

**Giner, Salvador y Scartezzini, Ricardo (eds). "Universalidad y diferencia". Madrid. Alianza Universidad. 1996.**

---

Autor reseña: Alejandra Gabriele

Proyecto de Investigación: Conflictividad – participación – diversidad – integración.

En el pensamiento latinoamericano, argentino y mendocino contemporáneo.

Unidad Académica: U.N.Cu. - Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

La presente compilación logra presentar un panorama abarcador de las posiciones teóricas frente a las preocupaciones epistemológicas y morales sobre la dicotomía entre universalismo y deferencia. Podemos decir que la propuesta común que se presenta en la mayoría de los artículos gira en torno a la posibilidad de pensar, a partir del análisis sobre universalismo y diferencia, en un nuevo universalismo que explicita su constitución diversa y plural.

Consideramos más significativos para comentar el abordaje del problema que presenta esta compilación los trabajos de Scartezzini, Feyerabend, Giner, Marramao y Donati. Sobre los otros trabajos, hacemos una breve referencia de la temática trabajada en cada uno de ellos.

El primer artículo de Ricardo Scartezzini, "Las razones de la universalidad y las de la diferencia", aclara el título del libro haciendo hincapié en los aspectos prácticos de la disyuntiva entre universalidad y diferencia. El planteamiento del libro ha reunido por un lado un universalismo teórico y un universalismo práctico, y por otro lado, un relativismo teórico y un relativismo práctico. Advierte Scartezzini que la oposición universalismo-relativismo no se superpone sin más a la oposición tolerancia-intolerancia. De hecho hay paradigmas universalistas que conceden a la intolerancia, como concepciones relativistas que demuestran tolerancia. Por lo tanto, la relación entre universalismo teórico y práctico y entre relativismo teórico y práctico no es lineal sino compleja, por esta razón, en este libro se yuxtaponen relaciones y subtemas teóricos y práctico-políticos. Sus editores han considerado valioso confrontar el orden teórico y el práctico en el ámbito de una misma alternativa conceptual.

La palabra clave de toda teoría relativista que vaya más allá de la evidencia común del reconocimiento de las diferencias es *incommensurabilidad*, que no hay que confundir con *traducibilidad*, y advertir también que *traducibilidad* no implica *commensurabilidad*. Es decir, que toda cultura y toda lengua interpreta la cultura y la lengua ajenas según sus propios paradigmas, en consecuencia, hay siempre un residuo de incomprensión y de intraducibilidad. Cada vez que una cultura se plantea un concepto perteneciente a otra, tiende a modificarse, a enriquecerse y a incorporar a su pensamiento algo completamente nuevo.

En la tradición occidental se distinguen tres universalismos o "tres grandes ideologías del occidente moderno": cristianismo, racionalismo y marxismo. En los márgenes de estas concepciones se han desarrollado e introducido cuñas relativistas. El universalismo cristiano ha sido relativizado por las guerras de religión y por la idea de que los fieles de otras religiones no son otra cosa que infieles que hay que convertir y salvar. Los universalismos marxistas e ilustrados han sufrido la corrección historicista, que mina la idea de una única naturaleza humana y tiende a reducir la identidad de los seres humanos a la época y a la situación histórica en que viven y operan.

No hay que creer que toda posición universalista conduce a una concepción de izquierdas y que las posiciones relativistas desembocan en teorías racistas, nacionalistas y de extrema derecha. Una cita de Gitlin aclara el panorama de las izquierdas y derechas:

Se ha producido un curioso intercambio entre izquierda y derecha. En el siglo XIX la derecha era una característica propia de las aristocracias que sostenían sin pudor los privilegios de unos pocos. Hoy, los aristócratas que aspiran a una derecha universitaria tienden a hablar el lenguaje de los universales: se refieren a canon, mérito, razón, derechos individuales y virtudes transpolíticas. Por otro lado, poseída por la lógica de las políticas de la identidad, empeñada en complacer a sus heterodoxos miembros, la izquierda universitaria ha perdido interés por los valores comunes. (p. 22-23)

Con esto, Scartezzini quiere decir que las doctrinas universalistas y relativistas no son garantía de posiciones ideológicas definidas, pueden justificar tanto las ideas jerárquicas y no igualitarias, como ideas democráticas e igualitarias.

Se advierte sobre la contradicción del universalismo cuando se afirma que “En la medida en que el universalismo considera inferiores a los relativismos, se relativiza y se contradice: admite que quien razona en términos relativos no es plenamente universal y, por tanto, se relativiza a sí mismo.” (p. 24). De hecho, el universalismo moderno se fundamenta en una ideología individualista que defiende la autonomía y la libertad del individuo, emancipado de las creencias y de las dependencias colectivas. Pero si el individuo es portador de diferencias, de cualidades relativas, de puntos de vista irreductiblemente parciales, entonces, el universalismo no tiende a calificarse como una aceptación indiscriminada de relativismos. Esto es, el universalismo moderno fomenta lo individual, lo singular, la diferencia, terminando en incoherencias y paradojas. Es elocuente la siguiente cita de Sergio Benvenuto: “la democracia moderna se resuelve a menudo en un procedimiento para permitir la coexistencia de varios fascismos” (p. 24) convirtiéndose así en la convivencia de totalitarismos.

