

M.C. LÓPEZ y J. M. DÍAZ (eds.), *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

Amanda Núñez García

El texto que reseñamos es un libro aparecido recientemente, en el cual se trata una de las temáticas más candentes y actuales, así como más urgentes de nuestro tiempo: la diversidad y el laberinto de problemas y discusiones ante las cuales nos sitúa. Todo ello alrededor de lo que podemos llamar, entre los muchos nombres y posiciones que se barajan, «interculturalismo».

Como no podía ser de otra manera, tratándose de la diversidad y de la cuestión de su articulación, el libro es colectivo y aporta distintas perspectivas acerca de un mismo problema. Dicho problema se sitúa entre las dos reacciones habituales que encontramos frente a la diferencia, a saber, la relativista y la racionalista homogeneizadora y totalitaria. Así pues, esta obra se decanta por la filosofía, es decir, por la articulación, situando el énfasis en el «inter» de las culturas. Nos muestra entonces, racionalmente, múltiples perspectivas desde donde poder pensar y hacernos cargo de nuestro presente; y lo hace con un hilo que nos puede guiar en el llamado «laberinto de la diversidad».

Por ello, el posicionamiento se establece de antemano y desde la filosofía: sólo podemos pensar lo diverso porque está relacionado, es decir, porque no es un «absoluto» diverso<sup>5</sup> (y cada vez menos, en el sentido de que la diversidad cultural ya ocupa los mismos espacios y los mismos tiempos en una suerte de *coexistencia*), sino que es una diversidad relacional. Y ese posicionamiento u orientación de partida escoge un hilo conjunto en el cual se vierten las variaciones del tema: lo que podríamos denominar una *fenomenología intercultural*<sup>6</sup> o un pensar el presente desde una de las corrientes filosóficas imperantes en nuestra actualidad, a saber, la Fenomenología.

---

<sup>5</sup> Cfr. M. C. LÓPEZ Y J. M. DÍAZ: *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012. p. 47.

<sup>6</sup> Op. Cit. p. 91.

Ello no es baladí, pues podemos encontrar en la Fenomenología un repertorio esencial para comprender tanto nuestra cultura como el enlace que podemos establecer con otras. Lo que nos permite, sobre todo, es calibrar lo que antes ha quedado dicho, es decir, el reto de si podemos encontrar articulaciones entre lo diverso, modulaciones, so pena de que cada cultura quede encerrada en sí misma como reductos solipsistas y etnocéntricos todas ellas.

Estos son los motivos por los cuales la «racionalidad» que defiende este libro se enfrenta a un relativismo ingenuo y por los cuales este texto es un documento pensante acerca de la interculturalidad sin acercarse al anecdótico o libro de recetas que solemos encontrar normalmente acerca de estas temáticas. Si el lema de la Fenomenología desde Husserl es: «A las cosas mismas», esto es de lo que se ocupan estas páginas, de la cosa que atraviesa y da color y calor a nuestro mundo en forma de cuestión que no podemos sino pensar y sobre la que no podemos sino actuar a su favor.

Y, siguiendo el lema fenomenológico, comencemos a establecer algunos hitos de pensamiento que hemos recogido entre las palabras de estos textos diversos y articulados y que consideramos altamente importantes para nuestra actualidad.

En primer lugar, el escrito de M.<sup>a</sup> Carmen López llamado «Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)» que abre el libro, se centra en una pregunta crucial para nosotros y es la establecida ya por C. Lévi-Strauss en su *Antropología estructural*<sup>7</sup>. Esta cuestión es mostrada en el filósofo francés en forma de paradoja:

Bastará observar aquí que guarda una paradoja bastante significativa. Esta actitud de pensamiento, en nombre de la cual se echa a los «salvajes» (o todos los que se erigen considerar tales) fuera de la humanidad, es precisamente la actitud más señalada y más distintiva de esos salvajes precisamente. [...] El bárbaro, en primer lugar, es el hombre que cree en la barbarie<sup>8</sup>.

