en otros tipos y modos de conocer, como aquellos que se han denominado saberes periféricos. Es decir, ese tipo de conocimiento localizado que se realiza desde los márgenes mismos de la cultura occidental y que no está dispuesto a ser considerado como lo exótico o una mera curiosidad étnica.

La vuelta a la *doxa* del mundo de la vida abre la perspectiva de poder vincular, interactuar entre varios tipos de mundos, respetando cada uno su especificidad. Replantea de este modo la noción de lo universal incondicionado, para pasar a hablar de un universal-relativo. Esto es, que ningún mundo de vida, o como lo llama Klaus Held, mundo de la cultura, se encuentra por encima de otro como poseyendo verdades definitivas ubicadas más allá de cualquier remisión intuitiva.

Precisamente lo que hemos querido señalar es que toda efectuación de sentido no sólo es producto de la subjetividad humana, sino que además lo es de una cultura en específico. Se trata de situar hermenéuticamente cada una de nuestras objetivaciones, como nuestras. Esto quiere decir, que los proyectos hegemónicos no sólo deben ser denunciados y combatidos, sino que entrañan en sí mismos el origen de su propia crisis. Eso es precisamente lo que denuncia Husserl, en su examen al proyecto moderno de civilización y su pretensión de universalidad: el olvido del mundo de la vida y con él la hipostasiación de una verdad en sí en lugar de lo único cierto que tenemos, la contingencia de nuestra propia vida y nuestra diversidad.

Como afirma tajantemente Serge Gruzinski.: “Las amalgamas planetarias que invaden nuestra vida cotidiana nos recuerdan que no estamos solos en el mundo de las ideas y que lo occidental ya no es ciertamente lo universal.”⁵. Esta conclusión podría parecer aventurada para muchos, pues se ha interpretado la actual globalización, o en palabras de Habermas, la nueva colonización del mundo de la vida, como el triunfo de un proyecto de occidentalización del planeta: en sus versiones más optimistas, se habría alcanzado “el fin

4 Landgrebe Ludvig, *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975, p. 177.

5 Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000, p. 57.

de la historia”. Los terribles “choques de civilizaciones” que marcan la actual escena mundial tornan problemática la insistencia en esa ingenua visión lineal y homogeneizadora de la globalización.

Por el contrario, en el marco del proceso de globalización -continúa diciendo Gruzinski- “proliferan fenómenos que alteran nuestros puntos de referencia: la mezcla de las culturas del mundo, el multiculturalismo y los repliegues identitarios, que adoptan formas que van desde la defensa de las tradiciones locales hasta las expresiones más sanguinarias de la xenofobia y la limpieza étnica”⁶. En lugar de una globalización percibida como un proceso lineal de homogeneización planetaria, se torna evidente que las mezclas, los mestizajes, las hibridaciones signan a una globalización conflictiva y heterogénea.

El actual interés por la mezcla, coexistencia y diversidad de culturas y sociedades no significa por cierto que tales fenómenos sean en modo alguno nuevos o inéditos. Por el contrario, son muy antiguos, y no resultará aventurado afirmar que, en un examen cuidadoso, no hay sociedad o cultura, salvo tal vez las comunidades denominadas "primitivas", que no sea constitucionalmente heterogénea. Las leyes del desarrollo desigual han determinado que incluso al interior de un mismo espacio nacional coexistan modos contrastantes de organización cultural, esto especialmente en los países latinoamericanos como el caso del Perú, donde el otro no es un extraño de fuera sino que el otro somos nosotros mismos. El nuestro se torna así en un espacio privilegiado para la mezcla, para la hibridación, es decir, para la convivencia de diversos tipos de razón.

Pero, al mismo tiempo, esto constituye el problema más importante no sólo de la filosofía sino de las ciencias sociales peruanas. En ese sentido Carlos Iván Degregori se pregunta “¿qué pasa cuando el Otro no está en una isla lejana, una selva impenetrable o un desierto calcinante, sino dentro del propio país, literalmente a la vuelta de la esquina?”⁷ Pues bien esta pregunta resulta de fundamental importancia porque debe prevenirnos de la nostalgia, o el anhelo narcisista de (re) construir un nosotros homogéneo que encubra la diversidad de mundos de la vida posibles.