Se advierte también en este artículo sobre la contradicción del relativismo. Decir “todo es relativo” es hacer una afirmación absoluta. Hacer de la relatividad una concepción epistemológica, un relativismo, es en sí un gesto contradictorio.

Mientras que se ha acusado al universalismo de representar el programa hegemónico de la cultura europea, blanca, cristiana, masculina, capitalista y portadora de una ulterior forma de imperialismo cultural, se ha atacado al relativismo por justificar indiscriminadamente cualquier elección moral por contribuir a una filosofía a una filosofía del *laissez-faire*.

Entre los distintos aspectos y desarrollos de la alternativa entre universalismo y particularismo, el primer aspecto es la confrontación con lo distinto y su carácter radical e irreductible. Uno de los paradigmas de la cultura euroamericana se funda en la idea de que conocer al hombre lejano a nosotros nos ayuda a comprendernos a nosotros mismos. La antropología nos ha acostumbrado a pensar en la identidad como algo que se impone para distinguirnos y separarnos del otro. La intención del artículo es justamente analizar cómo el doble tropismo universalista y relativista, se refleja en esta comparación tradicional con el otro, en cuanto lejano y distinto.

Situado en el plano de las relaciones internacionales, donde se deberían desarrollar las condiciones de igualdad. En nuestro tiempo se han buscado formas e instituciones supranacionales y suprareligiosas, que han sentado sus cimientos en un derecho internacional

compartido (Naciones Unidas, UNESCO, FAO, UNICEF, OMS, Cruz Roja, etc). La oscilación entre universalismo y relativismo está presente en estas instituciones con mayor dramatismo que nunca, como se puede observar en el dilema que se plantea cada vez que se intentan conciliar los derechos humanos con los derechos de autodeterminación de los pueblos, o los problemas que implican la nueva ola inmigratoria en la “homogeneidad cultural de las sociedades europeas” (p. 27-28). En el campo político, las estrategias de modernización o de desarrollo aparecen como un mandato universalista, pero, ¿es deseable para los países pobres? Es frecuente en las posiciones antiuniversalistas que la crítica de la falibilidad objetiva enmascare una opción ética, según la cual el mundo de la racionalización tecnológica y del bienestar mercantil no es el mejor de los mundos posibles.

Cada época, cada tendencia cultural, cada ideología, interpreta el juego de la universalidad y la diferencia de un modo concreto. El paso de una concepción a otra es el paso de un paradigma de diferencias, considerado esencial, a otro paradigma distinto.

No siempre los conflictos nuevos expresan antiguas diferencias sedimentadas por la historia; por el contrario, estos conflictos posmodernos explotan diferencias nuevas, que podríamos considerar pretextos o incluso invenciones. La necesidad de encontrar una identidad propia en la diferencia es tal que cualquier distinción, aunque sea pequeña o esté superada, resulta adecuada.

Entonces, el conflicto no señala lo que es radicalmente distinto en el otro sino la urgente necesidad de diferenciarse de los que se nos parece. (p.31). En un universo homologado donde toda diferencia queda abolida en la perspectiva de una entropía generalizada, la carrera hacia la diferencia se convierte en una forma de buscar sangre nueva y un nuevo sentido para nuestros actos y nuestra identidad. (p.32).

Paul Feyerabend, se ocupa en “Contra la infabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras” de defender las posiciones antisistémicas al tiempo que afirma una posición universalista. Si el objetivismo es una quimera, el relativismo también lo es. Esta argumentación es desarrollada a partir de la “cólera de Aquiles”.

A partir de la “cólera de Aquiles”, Feyerabend señala que este episodio plantea un problema engorroso pero no irresoluble. Cobra un carácter profundo y paradójico cuando se le separa de su contexto natural y se le inserta en un modelo o teoría.

La generalización absoluta rompe la conexión entre la norma y los hechos en que la injusticia general que observa radica en la naturaleza de las cosas (honor diferente de la recompensa del honor). Con esto Feyerabend está diciendo que las normas tradicionales ya no forman parte de la práctica social. Aquiles, sensibilizado por la cólera, produce un cambio de énfasis respecto del sentido común de la norma. En ese momento los cambios eran incipientes y el discurso de Aquiles contribuyó a su desenvolvimiento, es decir, que contienen un elemento de invención. Entre estos procesos de cambio estaban el paso a una mayor abstracción y la consiguiente separación entre realidad y experiencia. Se trata de abandonar los artificios de los ámbitos cerrados y de los significados precisos; las palabras, las oraciones e incluso los principios son ambiguos y cambian con las situaciones en que se emplean.