Es decir, el primer problema crucial que atraviesa todo este libro en sus diversas modulaciones, y que queda bien definido y dibujado en el primer artículo, es la paradoja del *lugar* desde donde reconocer las diferencias. Pues, no hay actividad más lejana a una articulación que la discriminación y esa discriminación

---

<sup>7</sup> C. LÉVI-STRAUSS: *Antropología estructural*. S. XXI, México-Madrid, 1979.

<sup>8</sup> Op. Cit. *Antropología estructural*. «Raza e historia», p. 309 y 310.

es lo que caracteriza a las culturas en sus particularidades, en lo que tienen de barbarie. Así pues, lo primero que preguntamos es: ¿Quiénes somos los etnocéntricos?, ¿en qué consiste el etnocentrismo? Pues tanto un relativismo que no entablara relación con los «otros» donde todo valiera, incluso aquello que termina de antemano con cualquier posible relación (Vid. multiculturalismo), como un absolutismo que los tachara de «salvajes», no humanos y los extermina son las posiciones más salvajes de todas.

Con este problema recorremos el libro entero desde su formulación en el texto de M. C. López y la crítica a un relativismo como el que podría leerse en Lévi-Strauss a partir de un etnocentrismo cientifista —en el cual el absoluto no es una cultura precisa sino el dogma absoluto de una parte de nuestra cultura: a saber, las ciencias positivas<sup>9</sup>— hasta el artículo de J. San Martín.

Así pues, M. C. López establece la noción de *cuerpo* en el pensamiento de Merleau-Ponty y revisa con ello la noción de subjetividad intentando abstraerla del solipsismo habitual. Es a través de los *procesos de individuación* que parten de una suerte de presubjetividad desde donde aparece una subjetividad redefinida<sup>10</sup>. Por ello, podríamos decir, que su propuesta se centra en un intento de sostener una subjetividad dependiente de la intersubjetividad y no a la inversa. De este modo, a la pregunta acerca del etnocentrismo, y frente a una posición relativista cultural a la vez que absolutista en cuanto considera una verdad científico-positiva fija y neutra que es indiferente a los valores como la que el artículo ve reflejada en Lévi-Strauss, responde M. C. López con la acción reflexiva de investigar las zonas de la propia subjetividad o la propia cultura para localizar en ellas condiciones fuera de la distinción entre «salvajes y civilizados» que nos puedan dar el vínculo con otras subjetividades o culturas, siempre dentro de unos valores irrenunciables que, debido a esta reflexión, intentan ser cada vez menos dependientes de una o otra cultura. Es decir, fenomenológicamente y a través de la reflexión en lo propio, nos muestra este artículo, podemos hallar lo otro en nosotros mismos, pues lo otro no es tan externo. Y, a partir de ese otro en nosotros, como el cuerpo mismo, podemos establecer relaciones con los otros ya que la interculturalidad es previa a cualquier cultura, del mismo modo que la intersubjetividad es previa a cualquier subjetividad.

---

<sup>9</sup> Cfr. Op. Cit. *Racionalidad y relativismo*. pp. 62-63.

<sup>10</sup> Cfr. Op. Cit. pp. 23-25.

En el mismo tenor de cosas, el artículo de J. San Martín continúa esta investigación reflexiva hacia adentro para encontrar lo más propio, que es una apertura a lo otro. Este texto se enfrenta directamente con el problema esbozado en Husserl de qué es la «europeización» y qué puede aportar a los otros y a nosotros. También se enfoca este problema desde la pregunta actual de a qué podríamos llamar «globalización» en un sentido afirmativo frente a un mero intento de calcar nuestra cultura sobre las demás a base de los peores prejuicios etnocéntricos y, por ello y acompañando a las palabras de Lévi-Strauss: de un modo bárbaro.

Así pues, si nos está permitido, comenzaremos este mapa entre diversos mapas que nos propone y nos da a pensar este libro, en sentido inverso... o bien, haciendo un zig-zag.

