

La controversia entre universalismo y particularismo y la posibilidad de una síntesis fructífera

Mansilla, H.C.F.*

Resumen

Este ensayo trata de la confrontación entre principios universalistas y particularistas en lo que respecta a la construcción de identidades colectivas y nacionalidades (con especial referencia al tercer mundo). Por un lado, tenemos los principios *universalistas*, basados generalmente en el racionalismo clásico y la ilustración, cuyo representante más conspicuo en el campo de la filosofía comparativa de la historia fue el Marqués de Condorcet. A esta corriente se le puede achacar una equiparación entre ciencias naturales y sociales, un optimismo histórico acrítico y una clara tendencia niveladora y centralizadora. Por otro lado tenemos los principios *particularistas*, relativistas y parcialmente tradicionalistas, que sostienen la autonomía de las ciencias sociales y que buscan comprender la verdad inherente a las llamadas culturas arcaicas y extra-europeas, mediante un impulso intuitivo y reconstructivo (que contiene aspectos identificatorios y empáticos). Dos de los representantes moderados de esta tendencia son G.B. Vico y J.G. Herder. Mediante una crítica de ambas corrientes el autor cree posible una síntesis fructífera de ambos principios, considerados como complementarios (sobre todo en sus versiones moderadas): la ética universal (en especial los derechos humanos) sería la base para un derecho efectivo a la diferencia.

Palabras clave: Universalismo, particularismo, derechos humanos, ética universal.

Controversy Between Universalism and Particularism and the Possibility of a Synthesis

Abstract

This essay deals with the confrontation between universalistic and particularistic principles with regard to collective identities and nationalities in the Third World. Universalistic principles are based on 18th century classical rationalism and illustration. The most important representative

Recibido: 01-06-12 . Aceptado: 01-07-09

* Director en Filosofía. Profesor visitante en la Universidad de Zurich (Suiza) y miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia. Casilla 2049. La Paz, Bolivia. E-mail: hcf-mansilla@yahoo.com.

of this philosophical field of comparative world history was the Marquis of Condorcet. This philosophy makes no difference between natural and social sciences, presents an a-critical historical optimism, and a clear leveling and centralizing tendency. On the other hand we have particularists and quasi-traditionalists who sustain the autonomy of the social sciences and who look to understand inherent truths in the so-called archaic and extra-European cultures through intuitive and reconstructive impulse (which contain identification and empathetic aspects). Two moderate representatives of this tendency were G.B. Vico and J.G. Herder. By making a critique of both tendencies the author believes in the possibility of a fruitful synthesis of both principles, which are considered as complementary (especially in their moderate versions). Universal ethics (and specially human rights ethics) would be the basis for an effective right to differentiation.

Key words: Universalismo, particularismo, human rights, universal ethic.

La formación de Estados nacionales y la difusión de pautas de comportamiento normadas por principios racionalistas y universalistas han sido consideradas generalmente como manifestaciones claras y positivas de un proceso de modernización que, tarde o temprano, alcanzaría todas las regiones importantes del planeta. A comienzos del siglo XXI surgen, empero, numerosas corrientes que ponen en cuestión este optimismo racionalista, cuyo origen se puede rastrear por lo menos hasta la Ilustración del siglo XVIII, corrientes que están imbuidas de distintos grados y de diversos elementos particularistas y nacionalistas. Son tendencias que han adquirido, entre tanto, una seria consistencia intelectual, una remarcable audiencia política y un envidiable éxito publicitario; en su crítica de los aspectos negativos y mecanicistas de la modernidad, en su censura del etnocentrismo y eurocentrismo de las grandes concepciones universalistas y en su revalorización de lo propio y peculiar les asiste un innegable derecho.

Pero al mismo tiempo estas concepciones particularistas pueden dar pábulo a la intolerancia ideológica, al fundamentalismo político y religioso, a sistemas inhumanos de control social y a la arbitrariedad teórica. Algunos

de estos aspectos reprobables se hallan presentes en los diferentes enfoques asociados al postmodernismo. Lo censurable no es la mera existencia de diferentes confesiones religiosas y diversas identidades étnicas en un mismo país, sino su utilización premeditada y fríamente instrumental de parte de grupos contendientes, cuyos intereses primarios son otros y muy materiales. Etnicidad y religión configuran mecanismos baratos y fácilmente accesibles de movilización social, que por ello pueden ser manejados abusivamente a costes relativamente bajos; una vez que este fatal proceso ha sido iniciado, es muy dificultoso traducirlo a motivaciones racionales, separar sus componentes y emociones entre sí y ponerle término.

La controversia entre particularismo y universalismo (1) es importante para comprender: a) los dilemas centrales de las identidades colectivas; b) el trasfondo del resurgimiento nacionalista y regionalista; y c) la divulgación de un marcado afecto anti-racionalista y postmodernista entre los intelectuales en Asia, Africa y América Latina (que reemplaza las inclinaciones anti-imperialistas de tiempos recientes). Para aprehender adecuadamente esta compleja temática es indispen-

sable dar un vistazo, así sea somero, a la discusión en torno a la filosofía de la historia y a la conformación de naciones que se inició ya hace siglos en Europa Occidental, ya que, además, la comprensión de estos fenómenos depende parcialmente de elecciones y afinidades teórico-metodológicas, cuya explicitación no es tarea simple.

El ahora criticado eurocentrismo tiene que ver con las pretensiones universalistas y las implicaciones tecnocráticas de los magnos sistemas de filosofía de la historia, especialmente con la doctrina optimista de un progreso perenne, lineal y ascendente de los decursos evolutivos, doctrina prevaleciente en las teorías de *G.W.F. Hegel* y *Karl Marx*, pero ya detectable con toda fuerza en la historiografía de la Ilustración (2) y anteriormente.