En ningún momento cesa la interacción entre las culturas, los ámbitos lingüísticos y los grupos profesionales; en consecuencia, es absurdo hablar de objetividad o de sentido relativo dentro de unos límites nítidamente definidos. Tanto uno como otro asumen límites que no existen en la práctica y postulan absurdos siempre que las personas participan en formas interesantes de colaboración, por lo tanto, objetivismo y relativismo son quimeras.

Si la historia de la ciencia o la historia de la interacción cultural dependiera de discursos claros y distintos, teniendo en cuenta que ese discurso será interrumpido por hechos “irracionales” y no tardará en ser sustituido por un nuevo discurso “inconmensurable”, esta historia consistiría en un marasmo de irracionalidad con puntuales islotes de sentido. Frente a esto Feyerabend propone permitir cierto margen de libertad a los elementos de un argumento, concepción del mundo, cultura o marco teórico de tal manera que mantengan su identidad a través de cambios extremadamente drásticos o que cambien su contenido sin transgredir la concepción del mundo a la que pertenecen. De esta manera, no tenemos razón para suponer que nuestras formas de transmitir significados tengan límites. Las verdaderas causas de la incompreensión son la inercia normal y acostumbrada, el dogmatismo, la distracción y la estupidez. Las diferencias existentes entre lenguajes, formas artísticas o costumbres, las atribuye a los accidentes de su situación y/o la historia, no a unas esencias culturales claras, explícitas e invariables: *potencialmente, cada cultura es todas las culturas* (p.40).

Feyerabend explicita que estas ideas están tomadas del libro de Renato Rosaldo, *Cultura y verdad*, en el que se describe como la antropología clásica objetivista postula sistemas cerrados e intenta depurarlos. Al pretender descubrir unas reglas estrictas que guían la conducta, los estudios objetivistas “representan un obstáculo para mostrar cómo las formas sociales pueden imponerse y funcionar espontáneamente” (p.40). Son incapaces de reconocer “cuantas cosas acaecen en la vida de manera imprevista e inesperada”. En las palabras de Gloria Andaluza: “en los límites la persona sale adelante mostrando tolerancia con las contradicciones, con la ambigüedad (...) No sólo soporta las contradicciones, sino que convierte la ambivalencia en algo más”. Y Rosaldo más adelante dice: “en el presente mundo postcolonial la idea de una cultura auténtica como un universo autónomo, con coherencia interna, es algo que ya no parece sostenible, excepto quizá como una ‘ficción útil’, o una deformación reveladora.”

Para Feyerabend lo importante del libro de Rosaldo es que si cada cultura es potencialmente todas las culturas, las diferencias culturales pierden su inefabilidad y se convierten en manifestaciones concretas y mudables de una naturaleza humana común. Así, el asesinato, la tortura y la represión deberán ser tratados como tales. Tras desechar la objetividad y la separación cultural, y poner de relieve los procesos interculturales, se da lugar a una forma de actuar particularizadora y no objetiva; por ejemplo, la teología de la liberación.

El tercer capítulo titulado “La urdimbre moral de la modernidad” de Salvador Giner intenta explicar de qué forma la pluralidad de concepciones y la producción económica o política de intereses particulares discrepantes, es compatible y permite la identificación con valores universales.

La moral presenta hoy una imponente fachada de ambigüedades, actitudes relativistas, reglas circunscritas a un grupo y juegos convencionales acerca de lo que debe pasar por aceptable o inaceptable. Esta confusión incrementa los diferentes fundamentalismos que en contradicción con el convencionalismo imperante, creen saber a ciencia cierta lo que es “política (o moralmente) correcto”. A partir de esta situación, Giner pretende explorar la validez de la hipótesis que sostiene que las sociedades relativamente liberales, democráticas y secularizadas de hoy, posean algún género de constitución moral común, aceptando el supuesto sociológico clásico de que sin tal constitución, no es posible un orden social duradero y fructífero, ni éticamente aceptable.

Se solía asumir que la constitución moral de la sociedad provenía de causas exógenas a ella; lo bueno y lo justo decretado por algún orden cósmico trascendental (dioses, etc). Cuando se apeló al derecho natural o a la razón tampoco se alteró esta convicción. Si Dios no era el supremo legislador moral, lo era la razón humana (Aristóteles y Kant), no la sociedad. Quienes comienzan la búsqueda de la moralidad en la sociedad misma son Hobbes y Montesquieu. Hoy en día, la constitución de la moral de la sociedad es entendida por muchos como endógena. Desde estas posiciones, la concepción progresista de la historia ha sido descartada por ser una mera “narrativa grandiosa” o grandilocuente (Lyotard). La moral misma es el resultado del proceso social, es decir, ha sido socializada, la inteligencia sociológica del mundo ha consumado, hoy, su victoria. No es incongruente que en el ámbito del discurso público se apele a la sociedad como referente moral frente a todo lo que no es pero debería ser cada vez más frecuente.