⁶ *Ibid*, p. 15.

⁷ Carlos Iván Degregori, Pablo Sandoval (Comp.) *Saberes periféricos, Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima, IEP, 2007, p. 21.

Lo que nos plantea este problema no pasa sólo por cómo constituimos al otro, al extraño, al *alter*, sino que pasa por los discursos que pronunciamos sobre él, si son discursos donde se resalta su homogeneidad o más bien su heterogeneidad. En este sentido, Carlos García-Bedoya también afirma que: “por mucho tiempo, visiones esencialistas obnubilaron la percepción de lo heterogéneo y lo híbrido, imponiendo enfoques unitarios de una particular cultura o sociedad. Especialmente poderosos fueron los idealismos nacionalistas que se proponían construir una imagen homogénea de la nación, reprimiendo todo aquello que no encajaba en la comunidad imaginada que ellos construían. Si se abordaba el problema de los contactos entre culturas, se los percibía como procesos unidireccionales, mediante los cuales una cultura más pujante, más moderna, o, en las versiones más duras, ‘superior’, subyugaba o distorsionaba a otras. Al situar al otro o al subalterno en una posición fija o pasiva, se persistía en la esencialización de lo diverso, situando a lo ajeno como bloque compacto cerradamente opuesto a lo propio. Incluso si eventualmente se consideraba al mestizaje, se lo entendía como proceso lineal que terminaba por producir una síntesis armónica y no conflictiva”⁸.

Sin embargo, se trata de una realidad mucho más compleja que la de una simple coexistencia de culturas diversas. Como anota García Canclini, “de un mundo *multicultural* -yuxtaposición de etnias o grupos en una ciudad o nación- pasamos a otro *intercultural* globalizado. Bajo concepciones multiculturales se admite la *diversidad* de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respeto que a menudo refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios”⁹.

Estos intercambios son los que se efectúan desde mundos dóxicos de la vida también diversos, o para decirlo con otras palabras, desde distintos tipos de racionalidades. Lo cual también plantea un problema importante para la filosofía, pues tampoco se trata de caer en un relativismo que nos llevaría a la total incomprensión entre las culturas. Tengamos claro que la falibilidad propia de todo discurso social, no significa su completa

⁸ García-Bedoya Carlos, *Hacia un nuevo humanismo. Para una epistemología dialógica intercultural*. Ponencia presentada en: Coloquio Internacional de Crítica Literaria “Tomás G. Escajadillo”, Lima, 10 de julio 2009.

⁹ Citado por García-Bedoya, *Ibid*, p. 14-15.

relatividad. Más bien a la filosofía le incumbe, como bien señala Raúl Fonet-Betancourt, desentrañar “la razonabilidad de la razón, esto es, la cualidad de una razón que se alcanza no por la “superación” de las racionalidades, sino por el proceso de transportación y tráfico en múltiples sentidos de las diversas racionalidades.”¹⁰

Como es bien sabido Husserl hace frente al problema de la comprensión del mundo extraño resaltando el papel de la “apercepción”. Pero hacia los años treinta, lo que más le interesa es la posibilidad de pasar de la apercepción de un mundo familiar a la de un mundo extraño. Aquí es donde se encuentra la clave para nuestras indicaciones sobre la posibilidad de una reflexión fenomenológica sobre la interculturalidad o mejor llamada inter-humanidad.

Pues esto pone de relieve la gran dificultad de salir constructivamente del propio mundo circundante y de la inevitable comprensión del otro dentro del mundo propio. En este sentido se pregunta ¿cómo podemos confrontar nuestra cultura científica con los primitivos o con los romanos, que vivían en la dimensión mítica cuando aún no habían sido helenizados? O ¿qué pueden los chinos comprender de nosotros?