Una de las versiones más difundidas y exitosas - a menudo por vía indirecta - de esta concepción fue la expuesta por *M. Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marqués de Condorcet* (1743-1794), quien sostenía que el Hombre, bueno por naturaleza (3), es capaz de un perfeccionamiento permanente e ilimitado; la educación e instrucción públicas (y su reforma) adquieren entonces una relevancia de primer grado, contribuyendo a mitigar las diferencias naturales de talento y fortuna. El bien mayor consistiría en el constante progreso moral del género humano, el cual se manifestaría en el desenvolvimiento histórico de la humanidad de acuerdo a leyes del perpetuo mejoramiento: la filosofía de la historia de Condorcet puede ser considerada como el despliegue de la razón que va superando los errores, las debilidades y los pecados del Hombre. Se trata, sin duda alguna, de una visión global de la historia en la tradición de *Montesquieu*, *Rousseau*, *Turgot* y *Voltaire*, según la cual los eventos políticos concretos descubren el sentido y la dimensión del proce-

so evolutivo y justifican lo que hasta su momento no era más que una hipótesis y una esperanza de los filósofos. De acuerdo a Condorcet, la naturaleza no ha puesto ningún término a la perfectibilidad "absoluta" de las facultades humanas; el progreso, que ocurre según "leyes generales", jamás contiene un elemento retrógrado (4).

El paradigma cognoscitivo que inspiró a Condorcet fue el estado de las matemáticas de su época: los objetos de la ciencia tenían que ser cuantificables y hasta matematizables, independientemente de su pertenencia a tal o cual esfera de la naturaleza o de la sociedad. La eliminación de los conceptos cualitativos de la filosofía medieval fue una de las metas de su quehacer (5). Los héroes de Condorcet son los científicos y los inventores, aquellos que hacen avanzar rápidamente a la humanidad. Toda esta inclinación cientificista no pudo, empero, ocultar los prejuicios etnocéntricos demasiado humanos de Condorcet: aseveró que los griegos y los franceses fueron los dos pueblos que más contribuyeron al progreso del género humano, y este destino habría sido la obra de la naturaleza misma. Los pueblos ignorantes y serviles de la India y el Africa harían bien en alcanzar un día el estadio civilizatorio de Francia, la nación del mundo más libre y esclarecida y más exenta de prejuicios (6).

El optimismo historiográfico de Condorcet va acompañado de bastante ingenuidad y unilateralidad racionalistas; su acendrado eurocentrismo no permite una percepción adecuada de las naciones extra-europeas y de las culturas llamadas arcaicas. Como señaló *Urs Bitterli*, la idea de que el progreso humano pudiera transitar por diferentes caminos evolutivos fue totalmente extraña a Condorcet (7). Su obra no exhibe muestras de empatía, de tratar de comprender y penetrar otras mentalidades, normas y culturas; todas las

manifestaciones del quehacer humano son medidas y calificadas según las leyes obligatorias y universales que él creyó haber descubierto estudiando el despliegue histórico de Francia. La Ilustración y el racionalismo presuponían una misma naturaleza humana en todo tiempo y lugar, una comunidad de grandes metas de evolución histórica, similares caminos socio-políticos para alcanzarlas y una ciencia humana, paralela a la física y las matemáticas, para comprender - y obviamente enmendar - los intereses, los vicios y los errores de los mortales.

Un sólo esquema explicativo universal, basado en leyes inmutables de la historia, debía dar cuenta de los problemas, pero también de las soluciones aplicables a todas las naciones. El mundo del Hombre sería, en lo fundamental, un laboratorio (como en el campo de las ciencias naturales), donde se desentrañaría fácilmente el secreto de la complejidad de la vida social, que dejaría, por fin, de tener ese engorroso carácter de variedad y diversidad, para alcanzar la índole clara, sencilla, inequívoca y elegante de las soluciones matemáticas.

Por otra parte, en las creencias y los mitos, en las opiniones políticas y las contrucciones institucionales de la era pre-racional Condorcet sólo vislumbró supersticiones extravagantes y mecanismos clericales para ofuscar y dominar a los hombres (8). Su juicio sobre la religión es simplista: una deliberada confusión que identifica todo acto religioso con las actividades de la Iglesia establecida. Para él la religión se limita a ser el suspiro de la criatura oprimida y el sojuzgamiento del individuo amedrentado por los sacerdotes. Esta propensión a pasar por alto asuntos existenciales y problemas cualitativos que no caben en el esquema universalista, desemboca en una inclinación tecnicista y en un nuevo dogmatismo:

Condorcet no acariciaba dudas, sino certidumbres, no veía dilemas, sino soluciones. La política no era el resultado aleatorio de fuerzas e intereses sociales en pugna, sino la encarnación de las etapas de la razón histórica.

Precisamente el estudio de las leyes universales permitiría al Hombre, según Condorcet, predecir "con una seguridad casi entera" los eventos del porvenir: la esfera de la vida pública dejaría de ser una "empresa química" para convertirse en una actividad reglamentada por la ciencia, es decir, en la aplicación de las leyes universales exactas a casos concretos, con lo cual desaparecería todo fenómeno de incertidumbre (9). La concepción de Condorcet revela una fuerte tendencia *tecnocrática*, tan en boga desde entonces en el seno de las ideologías políticas más disímiles; él creyó en la existencia de soluciones uniformes, generales y válidas para todos los casos, diseñadas por los científicos que detentan la verdad. Estudios sociológicos deberían tener el carácter de una matemática social.