Sostener que la constitución moral de la sociedad se haya hecho hoy endógena, es decir, que la agregación e interacción mutua de los procesos demográficos, económicos, políticos y culturales, engendra una realidad emergente que recibe el conveniente, necesario, pero inevitablemente abstracto nombre de “sociedad” y que ésta, dada la intencionalidad que caracteriza a los hombres, sujetos siempre de tales procesos, es de naturaleza moral.

En consecuencia, la moral es entendida como proceso y resultado social; esto significa que bajo condiciones de secularización avanzada, relativismo axiológico y racionalidad instrumental, los procesos sociales son lo que en definitiva cuenta cuando los hombres elaboran las normas y criterios que expresan la moral. Por lo tanto, la moral se convierte en una tarea secular y pública, no privada. El orden social se consigue también a través de su modo social de producción moral.

El marco moral para la reducción de conflictos debe ser rehecho constantemente, modificado, dejado en suspenso a veces, para ser rehabilitado o reformulado después. Por esta razón, la afirmación categórica de una crisis general de la legitimidad en las democracias liberales en su fase actual, merece ser reconsiderada. Giner critica la posición de Habermas cuando afirma que si sólo la eficacia y la competencia técnicas son capaces de legitimar hoy el poder y la autoridad, éstas deben aparecer en un vacío moral. Giner considera que ese vacío ha sido llenado hoy por una hipóstasis de la sociedad o por el modo social secular de producción de la moral.

Entonces, si las sociedades de hoy puede considerarse como órdenes bastante viables contra el caos, si funcionan de algún modo muy a pesar de esa devastadora crisis de legitimidad a la que se dice que se hallan sometidas, si son capaces de asimilar sin hundirse el flujo masivo de innovaciones técnicas y culturales así como la intensa fluidez de la vida social contemporánea, será porque poseen una urdimbre moral medianamente consistente, que tejen sin cesar. Poseen una constitución moral que les confiere una cohesión mínima (p. 52).

Se trata de una sociogénesis de la moral: hoy todo es social. Cuando se dice que la realidad está socialmente construida se dice también que así lo están lo bello, lo verdadero y lo bueno, así como sus contrarios. La sociedad es ya el ser supremo.

La *religión de l'humanité* de la que hablaba Comte a vuelto por sus fueros. La religión civil es un sustituto de la teodicea del pasado.

Es lo contractual lo que caracteriza la situación moral de nuestra época: la producción social de la realidad moral tiene lugar a través de enfrentamientos y conflictos

entre clases, facciones, tribus, instituciones; cuando esa producción ocurre pacíficamente lo hace mediante pactos y contratos.

La compatibilización de intereses diversos es la tarea básica de la moralidad moderna. Pero nuestra moralidad está preñada de contractualidad asimétrica, cuando no de violencias disfrazadas, de acuerdo conseguido por personas hipotéticamente libres (p. 54).

El conflicto, el dominio, la persuasión, la ideología, la manipulación, junto al combate perenne del hombre consigo mismo, son las fuentes últimas de la moral. Por lo tanto, la moral es la hija del conflicto (sociogénesis de la moral). Por esta razón, tanto la ética como la sociología existen como explicaciones del conflicto.

Hay dos enfoques respecto de la existencia de una estructura moral general en las sociedades modernas:

1. *afirmación de un sistema central de valores*, en el que la moral sería un subsistema más dentro del sistema societario, la conciencia ética queda restringida a la socialización, aprendizaje moral e integración a al sistema. El orden normativo y moral serían uno y el mismo (Parsons).
2. *una moralidad predominante y bastante general es resultado de combates entre el dominio y la insubordinación, el principio y la experiencia, así como una liza desigual por conseguir o guardar bienes escasos y codiciados*. La ventaja metodológica de este enfoque es que sin menospreciar la importancia del orden consensual no condena la heterogeneidad social y el disenso moral a la ilegitimidad. Las actitudes y valores que divergen de los supuestamente predominantes no son estigmatizados como patológicos sino como alternativos. El contraste de una moral alternativa es necesario para la fortaleza de la que posee la hegemonía en un momento determinado. La innovación moral sólo puede entenderse desde una posición conflictiva.

El *enfoque conflictivista* reconoce la presencia de amplias zonas de ambigüedad y ambivalencia valorativa, así como de anomia y contradicción moral. La incertidumbre ética es necesaria para los sentimientos de dignidad y libertad.

Página 58 hay una síntesis de lo que ha venido diciendo.