El artículo de J. San Martín: «La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad», nos hace notar cómo en nuestra cultura, llamada «Europa», «Occidente», «Global» o «Modernidad», podemos encontrar dos tendencias igualmente potentes. Ambas están recogidas y explicitadas más largamente en el artículo de F. Perenya: «Racionalidad universal y diversidad cultural», a partir del pensamiento de Husserl; se trata de la tendencia *cosmovisional* por un lado, y la «*filosofica*», «*racional*» o de «*filosofía científica*» por otro. Si la primera de ellas, esto es, la «cosmovisión» según Perenya, es relativa al contexto y es «*la esencia de la vida en comunidad*»<sup>11</sup>, la segunda es aquella que se despega del contexto para establecer una articulación, una razón o racionalidad intersubjetiva o intercultural. Ya el artículo de Perenya hace notar que esta segunda tendencia podría considerarse contra-pluralista al apuntar a una universalidad trascendente y total o absoluta<sup>12</sup>; pero, todo el libro abre cuestiones y matices para contrarrestar que esta Racionalidad sea el dogma —paradójicamente *cosmovisional*— que tantas veces y tan nefastamente hemos tenido oportunidad de experimentar. El mismo texto de Perenya ya nos da una razón para no hacer una oposición fácil entre estas dos tendencias que se convertirían en la misma: un barbarismo dogmático a partir de la Razón como si se tratara de cualquier costumbre; y es que este viraje a una tendencia racional intersubjetiva —que pone el énfasis en el «inter»— ya se sabe parcial y, por lo tanto, se establece con mucho cuidado, intentando no totalizar<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Op. Cit. p. 182.

<sup>12</sup> Cfr. Op. Cit. p. 187.

<sup>13</sup> Cfr. Op. Cit. p. 190. Esta cuestión también está tratada en el texto de J. M. Díaz que reseñaremos más adelante. Cfr. p. 126.

Por su parte, el escrito de J. San Martín, incide en esta cuestión diferenciando, en la llamada «europeización» por Husserl, entre la que es «por conquista» y la que es «sin conquista». En sus mismas palabras:

En efecto, la gran diferencia entre la europeización con conquista y aquella sin conquista radica en que, por ser la primera imperialista, la imposición de la cultura europea se hace como un todo, obligando a los otros a adoptar el modo de vida europeo [...], mientras que en la otra se adopta aquello que interesa<sup>14</sup>.

Así pues, encontramos dos modos de proceder y de entrar en relación con los otros desde Europa: uno que es étnico o cosmovisional, apegado a las costumbres de esta cultura; y otro que incide en la razón y en la capacidad de flexibilización que posee no ya una Razón unilateral y solipsista, sino una racionalidad intersubjetiva, del enlace o la articulación entre lo posible y relacional de las culturas<sup>15</sup>. Esto es, podríamos decir que hay dos europas: aquella que efectuó una colonización por conquista y extendió sus costumbres violentamente, y otra diferente, que es la que sí valdría la pena mostrar y exportar, que es aquella que, frente a su barbarie, intenta establecer articulaciones con otras culturas a partir de lo racional que hay en todas...es decir, aquello que todas las culturas pueden adoptar porque es un valor que ha producido no una Razón imperante sino una crítica de la razón<sup>16</sup>.

A este texto de J. San Martín continúa, como colofón del libro, un gran apoyo al mismo el cual, sin embargo, abre grandes preguntas acerca de la interpretación de los textos o, más explícitamente, acerca de la lectura de aquello que llamamos «modernidad», cercana a la «europeización» de la cual habla J. San Martín. Nos referimos al artículo de M. G. Alonso: «La Modernidad reformada: Juan Calvino» que cierra las páginas de esta obra. M. G. Alonso expone, a propósito de Calvino y el calvinismo, que incluso en aquello que llamamos «Modernidad», «Ilustración» o «Crítica de la razón», podemos encontrar las dos tendencias antes mencionadas. Es decir, que no podemos alegar nunca que un periodo, una cultura, una actividad, etc., esté libre nunca de etnicidad o costumbre. Por ello la cautela que siempre hay que guardar y los matices necesarios que aporta constantemente este libro. Así, en el caso de Calvino, una de las grandes

---

<sup>14</sup> Op. Cit. pp. 253-254.