No es superfluo indicar que esta doctrina es favorable a un despotismo ilustrado, ejercido desde un centro omnímodo y omnisciente, que tiene la obligación moral e histórica de imponer su certeza y su proyecto al resto de la sociedad. Concordante con esta visión tecnocrática, Condorcet combatió los llamados poderes intermedios que preconizó *Montesquieu*, el contrapeso mutuo de los poderes del Estado que patronizaban los liberales, toda forma de federalismo y toda diferencia substancial entre ciencias naturales y sociales. El peligro inherente a esta concepción radica, como hoy se sabe, en la posibilidad de que el progreso continuo, las normas uniformantes y las grandes estructuras supranacionales se transformen en verdades irrefutables y en estrategias infalibles, es decir en abstracciones e idolatrías, ante cuyo altar se sacrifican los va-

lores particulares y se aplastan las diferencias nacionales, para no mencionar a los millones de víctimas de carne y hueso que en el siglo XX fueron inmolados en nombre de esas doctrinas universalistas.

La comprensión de los decursos evolutivos en América Latina y de sus identidades colectivas exige un punto de vista que supere las limitaciones y las falsas generalizaciones de la lógica universalista, de la filosofía de la historia basada en el progreso perenne y lineal y de las teorías simplistas de la modernización. Por ello es conveniente dar un vistazo a enfoques que privilegian elementos particularistas y que establecen un claro contraste entre ciencias naturales y sociales.

Una de las primeras concepciones de este tipo fue la elaborada en el siglo XVIII por *Giambattista Vico* (1668-1744). El entender un proceso histórico requiere de un impulso intuitivo, identificatorio y creativo de parte del sujeto cognoscente; este esfuerzo *empático* representa una certidumbre comparable a la ganada por métodos empíricos y constituye un procedimiento tan respetable y seguro como el de las ciencias naturales y exactas, aunque no represente, como éstas, una actividad absolutamente objetiva.

Ya que el Hombre "produce" la historia - en contraposición a los fenómenos naturales creados por Dios, cuya aprehensión es más problemática -, su intelecto la puede comprender adecuadamente si se adentra en ella y la reconstruye teóricamente. Según Vico, el método cartesiano de la duda sistemática no es aplicable a fenómenos que dependen del contexto de la comunicación intersubjetiva, del marco lingüístico, de testimonios históricos aceptados como ciertos por una comunidad y del sentido común que una sociedad se otorga a sí misma (10).

No hay duda de que Vico es uno de los padres del pluralismo cultural moderno, como lo ha calificado *Sir Isaiah Berlin* en dos brillantes ensayos (11). Según esta concepción, cada cultura auténtica posee sistemas inconfundibles de valores, que, pese a estar encubiertos por otros en el transcurso de la historia, nunca llegan a desaparecer del todo, lo que permite precisamente que generaciones posteriores los puedan reconstruir y comprender. La teoría de Vico tiene la ventaja de no caer en un relativismo extremo, ya que la facultad de entender y apreciar una cultura pretérita o ajena presupone una cierta identidad de las facultades cognoscitivas y valorativas de toda la humanidad.

Este entendimiento imaginativo (*empatía*) nos permite, además, una estimación más adecuada de los ritos, las cosmologías, las metáforas, la literatura y los mitos de sociedades muy alejadas de la nuestra: adentrándose en estas creaciones humanas, no sólo podemos describir exteriormente cómo éstas funcionan - lo que hacen habitualmente las ciencias naturales -, sino que podemos penetrar en las motivaciones primeras o últimas de sus autores y percatarnos que no se trata de productos de la barbarie "primitiva", del infantilismo histórico o de perturbaciones insignificantes debidas a artistas excéntricos, sino de elaboraciones humanas que bien pueden ser las nuestras.

Vico propuso, basado en una idea aristotélica, una concepción del saber en cuanto la consciencia cumulativa de la experiencia humana: el Hombre llega a comprender su propio mundo y su presente si intuye adecuadamente las esperanzas, los temores y los anhelos que subyacen a las obras del pasado y de otros pueblos. Ya que sus motivaciones actuales están entretrejidas inseparablemente con las de sus antecesores y las de los otros,

sólo podrá conformar una sociedad digna de este nombre si logra entender y apreciar lo pretérito y lo Otro. Esta *compresión*, que tiene fuertes rasgos hermenéuticos y que es usual en las ciencias histórico-sociales, es, sin duda, diferente de la *explicación* analítica de causas y efectos que prevalece en las ciencias naturales.

Al penetrar en las culturas “ajenas”, nos percatamos de sus diferencias fundamentales y del pluralismo axiológico que es una de las características del mundo del Hombre, pluralismo que no admite una jerarquía construida con una gradación discriminatoria de valores. Los principios normativos de los “otros” son de igual manera auténticos, definitivos y objetivos como los nuestros, aunque muchas veces se manifiesten como contrarios y excluyentes. Pero aún cuando no exista una concordancia última entre ellos, podemos darnos cuenta de sus fundamentos y su razón de ser, y podemos, por lo tanto, comprender su función específica en el interior de su sociedad respectiva (12).

Aunque podemos comprender otros esfuerzos civilizatorios y hasta saborear sus frutos sin desfigurarlos, las grandes culturas son inconmensurables entre sí, lo que hace dudoso y hasta inhumano el intento de una organización supranacional única o de una solución homogénea de validez universal, puesto que estos designios *armonicistas* han terminado por destruir valiosas civilizaciones regionales. La doctrina del progreso perpetuo devolvió, por ejemplo, la calidad y los logros intrínsecos de etapas históricas anteriores, que son consideradas como meros eslabones de una evolución regida aparentemente por leyes inquebrantables, evolución que conduce necesariamente a una meta común, a todas las culturas, lo que presupone un sólo criterio ideal y general para juzgar toda actividad humana.