Los acuerdos de hoy invocan fuerzas sociales y las reglas de una mundana moral: derechos humanos, derechos ciudadanos, equidad. Tales acuerdos se alcanzan sólo sobre aquellas cuestiones que se consideran “problemas”.

Al parecer, en el mundo moderno, la profunda socialización de la moral deja poco espacio para una esfera de principios y valores que esté libre de las presiones y coacciones de las fuerzas sociales.

La invasión política de la ética: el imperialismo epistemológico de la noción de sociedad ha tenido también implicaciones políticas. La “sociedad” se ha convertido en el legitimador y originador de la acción política (la “sociedad pide”, la “sociedad necesita”, etc.).

El desarrollo del relativismo extremo en la filosofía moral, según el cual cada sociedad posee sus propias reglas, lógica y lenguaje, que no pueden comprenderse a través de las categorías de otras culturas, ha reforzado los argumentos a favor de la socialización y politización de la moral.

La autonomía del interés común: la autonomía puede definirse como la capacidad del ser humano de ejercitar una deliberación racional acerca del bien y el mal, lo justo y lo injusto, libres de presiones sociales, y de actuar según las conclusiones a las que dé lugar. Cuanto más extendidas se hallen las condiciones que fomentan la autonomía moral,

mayores serán las posibilidades de triunfo de un interés común moralmente sano en una comunidad dada.

El interés común es una abstracción racional construida hacia la cual debe aspirar una realidad en su senda de evolución posible. Puede manifestarse con urgencia en ciertos casos, pero es la distancia, la visión amplia, el medio y largo plazo, el altruismo, la solidaridad lo que primordialmente y esencialmente entran en su elaboración y descubrimiento por parte de la razón humana (p. 70).

La conciencia moral surgida de la crítica y la razón es expresión de la flexibilidad, fenómeno cabal de la conciencia autónoma del hombre, mientras que en la ideología sólo hay flexibilidad instrumental, si la hay. Puede decirse que la ética es la forma más alta de flexibilidad que no sólo incluye el análisis y descripción de nuestra condición, y su transmisión dialógica a nuestros congéneres, sino que a ello añade una recomendación sobre cómo deberían ser las cosas.

De la inflación doctrinal e ideológica y de la necesidad de una constitución moral de la sociedad, surge la necesidad para el ejercicio de la razón ética que vaya más allá del mundo inmediato de la pluralidad de opiniones del presente. La fragmentación cuando llega a su paroxismo, pide de nuevo unidad. La convivencia de diferencias es la precondition de la resolución a través de nociones y normas generales de sus contradicciones e incompatibilidades: *paradoja de la diversidad que conduce a lo universal*.

El descubrimiento del interés común es una tarea pública y compartida. Es tarea pública y compartida. Es tarea de los ciudadanos. La clase cívica que hace suya la creación del interés común es, por necesidad, una clase abierta, que no se confunde con ninguna clase social en el orden de la desigualdad, ni con ningún género en el de la división sexual.

En nuestro tiempo tenemos que haber asimilado ya una lección: la de no suprimir nada en nombre de abstracción alguna. No cometer ya crímenes en nombre de la libertad, o de la voluntad general, o el destino histórico. Nadie tiene el monopolio del interés común, como nadie lo tuvo de esas nociones, con cuyo pretexto se atropellaron seres humanos.

Por lo tanto, el interés común es tarea pública y colectiva que no está en manos exclusivas de nadie porque está en las de la ciudadanía.

El punto de partida del análisis de Giner ha sido explicar o entender la moral contemporánea fundamentada en una explicación de su sociogénesis a través del conflicto. También ha mostrado que la moral sufre hoy un proceso intenso de socialización, que no absorbe toda la moral en lo heterogéneo de las actuales sociedades. Esto posibilita la aparición de una conciencia moral autónoma que se ve manifiesta en los pedidos contra la arbitrariedad, la tiranía, la injusticia y otros males evitables, apoyados por apelaciones a principios éticos universales.

Mundialización del interés común por la mundialización de la condición humana. El interés común (el suyo es nuestro y el nuestro es suyo) es la noción que mejor expresa los fines morales hacia los que debería orientarse la ciudadanía. Es menos ambicioso y abstracto que el de bien común y menos polémicos que el de voluntad general.

Entonces, los intereses comunes deben ser creados por nosotros como parte de un acto innovador, en ejercicio de nuestra libertad, razón, responsabilidad y con referencia siempre a hechos conocidos. Por esta razón la argumentación de Giner ha tomado el camino del universalismo, de la independencia de la conciencia moral y el de la necesidad de la elaboración de prioridades éticas a través de la persuasión y el razonamiento.

El interés común es contrafáctico: es una noción moral contra la cual se miden intereses reales y circunscritos. El interés común tiene un componente dialógico por ser asunto de una ciudadanía activa y responsable. Las prioridades para actuar tienen que estar sometidas a constante análisis, reanálisis y discusión en la plaza pública. El interés común es fruto de la ética de la razón.