<sup>15</sup> Cfr. Op. Cit. p. 264.

<sup>16</sup> Cfr. Op. Cit. p. 186.

efigies de la modernidad, al igual que en Hobbes, etc., podemos encontrar que su crítica a determinadas costumbres, como la superstición de algunos dogmas tratados como religiosos, no abre la puerta tanto a una racionalidad intersubjetiva y flexible sino que, más bien, intenta imponer el modo de racionalidad absolutista<sup>17</sup>.

Este último texto, junto a los otros, nos enfrenta a un juego de espejos. El conjunto nos da qué pensar: ¿Qué es la Modernidad?, ¿si no era el grito de Libertad, Igualdad, Fraternidad, en qué podría consistir? Ello denota las múltiples vertientes tanto racionales como tradicionales de este periodo y del nuestro, de Europa y de la globalización. Asunto que dejamos aquí planteado para otros mapas y otras lecturas y lectores de este libro.

Por otra parte, y para seguir preguntando con este texto y sus diversas lecturas, hemos notado cómo para Husserl, en el texto de Perenya, la filosofía se establecería como «Filosofía científica» por su universalidad; pero, ¿qué significará esto a la luz de la crítica que recoge M. C. López frente al objetivismo positivista de Lévi-Strauss?, ¿y a la luz de la crítica al absolutismo de la Era Crítica?

\*\*\*

Volvamos pues al primer texto del libro en ese juego de hilos y mapas intertextuales. En efecto, el segundo gran problema que se ofrece al pensamiento en este libro según el mapa que ofrece esta reseña es el de la Universalidad y de la subjetividad.

Ya hemos visto que la racionalidad apelada desde esta *fenomenología intercultural*<sup>18</sup> no es aquella que tradicionalmente, desde un punto de vista etnográfico podríamos decir, se conoce como tal. En este segundo hilo, unido al anterior, que trazamos a lo largo de este libro expondremos someramente los acercamientos diferenciales a estas nociones de racionalidad, subjetividad y universalidad que los textos proponen, a veces en consonancia y a veces en disonancia o diferencia entre sí. Toda una aventura del pensar y el pensar de la aventura de nuestro presente.

---

<sup>17</sup> Cfr. Op. Cit p. 299.

<sup>18</sup> Op. Cit. p. 91.

Ante lo anteriormente dicho, es decir, la crítica que el artículo de M. C. López realiza a la noción universalista de ciencia en Lévi-Strauss y que podría entrar en conflicto con la fenomenología husserliana o, al menos, con la tendencia a la ciencia que Husserl parece traslucir en su noción de «filosofía científica»; nos cabe señalar que probablemente se trata de una discusión entre el mismo Husserl y Merleau-Ponty. Y ello es debido a la noción de «cuerpo» esencial en este segundo, el cual es la guía del artículo mencionado frente a una racionalidad absoluta devenida relativista o solipsista como podemos leer en algunas críticas a Husserl.

En efecto, podemos notar que atravesando el libro hay propuestas para pensar y repensar de nuevo nociones tradicionales de la filosofía en clave fenomenológica como salidas posibles tanto a un multiculturalismo relativista, como a un universalismo absolutista. Por ello, las nociones fenomenológicas de «intersubjetividad», «coexistencia», «individuo» o «individuación» entre lo particular y lo universal cobran esencial importancia.

Así, ante la pregunta por una racionalidad no tan etnificada o bien articulada con las distintas culturas en ese no imponer sino *adoptar aquello que interesa*<sup>19</sup> o razonar por qué interesaría adoptarlo para salir de la estructura bárbara y etnocéntrica que todas las culturas tienen, la Profesora M. C. López sitúa el acento en la fenomenología de M. Merleau-Ponty y en su concepto y experiencia del *cuerpo* como ya hemos visto.