Aunque los elementos racionales y razonables de esta concepción están por encima de toda duda, la misma no favorece una perspectiva flexible que permita reconocer lo valioso del arte, la literatura, la religión y las costumbres de sistemas socioculturales que hoy nos parecen anacrónicos, insólitos o chocantes. Por otra parte, los enfoques armonicistas, que subordinan todo esfuerzo a una meta única o a una única concepción de verdad y justicia, son poco propensos a permitir visiones y actitudes pluralistas por el valor intrínseco de ellas mismas. Para Vico cada periodo histórico se hallaba, en cambio, en igual distancia con respecto a Dios: es decir que poseía una dignidad propia equivalente a cualquier otra época histórica y podía ser comprendida únicamente si reconstruimos con empatía sus formas sociales y sus creaciones artísticas.

No se puede hablar de progreso histórico en términos enfáticos porque no existe un criterio valorativo absoluto que nos permitiera elucidar inequívocamente qué es el tránsito de lo imperfecto a lo perfecto y cuándo se ha llevado efectivamente a cabo. Lo que hay es, más bien, un proceso incesante de autocreación y autotransformación de la especie humana, que tiene lugar mediante una multiplicidad de hechos que no responden a una lógica unitaria y menos obligatoria. Esto significa que cada etapa elabora sus propios conceptos de justicia y libertad, dependientes, al menos parcialmente, del imaginario colectivo de la época. Estos ideales no son mejores o peores que los de otras culturas o de tiempos posteriores, sino diferentes, pero en cuanto creaciones humanas pueden ser reconstruidas por aquéllos que pertenecen a otros ámbitos civilizatorios, ya que no poseen la impenetrabilidad de la naturaleza extra-humana (13).

La revalorización de los particularismos nacionales está asociada a la obra de Jo-

hann Gottfried Herder (1744-1803), quien en la línea de Giambattista Vico, al rechazar el universalismo de la Ilustración francesa, postuló una comprensión empática de las nacionalidades, las manifestaciones más claras del particularismo social. Esta concepción, que no es extraña a *Edmund Burke*, al romanticismo del siglo XIX y a ciertas doctrinas conservadoras y hasta irracionalistas, señala con toda razón que las grandes corrientes homogeneizadoras, como la expansión del helenismo bajo Alejandro Magno, las conquistas de Julio César y Carlomagno, el colonialismo español, el imperialismo británico y las invasiones napoleónicas, han aplastado la heterogeneidad de los pueblos y el pluralismo civilizatorio, destruyendo así el carácter de *hogar familiar* que habían tenido previamente las comunidades políticas desaparecidas.

Los fenómenos socio-políticos de la segunda mitad del siglo XX parecen mostrarnos que no hay duda de que el cosmopolitismo liberal a ultranza es vacío y que no logra concitar emociones sociales relevantes; la gente no puede desplegar plenamente sus facultades si no está enraizada en una tradición cultural viviente. Tan indispensable como la vivienda y la alimentación resultan ser la pertenencia a un grupo comunitario identificable y distinto de los demás, la comunicación espontánea con parientes y amigos y la familiaridad con los lazos primarios como el lenguaje, vivencias y tradiciones histórico-culturales compartidas desde la niñez.

Sólo una comunidad primaria puede brindar la seguridad emocional y el reconocimiento primordial -exento del principio de rendimiento y desempeño- que evitan las formas extremas de enajenación, soledad, desarraigo y autodesprecio individuales (14). Los vínculos primarios y el legado de tradiciones vivientes tienen, por lo tanto, funciones posi-

tivas para el desarrollo de los humanos, funciones que no pueden ser reemplazadas por abstracciones como la ética universalista, las obligaciones contractuales, las estructuras burocrático-administrativas y las organizaciones supranacionales, por más importantes y eficaces que éstas también sean.

El nacionalismo que intentaba preservar Herder era uno fundamentado en el suelo, el idioma y las experiencias comunes, de carácter pacífico y no agresivo, "sin envidia ni hostilidad" hacia otras naciones, ya que además *no* estaba basado en la sangre o la raza (15). Esta idea de un "nacionalismo bueno" exhibe obviamente rasgos de una marcada ingenuidad, pero ayuda a comprender las reivindicaciones de comunidades que se sienten justamente amenazadas por el actual universalismo, es decir por la acelerada expansión de modos de producción, pautas de comportamiento y valores de orientación que se han originado en un número reducido de países del Norte y que significan claramente la desaparición de los factores identificatorios de casi todos los modelos civilizatorios de Asia, Africa y América Latina.

Los peligros inherentes a las posiciones de Vico y Herder y, por ende, al particularismo en general, son conocidos y ciertamente substanciales. Esta corriente puede exacerbar sentimientos nacionalistas y tendencias irracionalistas; puede contribuir a diluir las grandes contribuciones de la Ilustración y el racionalismo europeo, a aumentar las discrepancias entre los pueblos, a magnificar las diferencias entre los individuos y a entorpecer el entendimiento entre sociedades y también entre los hombres.

Valores particulares, en primera instancia los nacionales, pierden fácilmente su característica de meras señas de identidad, iguales o, por lo menos, comparables a las de

los otras naciones, y se transforman en cualidades sagradas, mejores y más respetables que las de los vecinos y de todos los otros pueblos. Simples peculiaridades identificatorias, sin las cuales no puede vivir ningún individuo y ninguna comunidad, se convierten en evidencias de la propia superioridad sobre los otros, superioridad que debe ser demostrada en los terrenos de la economía, la política y la guerra.