“La tarea que todos compartimos debe ser la de cultivar el huerto común y convertirlo en objeto de nuestro deseo. La mudanza de nuestros tiempos ha hecho hoy del huerto de cada cual predio de todos” (p. 79).

Giacomo Marramao, en “Universalismo y políticas de la diferencia. La democracia como comunidad paradójica”, analizará la paradoja de la democracia en la que la lógica de la diferencia compete con la lógica universalizante de la ciudadanía.

Marramao pretende, desde el punto de vista de las paradojas (lo que contrasta con la *doxa*, con la opinión corriente y el sentido común sobre el “universalismo”) del universalismo, evidenciar lo “no pensado del universalismo” con la intención de profundizar en las *razones* y en la *premisa* cultural originaria y en la inicial *promesa* de emancipación de los fundamentos de la plataforma universalista.

Las paradojas del universalismo gravitan obsesivamente en torno a un único centro. Tienden a reunirse bajo una misma consigna que sirve también de marco: el carácter etnocéntrico del “universalismo” horizontal de Occidente. Aunque es cierto que los universales emancipadores de Occidente podrían constituir un marco de valores y principios válidos para todos los hombres en cualquier tiempo y lugar, no lo es menos que se realizarían en una estructura unidimensional, absolutamente típica de la matriz cultural concreta que los ha generado, cuya contraseña inconfundible es la *lógica de la identidad de la indetificación*: mecanismo propio del *Logos* occidental, surcado desde su nacimiento por una herida profunda e invisible:

- la abstracción a partir de lo corpóreo;
- la naturalidad;
- la bifurcación original de la especie. (p. 82)

Los tres grandes principios de libertad, igualdad y fraternidad, son los indicadores del moderno racionalismo occidental, frente a los cuales Marramao se pregunta por la “conservación” de estos principios ante el desafío de una “era global” marcada por la irrupción de *irreducibles diferencias ético-culturales*.

Para afrontar los desafíos de nuestro tiempo hay que juntar, en una tensión productiva dos fenómenos:

- la “desproporción prometeica” entre el hombre y el mundo de los productos del hombre;
- el desnivel cultural que produce el conflicto entre los valores y su traducción existencial (p. 83).

Juntar en una tensión productiva estos dos aspectos representa la única oportunidad que tiene la democracia contemporánea de conservar su crédito y renovarse.

Marramao se hace la siguiente pregunta: ¿estamos seguros de que la solidaridad o el vínculo comunitario son asuntos adecuadamente integrados en las grandes ecuaciones del universalismo? Para responder esta pregunta, va a realizar un análisis de los componentes del “tríptico” revolucionario-emancipador *liberté-égalité-fraternité*, principios que esconden aspectos enigmáticos y paradójicos.

Las paradojas del universalismo son esencialmente de dos tipos:

- paradojas inherentes a la estructura ideal-conceptual. La secular disputa entre liberalismo, socialismo y democracia se ha concentrado en los dos polos de la libertad y la igualdad. La fraternidad aparece como la dimensión olvidada.

El olvido de la fraternidad es una auténtica espina al costado de la tríada universalista moderna, porque plantea precisamente la cuestión del vínculo solidario-comunitario, que ninguna lógica de la libertad pura o de la mera igualdad es capaz de interpretar y resolver. La lógica a la que responden los valores de igualdad y libertad es la de la capacidad de decisión individual, modelo que en última instancia se apoya en un fundamento *individualista*. En la misma estructura conceptual y simbólica del universalismo hay un conflicto latente entre lógica (general) de la *ciudadanía* y lógica (específica) de la *pertenencia*. Entonces, ¿cómo ser portadores de derechos sin chocar con la lógica de la pertenencia? ¿cómo conjugar *universalismo* y *diferencia*?

La segunda espina en el costado del modelo universalista es la lógica de clase que también plantea el problema de una pertenencia y de una identificación simbólicas que no viene dado ni por la libertad ni por la igualdad. La clase, a diferencia de la nación, es susceptible de dos cortes: uno horizontal, que está en la base de su vocación transnacional; y un corte vertical, que sostiene, el carácter “fuerte” de sus criterios de identidad y pertenencia.

- Paradojas inherentes a la dinámica y a la experimentación histórica. El asentamiento del universalismo moderno viene a coincidir así con la experiencia de un *desarraigo universal* provocado por la revolución de valores y la ruptura radical con los vínculos comunitarios que mantenían vivos los círculos de la vida tradicional. Aquí se manifiesta para Marramao, la premisa cultural del universalismo: su núcleo irreductiblemente individualista como base del principio de igualdad. El modelo individualista es por excelencia *homologador*.