El artículo de J. M. Díaz: «Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*» se acerca a otra solución posible ante el fixismo tanto absolutista y racionalista como al relativista<sup>20</sup>. Esta vez, el hilo es la *teoría de la perspectiva* de Ortega y Gasset y las matizaciones y críticas que el filósofo madrileño ha hecho a estas dos posturas absolutistas<sup>21</sup>. La prosa clara y rigurosa de J. M. Díaz nos muestra una salida a través de la noción de los *individuos* o *individuaciones* como *perspectivas* plurales cuya juntura no crea una totalidad cerrada sino, más bien, una estructura abierta e integradora de una pluralidad siempre afirmada. Es decir, a través de la *razón histórica* orteguiana<sup>22</sup> se dibuja un mapa de composición integradora de

<sup>19</sup> Op. Cit. pp. 253-254.

<sup>20</sup> Cfr. Op. Cit. p. 123.

<sup>21</sup> Cfr. Op. Cit. p. 126.

<sup>22</sup> Cfr. Op. Cit. p. 120.

perspectivas donde, evidentemente, no todas valen en un relativismo abrumador, sino que están regidas por la *composibilidad*<sup>23</sup> entre ellas. Un criterio, el de la composibilidad, que es inmanente a las perspectivas mismas y no absoluto, ni totalizador, ni relativista. Por ello, podríamos decir que la salida a la aporía relativismo-totalidad a través de la perspectiva, que es del ser y no nuestra, ofrece, al igual que la noción del cuerpo, elementos potentes para poder comenzar a plantear una coexistencia pacífica y no sólo eso, sino sobre todo, enriquecedora.

En el caso del artículo de C. Moreno: «*Inter Pares*. Esbozos sobre la *InDiferencia positiva*» la salida al fixismo absolutista es aportada a partir de la noción ya estoica de la «cualquieridad»<sup>24</sup>, uno de los transcendentales el cual ha sido encubierto por la tendencia universalista<sup>25</sup> y absolutista de la filosofía y que dona a los famosos: ser-bueno-verdadero, etc., una dimensión completamente distinta, tan diferente que sólo con este concepto se asume la diferencia.

A partir de la *cualquieridad*, o la individualidad de «uno entre muchos» al modo de una interparidad (inter pares)<sup>26</sup>, C. Moreno obtiene la noción de *InDiferencia Positiva*. Frente a las tolerancias que suelen ser perniciosas porque conllevan una superioridad del tolerante hacia el tolerado<sup>27</sup>, o las diferencias tomadas en sentido excluyente, la *InDiferencia positiva* aparece como un «dejar vivir» o «dejar ser», un poner en suspenso (*epojé*)<sup>28</sup> de una prudencia encomiable. Si bien el término «indiferencia» surge en un contexto negativo: ser indiferentes ante las vidas y diferencias de los otros, lo cual nos podría conducir a un relativismo; combinado con la diferencia y la intersubjetividad como interparidad radical que nos aboca a con-vivir se convierte en esencial y vinculante en orden a poder habitar en comunidades cualesquiera, tomando en serio tan sólo los valores que merecen la pena ser asumidos: aquellos del «inter pares».

Por último, el texto de P. M. S. Alves: «Frasas no declarativas y comunicación en las investigaciones lógicas de Husserl. Notas para una teoría de los actos comunicativos a la luz de Husserl y Austin», una vez establecida la *interparidad* de las diferencias, viene a problematizar y entablar diálogo con los artículos pre-

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Op. Cit. p. 135.

<sup>25</sup> Cfr. Op. Cit. p. 138.

<sup>26</sup> Cfr. Op. Cit. p. 167. Ver también el artículo de M. C. López y la cuestión de la *intersubjetividad*.

<sup>27</sup> Cfr. Op. Cit. p. 138.