A partir del romanticismo y paralelamente al despliegue del nacionalismo europeo, se puede observar la apoteosis del individuo en cuanto héroe y de la patria como la comunidad ideal, lo que puede llegar hasta niveles patológicos en el ensalzamiento de lo propio y en el vituperio de lo ajeno. La exaltación de lo propio y particular hace olvidar el origen común de todos los grupos humanos, sobre lo cual se basa todo humanismo religioso y secular; este ensalzamiento permite percibir a cualquier persona y a pueblos enteros como desprovistos de características humanas, es decir como seres inferiores que pueden ser utilizados y hasta asesinados fríamente y sin remordimientos. Las formas extremas de particularismo terminan en la barbarie (16).

La apología del particularismo desemboca a menudo en una impugnación de los derechos humanos y ciudadanos en cuanto la manifestación más ostensible del "imperialismo" cultural. De ahí, hay un paso a la defensa de formas convencionales de arbitrariedad, injusticia y explotación mediante el razonamiento de que se trata de modelos propios y peculiares, avalados por la tradición, de modos de vida ajenos a la civilización europea occidental. Uno de los argumentos particularistas más difundidos contra el universalismo consiste en contraponer la diversidad de las estrategias y los cálculos del instinto de autoconservación y supervivencia frente a la pos-

tulada unicidad de la naturaleza humana, señalando que la inmensa pluralidad de órdenes culturales y sociopolíticos a través de la historia no admite la suposición de una naturaleza unitaria y estable del Hombre. Contra estas aseveraciones se puede argüir que precisamente todas las manifestaciones del instinto de conservación pueden ser interpretadas como los resultados histórico-prácticos (muy diferentes entre sí) de una misma fuerza primordial, que es el egoísmo humano.

La dialéctica entre particularismo y universalismo se presenta, entonces, como un fenómeno sumamente complejo. El relativismo extremo, que, como se sabe, propugna no sólo el carácter dependiente y condicionado de los juicios valorativos, sino también el de las afirmaciones sobre hechos empíricos y documentales, se enreda en contradicciones internas que lo hacen inservible para el trabajo crítico-analítico serio. El relativismo "moderado" en torno a opiniones y valoraciones - al cual se adscriben, por ejemplo, Vico y Herder - permite, en cambio, un pluralismo genuino que reconoce el pleno derecho de sistemas socio-culturales y político-institucionales a florecer simultánea o sucesivamente, y que admite una multiplicidad de metas normativas, doctrinas éticas y corrientes estéticas, que, sin embargo, pueden ser comprendidas, *aunque no siempre justificadas*, por un mismo esfuerzo intelectual. Los portadores de valores y convicciones diferentes pueden llegar a tener sentimientos altruistas para con el otro, a sostener racionalmente un diálogo y a enriquecer el propio acervo, entendiendo precisamente sus diferencias.

Si bien los juegos de la voluntad política y el pluralismo socio-cultural dividen a los hombres y a las sociedades, algunas facultades de la razón pueden contribuir a la mutua comprensión. En el campo de la ética subsis-

ten algunos principios generales desde la antigüedad más remota que regulan los aspectos elementales de la convivencia humana y que son comunes a casi todos los modelos civilizatorios conocidos.

Aún cuando no existan códigos aceptados universalmente a través del tiempo y el espacio, se puede detectar un mínimo de preceptos recurrentes que constituye algo así como una base común de entendimiento mutuo, sin la cual no habría posibilidad de coexistencia alguna. El asesinato, el robo y la mentira, por ejemplo, aunque siempre han sido practicados extensamente, nunca han recibido una sanción legal o moral positiva. Por otra parte los mortales buscamos habitualmente y en casi todos los contextos geográficos e históricos, como afirmó Sir Isaiah Berlin, el reconocimiento del otro y no el desdén o la incompreensión; anhelamos igualmente calor humano en lugar del desafecto permanente y, sobre todo, acercarnos a lo que consideramos la verdad y no caer en los lazos del error y el engaño (17).

Consideramos como fundamentales estos principios morales y valores de orientación, no porque hayan sido enunciados por nuestros antepasados con carácter mítico o divino, sino porque creemos ver en ellos la precondición para la convivencia - en un mundo pequeño y común - con otros individuos y otras sociedades, precisamente como si fuese la base irrenunciable para que los otros nos reconozcan como humanos y nosotros a ellos. Es decir: *no* percibimos estos preceptos en cuanto manifestaciones particulares de una sociedad específica y, por ende, arbitrarias e indiferentes para nosotros, sino como normativas válidas en los contextos más diversos, porque nos ayudan a comprender a los extraños y a convivir con ellos. Su universalidad se deriva, entonces, de una actitud práctico-

pragmática que ya ha dado resultados positivos, y no de un fundamento metafísico o teológico: nos servimos de ellos, por ejemplo, cuando resistimos agresiones sociales o cuando nos oponemos a la destrucción de la libertad de parte de regímenes despóticos (18).

Diversas corrientes (como el postmodernismo (19), las apelaciones enfáticas a la "diferencia", la "auto-realización" y la crítica extrema del eurocentrismo) niegan la posibilidad de una moral universal, aludiendo a la base consensual contingente que posee todo sistema ético, enraizada dentro de una tradición cultural bien definida, cuyos valores no son transferibles a otras sociedades. Una moral universal que trascienda los particularismos no sólo sería imposible, sino también indeseable: el universalismo sofocaría de modo "imperialista" la multiplicidad de las formas de vida, sus diferencias específicas y sus identidades autóctonas. El relativismo culturalista que se deriva de esta posición niega, por ejemplo, la posibilidad de establecer una separación tajante y clara entre totalitarismo y democracia (20); cuidándose de aparecer como "racistas" o "imperialistas", los partidarios del multiculturalismo aceptan mutilaciones rituales, penas corporales u otras vulneraciones de los derechos humanos en cuanto manifestaciones de otros ámbitos civilizatorios que tenemos que consentir en el marco de una amplia indulgencia, ya que no poseemos principios obligatorios para juzgarlos.