Pretender un análisis profundo de los elementos constitutivos de Occidente significa tropezar con las limitaciones de un planteamiento de tipo racionalista-utilitario de los fenómenos sociales, esto se evidencia para Marramao en el *conflicto de valores*. Según Isaiah Berlin, la tendencia filosófica-política que domina Occidente se apoya en tres afirmaciones fundamentales:

1. Para cada pregunta auténtica existe una sola respuesta correcta, que rechaza todas las demás por erróneas: no existe una interrogación que, formulada con claridad lógica, pueda recibir dos respuestas distintas y correctas;
2. Existe un método para encontrar las respuestas lógicamente correctas;
3. Todas las respuestas correctas deben ser compatibles entre sí.

Una tradición estructurada de semejante forma sólo puede “tolerar” el conflicto de intereses, pero el conflicto de valores es para ella un *desencadenamiento* patológico, un alejamiento de la cadena del ser, un déficit de racionalidad. Sin embargo, la realidad del contexto social está formada por una pluralidad de valores que pueden entrar en conflicto y que no son necesariamente reductibles entre sí. De este modo, el conflicto se traduce en *conflicto de obligaciones*, de imperativos recíprocamente incompatibles, que si se tratan como un caso de incoherencia lógica será alprecio de pensar u operar según un modelo de Razón etnocéntrico y colonial.

Aparece la propuesta del *pluralismo* como única solución posible contra los inconvenientes, opuestos pero simétricos, del universalismo y el relativismo culturales.

El pasaje fundamental de la argumentación de Berlin consiste en oponer al modelo universalista la otra cara de la filosofía ilustrada de la historia: la idea de Herder (y antes de Vico) sobre la irreductible autonomía de las culturas. Ninguna ética, ninguna racionalidad de la acción se forma sola, sino en una corriente de tradición y lenguaje; en definitiva, en un simbolismo concreto. Berlin quiere decir que o la democracia se libera de sus tradiciones prerrogativas de autonomía cultural y abandona el fetiche universalista y monístico de un sujeto sustancial homogéneo, o se encontrará inevitablemente atrapada en la masa crítica de sus paradojas. Berlin plantea el conflicto como momento constitutivo del proceso democrático y la búsqueda del “bien común” como equilibrio inestable de las aspiraciones de los distintos grupos. Pero Marramao considera que en la tesis de Berlin quedan pendientes dos cosas: en primer lugar la cuestión relativa a la premisa de valor de la democracia: el carácter intangible de los derechos humanos entendidos como derechos individuales, derechos inalienables de cada persona. El abandono de la idea universalista-sustancial del “bien común” no debe resolverse necesariamente en una aceptación total del panorama herderiano de culturas que se relacionan entre sí como autoconsistencias insulares o como mónadas sin puertas ni ventanas.

La cultura occidental ha concebido hasta ahora la naturaleza fundamentalmente de dos modos: como “templo”, cosmos ordenado y continente de acontecimientos que se sucedían cíclicamente; como “laboratorio”, sección del universo que puede ser troceado con fines experimentales. Hoy surge la idea de la naturaleza como “código”. A partir de ahora se debe analizar de nuevo la idea misma de contrato y relanzar el desafío del universalismo, proyectando un nuevo abanico de posibilidades para el destino de la especie sobre el planeta.

A partir de estos planteos Marramao se pregunta cuál es la misión de la democracia en este contexto, y acude para esto a la explicación de Eisenstadt sobre los fundamentalismos contemporáneos, explicando que no se originan en las clases pobres y explotadas, sino en aquellos estratos de la población que se sienten marginados del “centro” de la sociedad; esto constituye el punto central del concepto “sombra” de la democracia, aquel que consiste en la vocación de la democracia que proviene del desarraigo. Sólo a partir de aquí se abre la posibilidad de afrontar las “alteridades” culturales para evitar los riesgos opuestos y especulares del universalismo hegemónico y el relativismo. La democracia puede llamarse con plena justicia *comunidad paradójica*: comunidad de los sin comunidad. La democracia no goza de un clima atemperado, ni de una luz perpetua y uniforme, pues se nutre de aquella pasión del desencanto que mantiene unidos en una tensión irresoluble el rigor de la forma y la disponibilidad de acoger “huéspedes inesperados”.

Desde un punto de vista relacional entre “vértice” y “periferia”, Pierpaolo Donati se ocupará de la consideración en torno a la complementariedad de lo universal y lo diverso con el objeto de comprender su dinámica en “Lo postmoderno y la diferenciación de lo universal”. Advierte Donati que la actual alternativa entre universalismo y relativismo culturales no se trata de una alternativa ontológica, brusca y ahistórica, sino que debe interpretarse como una oposición que refleja un punto de vista interesado en una confrontación concreta: la que se da entre ideologías ilustradas y post-ilustradas. Es decir, que lo que se confronta es el universalismo de la Ilustración y el relativismo de la post-ilustración.