Lo que se ve planteado aquí son las diversas visiones del mundo o *Weltanschauungen*, pero que para Husserl, a diferencia de Dilthey, no conducen a la inconmensurabilidad, porque ¿no sería un contrasentido “que el universo de mi verdad y de mi ser pueda encontrarse en conflicto incurable con el universo de lo que es cognoscible por cualquier otro, por ejemplo, los primitivos, toda vez que estos primitivos y su universo –por lo menos, lo que puedo en verdad decir sobre esto- están contenidos en mi universo?”¹¹

A Husserl le interesa que efectivamente mi mundo y los diversos mundos extraños puedan confrontarse y pueda también llevarse a cabo una crítica mediante la cual se alcance definitivamente una verdad universalmente válida, de modo que se lleve a unidad lo que es múltiple, en el fondo, a la unidad de un mundo humano, con muchos y muy diversos mundos familiares, entre los que se constituye un mundo verdadero, como resultado del

¹⁰ Fonet-Betancourt Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouber, 2001.

¹¹ Husserl, Edmund, *La Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1973 (3ra. Ed.). Traducción de E. Taberning. pp. 100-101

diálogo entre ellos. Para lograr esto es necesario despojarse de la actitud científico-natural (que en lenguaje actual correspondería a lo monocultural) y asumir la capacidad de ver propia de una aproximación pre-científica del mundo de la vida.

El sentido del argumento es el siguiente: Para Husserl, es importante descubrir que, a pesar de la diversidad, todos formamos parte de un “mundo”, y que podemos penetrar teóricamente y prácticamente en el mundo del otro gracias a esa común pertenencia¹². De este modo obtenemos un resultado doble: el de comprender lo que es extraño y el ir clarificando cada vez más las estructuras del mundo de la experiencia, reconociendo que todos somos co-sujetos del mundo de la vida, como mundo de la cultura. Esto es posible, porque Husserl cree haber desarrollado la metodología pertinente para aprehender las estructuras de ese mundo de la vida.

Pero como señala Rosemary Rizo Patrón, ese argumento de Husserl ha sido muy criticado por logocéntrico y eurocéntrico, por lo que se hace necesario señalar cómo la "diferencia" (la "otredad") está *desde el inicio* en la constitución de la mismidad, de modo que la "universalización" que propone Husserl no es una universalización que se basa en la "mismidad" occidental y griega de la que él parte (o de la mismidad griega elevada a la universalidad), sino que la universalidad surge según Husserl a partir de la confrontación de los griegos con otras culturas mediterráneas, en el *encuentro* con lo otro, etc. Así, con especial agudeza, señala: “Husserl subraya la importancia del *encuentro personal* entre los comerciantes griegos y los representantes de otras culturas. Solo él, y no el mero ‘escuchar’ o ‘leer’ acerca de las cosmovisiones extranjeras, ‘rompió la normalidad’ y trajo un cambio profundo de actitud que permitió —en última instancia— relativizar los mitos nacionales del ‘mundo familiar’ griego al mismo tiempo que fundar espiritualmente a la filosofía. La tesis de Husserl es pues la del provecho de la pluralidad de mundos familiares nacionales y su encuentro pacífico para el desarrollo de la idea de supra-nación o humanidad (...) Así, el *encuentro*, *intercambio* y *mediación* dan la posibilidad de pensar el paso de las *particularidades* de los puntos de vista a la *universalidad* de un punto de vista común, preservando las dos demandas racionales igualmente necesarias: de ‘multiplicidad’ y de ‘unidad’”.¹³

12 Cfr., *Crisis*, p. 350.

13 Rizo Patrón, Rosemary, “Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl”, en: *Areté, revista de filosofía*, Volumen XXII, N° 1, 2010, pp. 87-105

De lo que se trata es, utilizando la metáfora de la fenomenología como una arqueología, de excavar en las estructuras del mundo de la vida para alcanzar en las sedimentaciones culturales los estratos más profundos y poder así traerlos a la conciencia. Pero todo esto es posible sólo si colocamos entre paréntesis y reducimos el punto de vista objetivante propio del logos occidental, para atender a la dimensión de las vivencias que constituyen el mundo de la vida.