<sup>28</sup> Cfr. Op. Cit. p. 142.

cedentes. Ello hace notar algo que atraviesa todo el libro, y es que las diferencias son articulables, cosa que el libro mismo que reseñamos pone en práctica a la vez que piensa en las condiciones de posibilidad de algo así como una comunidad de diferencias basada en la experiencia pensante de la coexistencia, la intersubjetividad, la interculturalidad y la convivencia de los cuerpos y el pensar.

En este artículo, el último que reseñaremos aunque no el último en el mapa que es este libro, se da una crítica al subjetivismo de Husserl pues, como suele ocurrir, y Merleau-Ponty, así como Bergson ya criticaron a su maestro dentro mismo de la fenomenología; es complicado pensar una intersubjetividad partiendo de una subjetividad y no, precisamente, del «inter». Algo parecido ocurre entre las culturas, si pensamos su articulación desde sólo una de ellas, cosa imposible de no hacer pero imposible de hacer, podemos proyectar sobre las otras de un modo nefasto hasta el punto de llegar a la conquista o al imperialismo. De este modo, el artículo de P. M. S. Alves, a través de la pregunta acerca de la *comunicación* en Husserl y cómo esta cuestión queda subordinada en el pensamiento del filósofo alemán a la asertividad de los enunciados —es decir, meramente a su contenido— nos hace notar, desde el lado de la filosofía analítica de Austin<sup>29</sup> que el «fenómeno comunicación» ha de ser prelingüístico y anterior a la conciencia del sujeto<sup>30</sup> pues, de otro modo, sería imposible una intersubjetividad partiendo sólo de un sujeto y sus contenidos de conciencia a no ser, como dice Bergson, que sea por vía imaginativa más que real<sup>31</sup>. Es decir, lo que propone P. M. S. Alves es retomar la comunicación y las *acciones comunicativas* como base de la interculturalidad, generando así un espacio de comunicación entre lo inconmensurable (en cuanto contenidos asertivos) de las culturas<sup>32</sup>.

La discusión que desde los otros artículos se atisba respecto de éste es el gran problema de la «competencia», en el sentido de que da por sentado un universalismo tácito de «buena comprensión» o de consenso y, por lo tanto, sólo podría establecerse la comunicación desde un ideal de competencia comunicativa al que

---

<sup>29</sup> De este problema ya han tratado los otros textos ofreciendo soluciones más cercanas a las dadas por la fenomenología tales como la *individuación*, los procesos, el *cuerpo*, la *cualquieridad*, la *razón histórica* o las divergentes tendencias de la globalización, etc.

<sup>30</sup> Cfr. Op. Cit. p. 224.

<sup>31</sup> Como no podemos extender más esta reseña so pena de convertirla en un libro acerca de un libro, sólo apuntar que esta discusión se da en muchos ámbitos en todo el libro y señalar que a la cuestión de la imaginación, tratada, eso sí, desde Merleau-Ponty, aparece matizada y defendida en el artículo de M. C. López Cfr. Op. Cit. p. 96.

<sup>32</sup> Cfr. Op. Cit. p. 230.

difícilmente se podría llegar. Habría pues, que retornar a los matices de los otros artículos para enriquecer y dar juego a este espacio mismo.

El establecimiento de un «espacio de comunicación» como solución no está lejos de la *coexistencia*, el *cuerpo*, la *razón histórica* y muchas posiciones que hemos hallado en este libro de un modo articulado; pero, la discusión de matices y posturas dentro de esta obra nos parece esencial para experimentar una convivencia articulada de diferencias, así como para anticipar la necesidad de hilar fino y de escuchar flexiblemente las diversas posturas, manteniéndolas en su diferencia para no caer en ningún absoluto y poder con-vivir y con-pensar.

En este punto de encrucijada hemos de abandonar esta reseña, pues este camino trazado es uno más entre los muchos que se pueden establecer y deseamos dejar abierto un diálogo infinito inter-lectores e inter-textos, pues pensamos que es allí donde la convivencia se da de hecho: en el diálogo, mientras el diálogo continúa; sin que ni una solución total, ni un relativismo total, lo interrumpa o impida que se dé.