Se puede aseverar, sin embargo, que el relativismo cultural, en nombre de una aparente tolerancia propia, admite como legítima cualquier intolerancia ajena, con lo cual se destruye todo consenso entre pueblos e individuos. El multiculturalismo no es una doctrina de genuina comprensión del Otro, sino una forma elegante, congruente con las

modas intelectuales del día, de indiferencia ética, pereza intelectual y de evitar toda responsabilidad sería.

No se debe, empero, confundir relativismo con pluralismo cultural. Este último es la constatación neutral y descriptiva de que hay una multiplicidad de sistemas culturales y modelos civilizatorios sobre la Tierra, cada uno con sus peculiaridades que enriquecen el conjunto de la humanidad. El pluralismo reconoce como positiva esta variedad paralela de naciones y culturas, que pueden coexistir de manera pacífica justamente porque aceptan algunas normas universalmente válidas, como los derechos humanos. Este tipo de pluralismo es tanto más necesario cuanto vivimos una era de “globalización estructural y fragmentación cultural”, como escribió *Bassam Tibi*: el progreso económico y técnico, unido a la difusión de los medios de comunicación, puede separar a las diferentes culturas y naciones y acrecentar el odio entre ellas, precisamente al percatarse los ciudadanos y los pueblos de cuán diferentes son entre sí (21).

Lejos de ser nociones antagónicas, la ética universal y el derecho a los particularismos se complementan; *de facto* la moral universal es la garantía de la pervivencia de éstos últimos. El énfasis en la diferencia amenaza la existencia misma de aquella inconmensurable diversidad de formas que los particularistas desean defender del universalismo eurocéntrico, pues, como aseveró *Karl Otto Apel*, la defensa excesiva de la alteridad puede favorecer “comportamientos como los de aquellos primeros colonos que al encontrarse frente a criaturas tan distintas de ellos creyeron que no eran hombres y que nada, por lo tanto, se oponía a exterminarlos o a convertirlos en bestias de carga” (22).

La ética universal, justamente en sus versiones mejor impregnadas del hu-

manismo occidental, es proclive al despliegue de las diferencias individuales y particulares al haber asegurado la base teórica y los derechos prácticos que permiten recién el florecimiento de la diversidad, ya que de otro modo los sujetos particulares habrían acabado destruyéndose mutuamente entre sí en una guerra de todos contra todos, apoyándose en el derecho inalienable de la auto-realización y en la doctrina de la inconmensurabilidad de objetivos y valores.

Una moral fundamentada en ciertos principios generales permitiría, en cambio, establecer una comunicación en ambas direcciones, por más precaria que ésta resultase, conciliando exigencias indispensables para la convivencia con los esfuerzos en pro de un desarrollo autónomo y propio, todo ello en el marco de un consenso racional que excluya la intimidación y la manipulación. La noción de justicia universal significa que podemos tratar al Otro mediante una visión amplia y abierta de la misma si lo consideramos ante todo como un ser humano, es decir como un ser dotado primordialmente de sociabilidad, y no tanto por su pertenencia a una comunidad específica (23).

Es importante indicar que la actual corriente fuertemente adversa a cualquier universalismo (la “tiranía de lo general”, según *Jean-François Lyotard*) parte de una equivocación liminar: confundir universalidad con uniformidad o, más concretamente, la validez de principios de derecho general con un impulso de aplastar las diferencias sociales y culturales. Porque las condiciones del surgimiento de regímenes, instituciones, normas y costumbres son contingentes y aleatorias, se requiere de un estatuto, aceptado generalmente, que garantice la coexistencia de lo diverso (24).

La legitimidad de los derechos humanos no está determinada por su lugar de ori-

gen, ni limitada por la sociedad donde fueron enunciados por vez primera; estos derechos no impiden de ninguna manera que cada individuo despliegue su potencialidad de desarrollo y, sobre todo, sus peculiaridades y singularidades en el marco de culturas muy diversas entre sí. La razón de ello reside en el hecho de que los derechos humanos no prescriben obligatoriamente cuál es el contenido específico de ese desarrollo potencial, ni cuál deberá ser la configuración definitiva de aquellas peculiaridades y ni siquiera cuál podría ser la definición substancial de una humanidad bien lo-grada.

Los derechos humanos constituyen sólo la base (pero la base absolutamente indispensable) para que el Hombre pueda desenvolverse de acuerdo a sus propios cánones: justamente para este fin le protegen, por ejemplo, de las muy probables arremetidas de sus congéneres, de los inevitables ataques de otros grupos organizados y de las insidiosas agresiones del aparato estatal. Los derechos humanos de corte universalista fundan *las condiciones posibilitantes* para el desenvolvimiento práctico-realista de casi todo particularismo en un mundo complejo y altamente interrelacionado como el contemporáneo.

La posibilidad de ejercer uno mismo violencia es permutada por el interés de no ser víctima de la violencia ajena. Esta renuncia a la violencia constituye una reciprocidad negativa: el desistir por ambos lados a matarse, a robarse y a perjudicarse por razones religiosas o políticas es lo que dio lugar posteriormente a los derechos a la vida y a la integridad física, a la propiedad y a la libre expresión. Independientemente de lo que cada persona considere imprescindible para la realización de su singularidad, para ello tiene que partir necesariamente de la seguridad de su integridad física: el derecho a la vida es el primero de

los grandes estatutos ético-legales de índole universalista.

Por otra parte, los derechos humanos no representan una concepción estrictamente individualista y eurocéntrica del Hombre, como se ha aseverado incansablemente en el ámbito islámico y en numerosos países de Asia y África. Contra la acusación del individualismo acendrado se puede aseverar que desde Aristóteles se supone más bien que el ciudadano posee una naturaleza social y que su realización más o menos perfecta tiene lugar en el medio de la *polis* y gracias a impulsos de clara sociabilidad: la convivencia con los conciudadanos enriquece la vida personal (25).