Esta excavación arqueológica a la que nos hemos referido no comporta, sin embargo, una transculturalidad de tipo filosófico, sino, más bien, una regresión a las estructuras últimas del mundo de la vida que justamente una fenomenología que, mediante la epojé, se ha liberado de los esquemas de la cultura occidental, está en condiciones de llevar a cumplimiento. Este es el sentido profundamente revolucionario de la fenomenología, el de despojarse de discursos monolíticos para abrirse a las cosas mismas y buscar la verdad en la evidencia de la inmediatez que constituye el principio de todos los principios: aceptar lo que se da, y en los límites en que se da, sin mediaciones intelectuales.

En definitiva, con la fenomenología estamos ante un tipo de saber completamente nuevo, y aunque el mismo Husserl no duda en que sea una filosofía, siempre se esfuerza por atribuirle un estatuto tan original que no se confunde con ninguna de las filosofías históricamente realizadas. Pensamos que es la confrontación intercultural la que permite enfocar en toda su dimensión el significado de esta novedad y proponer cada vez a la fenomenología como una arqueología de los signos culturales, planteada desde un punto de vista nuevo y que, tiene además de ventaja, de no ceder al relativismo cultural, sino que intenta la comparación en un plano diferente, en el de –como dice Javier San Martín- “la afirmación de que son hechos culturales, supone el *a priori* histórico, es decir, una subjetividad con una historicidad interna en el modo del *chiasmo* que los ha producido; basta con constatar que con toda certeza detrás de ellos hay una comunidad que los produce en el modo del *uno con otros y uno en otros de la producción y sedimentación del sentido*, es decir, en esa historia viva, sin la cual esos hechos históricos evidentemente no existirían”.¹⁴

14 San Martín, Javier, “Fenomenología y Antropología”. Curso en Argentina, noviembre de 1992, p. 98.

Como vemos entonces, podemos explorar con este método filosófico nuestra capacidad de apertura a la humanidad extraña, que pensamos que está tan dotada de racionalidad como lo está la nuestra, y, así, partiendo de nosotros mismos, a quienes consideramos “normales”, planteamos la “pregunta regresiva” (*Rückfrage*) que nos lleva de nuestro mundo circundante a examinar el yo y sus tesis de validez. Se ve, por una parte, que esta pregunta regresiva es necesaria para aquilatar si todo lo que consideramos normal (nuestra científicidad, nuestra racionalidad y nuestra misma normalidad) es válido; por otra, el terreno de regresión es el yo, y la tarea es en verdad una tarea filosófica. Es en este sentido que el viejo concepto de universalidad cae y se instaura uno nuevo: la regresión al plano de las vivencias mismas, junto con las diversas configuraciones en las que históricamente se presentan en la vieja dialéctica de unidad y multiplicidad.

Se constituye así una humanidad en la pluralidad de humanidades que afronta un desafío común: el de su propia supervivencia. Ante este problema la respuesta debe ser común. Es cierto que ya no podemos renunciar a muchos de los sistemas artificiales del mundo moderno y específicamente de la sociedad industrial: agricultura a gran escala, aviones, automóviles, energía nuclear, etc., sin los cuales la vida también sería imposible. No se trata de una vuelta nostálgica al pasado, pero tampoco se trata de aceptar sin reservas el presente. Se trata, más bien, de construir un futuro habitable por todos y en los que todos tengamos cabida y voz.

El nuevo humanismo supone entonces empezar por el reconocimiento de la humanidad de todos cuantos habitamos este mundo plural y único a la vez. Pero también supone entonces escuchar la voz de las culturas, como las ancestrales que pueblan nuestro continente, que portan un saber milenario y que se presentan ahora mismo como una alternativa de cambio civilizatorio en una crítica al modelo imperante y que, reivindica, por tanto, una nueva humanidad pensada desde la periferia de la cultura occidental, desde la postura de los condenados y excluidos de la tierra.