El universalismo moderno viene de arriba; es abstracto y uniformizante y por ello colonizante, imperialista, “massmediatizante”. Por el contrario, existe un universalismo ligado a las raíces, que se nutre de sentimiento; y el sentimiento es sentido de pertenencia,

comprometido y participe de una realidad “otra” respecto al dato existente en la contingencia. Este es el sentido que hoy emerge “desde abajo”, como una instancia concreta de la existencia; sin embargo, a diferencia del universalismo tradicional, no puede disponer de una representación del “todo universal inmenso” del que “ese particular ” forma parte.

Muchos fenómenos que pueden aparecer como particularistas y que son interpretados como fenómenos de fragmentación, resulta que con frecuencia son relaciones que buscan una nueva combinación de lo que es concreto (particular) y de lo que es abstracto (universal).

Entonces, la tesis de Donati es la siguiente: en lo posmoderno emerge un universalismo caracterizado por ser “reconducción al uno” no ya según una única perspectiva o punto de vista, o punto de referencia aumentado o privilegiado, sino según una relación con un “algo” que nos hace diferentes, y que ese “algo” es *común*.

- en la modernidad, la pregunta de si estos universales pueden diferenciarse en su interior no suele plantearse. La libertad es “una”, la igualdad es “una”.
- Para la sociedad moderna, lo universal, allá donde llega *elimina* lo particular .
- La dialéctica típicamente moderna entre universal y particular entiende el primer término como Centro y Vértice el segundo: el segundo toma sentido porque es una manifestación del primero. En este tránsito de lo moderno a lo posmoderno se está produciendo el fenómeno de inversión del Centro: ahora la diferencia domina sobre la uniformidad y la identidad se concibe como la afirmación de este vuelco.
- lo que caracteriza a lo posmoderno es su posibilidad de diferenciar lo universal.
- Hay que ver el binomio universal/particular como “relacionamiento” de una relación que *enraíza* el uno en el otro: el uno no tiene sentido sino es en el contexto del Otro.
- La diferenciación no es lineal y progresiva, sino una *incesante producción de un principio originario*. El principio se diferencia en varias direcciones, sin linealidad ni adaptación al ambiente, sino según lógicas relacionales que combinan a la vez identidad y deferencia, universal y particular , necesidad y contingencia de la relación.

Como es evidente, se trata de una óptica relacional:

- se abre la posibilidad de que lo universal se defina relacionalmente y con ello se diferencie sin caer en el *particularismo*, sabiendo ver la realidad sui generis de lo social como algo intrínsecamente simbólico y “normativo”, es decir, *relacional*.
- Universalidad y diferencia no son antitéticas.
- El paradigma relacional de lo psomoderno, el que surge de la modernidad a través de fuertes discontinuidades, redefine universal y particular no como polos, sino como recíprocas relaciones.
- Ahora la dinámica de la universalidad puede tomar cuerpo en nuevas formas, multidimensionales, “pluriversas”, teniendo como supuesto la práctica coexistencial del hombre como ser que co-existe con otros.

Michel Maffesoli se ocupará del relativismo neotriba (comunitarista) como fase bárbara y caótica en “Las culturas comunitarias: policulturalismo y postmodernidad”. Considera que el modelo contractual que suponía un ajuste conceptual entre individuos o grupos racionalmente definidos, el de la negociación intelectual, está total saturado, pero ningún otro modelo alternativo ha venido aún a sustituirlo. De ahí proviene la crueldad, la violencia, el irracionalismo, la barbarie misma, que actualmente parecen imperar en el enfrentamiento de las imágenes, mitos u otras formas de vida. Reacciones que Maffesoli interpreta como una forma de manifestar un torpe intento de alcanzar una armonía que desea profundamente. El orden surge del caos, no hay parto sin dolor

En “¿Lógica de los valores, permanencia de lo político? Inquietudes y dilemas”, Jorge Dotti se dedicará a una reevaluación de la política como espacio de resolución de conflictos, antitética en cierto sentido a los valores. Desde una mirada *axiológica*, Dotti pretende evidenciar o recordar que tanto universalistas como particularistas, individualistas y comunitaristas, economicistas y nearistotélicos, razonan en términos de *valores*, aunque ni unos ni otros problematicen el sentido que tiene la lógica de valores.

Para Victoria Camps, la universalidad de los valores no implica siempre y necesariamente que se presenten en una misma y única forma. De este tema se ocupará en “La universalidad ética y sus enemigos”. El capítulo de Helena Béjar, “Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad”, se adentra en los argumentos comunitaristas más sólidos. Y finalmente, Giorgio de Finis en “La filosofía y el espejo de la cultura. Relativismo y método antropológico en Wittgenstein, Kuhn, Feyerabend y Rorty”, hace un análisis sociológico y antropológico de las implicaciones que han tenido las aportaciones que estos filósofos han hecho a la discusión sobre universalidad y diferencia.

**Alejandra Gabriele**