Por otra parte se puede afirmar que si bien la concepción de los derechos humanos es de origen europeo occidental y ha sido formulada básicamente bajo el influjo de la Ilustración, constituye hoy en día un legado cultural de alcance universal, aceptado por una amplia mayoría de naciones e interiorizado paulatinamente por cada vez más individuos a nivel mundial; los derechos humanos configuran hoy el único fundamento que permite la coexistencia pacífica de los pueblos y el reconocimiento efectivo de su alteridad, es decir de su opción por la diferencia (26).

Existe un paralelismo histórico que permite ser optimistas en torno a un posible equilibrio entre principios particularistas y universalistas. Las guerras religiosas y los conflictos nacionales en Europa Occidental han podido ser integrados dentro de un pluralismo cívico y del Estado de Derecho que permite su resolución más o menos pacífica, sin destruir totalmente identidades nacionales y culturales. La contextualidad etnocéntrica no conlleva límites imposibles de trascender para un concepto enfático de racionalidad; la organización democrático-racional de la sociedad constituye, por ejemplo, uno de esos

elementos de racionalidad que traspasa las fronteras de la inmanencia contextual particularista y de la contingencia del origen de esos preceptos racionales.

La argumentación racional sobrepasa el propio contexto donde ésta ha surgido y supera la propia etnocentricidad (27). Una identidad personal y grupal más o menos lograda puede ser, al mismo tiempo, nacional y universal: se puede combinar, por ejemplo, una moral universalista y moderna (como los derechos humanos) con un sentimiento nacional que preserve algunos elementos particularistas. Lo que hace falta es una actitud crítica global en torno a los aspectos negativos de las tradiciones nacional-particularistas y con respecto a los lados inhumanos de la visión moderna-universalista.

Como síntesis se puede afirmar que los derechos humanos y los estatutos morales y legales afines componen el marco dentro del cual se da una combinación de cooperación y conflicto, basada en el mutuo reconocimiento de las partes contendientes, que parece ser el modelo humano de convivencia relativamente más razonable y exitoso en la época actual y el que asegura un mínimo de seguridad efectiva para el florecimiento de la identidad individual, grupal y cultural (28).

Notas

1. Cf. el ensayo fundamental: Giacomo Marramao, *Paradojas del universalismo*, en: SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 4, mayo de 1994, pp. 25-38.
2. Cf. entre otros: Sir Isaiah Berlin (comp.), *The Age of Enlightenment: the 18th Century Philosophers*, New York/Oxford: Oxford U.P. 1956; Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (La filosofía

de la Ilustración), Tübingen 1932; Peter Gay, *Age of Enlightenment*, New York 1966; B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, París 1956; Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, París 1939; L. Réau, *L'Europe française au siècle des lumières*, París 1938; N.L. Torrey (comp.), *The Philosophers of the Enlightenment and Modern Democracy*, New York 1961.

3. Como se sabe hoy, esta concepción, alejada de la realidad empírica e histórica, ha sido proclive a sistemas absolutistas y funesta para las libertades públicas.
4. M.J.A.N. de Caritat, Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París: Editions sociales 1971, p. 77, 98, 110, 221, 282.
5. *Ibid.*, pp. 228-232, 271.
6. *Ibid.*, p. 115, 118, 254.- Según Condorcet, la lengua universal de Europa era obviamente el francés (*ibid.*, p. 246).
7. Urs Bitterli, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung* (Los "salvajes" y los "civilizados". Fundamentos de una historia cultural y espiritual del encuentro de Europa y Ultramar), Munich: Beck 1991, p. 293.
8. Condorcet, *ibid.*, pp. 111-114.
9. *Ibid.*, p. 253, 267.
10. Giambattista Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (La nueva ciencia sobre el origen común de los pueblos) [1725/1744], Reinbek: Rowohlt 1966, p. 51 sq., 234 sq., 241; sobre Vico cf. Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Bd. V: *Philosophie der Neuzeit. Die Aufklärung* (Historia de la filosofía, vol. V: Filosofía de la Edad Moderna. La Ilustración), Re-

- inbek: Rowohlt 1967, pp. 101-106; A.R. Caponigri, *Time and Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*, Londres/Chicago 1953; Giuseppe Prestipino, *La teoria del mito e la modernità di Giambattista Vico*, Palermo 1962.
11. Sir Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Londres: Hogarth 1980, p. 98 sq., 106, 114; Berlin, *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte* (La madera torcida de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas), Frankfurt: Fischer 1992, pp. 85-88.
 12. Cf. Berlin, *Das krumme...*, *ibid.*, pp. 94 sq., 103, 108 sq.
 13. Berlin, *Against...*, *ibid.*, pp. 101-103.
 14. Berlin, *Against...*, *ibid.*, p. XXXVI sq., XXXIX, 10, 13 sq., 158, 280.
 15. Entrevista de Nathan Gardels con Sir Isaiah Berlin, *Nacionalismo bueno y malo*, en: VUELTA (México), N° 183, febrero de 1992, p. 15 sq.; Berlin, *Das krumme...*, op. cit. (nota 11), pp. 56-60 (sobre Herder), 305 sq.
 16. Berlin, *Das krumme...*, *ibid.*, p. 228.
 17. Berlin, *ibid.*, p. 35, 257 sq.
 18. *Ibid.*, p. 259.
 19. Raymond L.M. Lee, *Modernization, Postmodernism and the Third World*, en: CURRENT SOCIOLOGY (Londres), vol. 42, N° 2, verano de 1994, pp. 1-66.- Este último y extenso ensayo es una buena muestra de la literatura postmodernista: en un estilo tedioso, barroco y confuso, lleno de paradojas y oxímoros, el autor se esfuerza por exhibir una vana erudición, para arribar a conclusiones que son meros lugares comunes.
 20. Richard Webster, *Die Erben des Hasses. Die Rushdie-Affäre und ihre Folgen* (Los herederos del odio. El asunto Rushdie y sus consecuencias), Munich 1992, p. 68 sq., 86.- Cf. la literatura crítica con respecto a esta difundida opinión: Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: California U.P. 1985; Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca: Cornell U.P. 1989; Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: California U.P. 1993.
 21. Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte* (Bajo la sombra de Alá. El Islam y los derechos humanos), Munich: Piper 1996, p. 34 sq.- Cf. sobre esta temática: *Auswahlbibliographie zur theoretischen Transformationsforschung* (Bibliografía seleccionada sobre la investigación teórica de transformaciones), en: BERLINER JOURNAL FÜR SOZIOLOGIE (Berlin), vol. 1994, N° 3, pp. 400-428; sobre esta problemática con respecto a la expansión del fundamentalismo islámico cf. Ann E. Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder: Westview 1991; Hedley Bull, *The Revolt against the West*, en: Hedley Bull / Adam Watson (comps.), *The Expansion of International Society*, Oxford 1984, pp. 217-228.
 22. Karl Otto Apel, *Un imperativo moral*, en: EL CORREO DE LA UNESCO, vol. XLV, julio/agosto de 1992, p. 16.
 23. Anke Thyen, *Das Eigene und das Fremde oder Über universelle Gerechtigkeit* (Lo propio y lo ajeno o sobre la justicia universal), en: ZEITSCHRIFT FÜR DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE UND ETHIK, vol. 16, N° 1, febrero de 1994, p. 9, 12 sq. Cf. también Nikolaus Werz, *500 Jahre Wahrnehmung Amerikas in Deutschland* (500 años de la percepción de América en

- Alemania), en: ZEITSCHRIFT FÜR KULTURAUUSTAUSCH (Stuttgart), vol. 1993, Nº 3, p. 312.
24. Otfried Höffe, *Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte* (Siete tesis sobre la antropología de los derechos humanos), en: Otfried Höffe (comp.), *Der Mensch -ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie* (El Hombre-un animal político? Ensayos sobre antropología política), Stuttgart: Reclam 1992, p. 192.
25. *Ibid.*, p. 200 sq.
26. Bassam Tibi, op. cit. (nota 21), pp. 337-351, 403-412; Hurst Hannum (comp.), *Guide to International Human Rights Practice*, Philadelphia 1992; Richard P. Claude / Burns H. Weston (comps.), *Human Rights in the World Community*, Philadelphia 1989; Ludger Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte* (La universalidad de los derechos humanos), Bonn 1987; M. C. Lacey / K. Haakonssen (comps.), *A Culture of Rights*, Cambridge 1992.
27. Albrecht Wellmer, *Endspiele: die unversöhnliche Moderne* (Juegos finales: la modernidad irreconciliada), Frankfurt: Suhrkamp 1993, p. 54 sq., 172 sq.; Jürgen Habermas, *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen* (La unidad de la razón en la diversidad de sus voces), en: Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (Pensamiento postmetafísico), Frankfurt: Suhrkamp 1988, p. 174 sqq.- Para una crítica diferenciada y sugerente de la posición de Habermas, cf. Jorge Larraín Ibáñez, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile: Andrés Bello 1996, p. 221 sq.
28. Cf. Nodari A. Simonia, *Synthesis of Traditional and Modern in the Evolution of Third World Societies*, New York: Greenwood 1992, passim; Renato Ortiz, *Diversidad cultural y cosmopolitismo*, en: NUEVA SOCIEDAD (Caracas), Nº 155, mayo/junio de 1998, pp. 23-36.

- Alemania), en: ZEITSCHRIFT FÜR KULTURAUUSTAUSCH (Stuttgart), vol. 1993, Nº 3, p. 312.
24. Otfried Höffe, *Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte* (Siete tesis sobre la antropología de los derechos humanos), en: Otfried Höffe (comp.), *Der Mensch -ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie* (El Hombre-un animal político? Ensayos sobre antropología política), Stuttgart: Reclam 1992, p. 192.
25. Ibid., p. 200 sq.
26. Bassam Tibi, op. cit. (nota 21), pp. 337-351, 403-412; Hurst Hannum (comp.), *Guide to International Human Rights Practice*, Philadelphia 1992; Richard P. Claude / Burns H. Weston (comps.), *Human Rights in the World Community*, Philadelphia 1989; Ludger Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte* (La universalidad de los derechos humanos), Bonn 1987; M. C. Lacey / K. Haakonssen (comps.), *A Culture of Rights*, Cambridge 1992.
27. Albrecht Wellmer, *Endspiele: die unversöhnliche Moderne* (Juegos finales: la modernidad irreconciliada), Frankfurt: Suhrkamp 1993, p. 54 sq., 172 sq.; Jürgen Habermas, *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen* (La unidad de la razón en la diversidad de sus voces), en: Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (Pensamiento postmetafísico), Frankfurt: Suhrkamp 1988, p. 174 sqq.- Para una crítica diferenciada y sugerente de la posición de Habermas, cf. Jorge Larraín Ibáñez, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile: Andrés Bello 1996, p. 221 sq.
28. Cf. Nodari A. Simonia, *Synthesis of Traditional and Modern in the Evolution of Third World Societies*, New York: Greenwood 1992, passim; Renato Ortiz, *Diversidad cultural y cosmopolitismo*, en: *NUEVA SOCIEDAD* (Caracas), Nº 155, mayo/junio de 1998, pp. 23-36.