

La polifonía del *logos*: Mundo de la vida e interculturalidad

The Polyphony of *Logos*: Lifeworld and Interculturality

JAIME VILLANUEVA BARRETO

Universidad Nacional Mayor de San Marcos/
Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas

Lo que intentaré explorar aquí es esta relación entre razón, mundo y culturas. Para esto nos serviremos del concepto husserliano de "mundo de la vida" como categoría que nos permita re-situar y re-plantear estas relaciones. Para hacer más claro el planteamiento, lo dividiremos en tres partes: i) presentaremos la noción de "mundo de la vida" como la vuelta de la reflexión a la cotidianidad intuitiva y como modo de superar la crisis del proyecto civilizatorio moderno; ii) a partir de lo anterior, replantaremos la relación entre *dóxa* y *epistēmē* como expresión de una racionalidad más amplia que abarque las diferentes voces del entramado cultural en el que nos desenvolvemos; finalmente, iii) propondremos el mundo de la vida como mundo de la cultura y más específicamente como una epistemología del diálogo intercultural.

This paper attempts to explore the relationship among reason, world, and cultures. We will thus make use of the Husserlian concept of "lifeworld" as a category that may allow us to restate these relationships. For this proposal to be better understood, we have divided it into three parts: i) we present the notion of "lifeworld" as the return from reflection to intuitive daily dealings, and as a way of overcoming the crisis of the modern project of civilization; ii) having the former in view, we restate the relationship between *dóxa* and *epistēmē* as an expression of a larger rationality that embraces the different voices of the cultural tissue in which we take part; and finally, iii) we propose the lifeworld as a world of culture, and, more specifically, as an epistemology of intercultural dialogue.

§ 1. El mundo cotidiano de la vida

Se encuentra plenamente documentado que el problema de la diferenciación entre la actitud filosófica y la natural es una preocupación constante para Husserl desde sus lecciones en Göttingen. La podemos encontrar incluso en sus lecciones sobre *La idea de la Fenomenología* de 1907, en vinculación a la formulación de la *epoché* y de las reducciones en sus varias formas y grados. Sin embargo, seguir este proceso pormenorizadamente nos llevaría a consideraciones demasiado extensas que además no son el objetivo de esta investigación. Más bien, las presentamos con la intención de mostrar que aquí se encuentra ya en germen el desarrollo que posteriormente lo llevará al planteamiento de la categoría de "mundo de la vida" (*Lebenswelt*).

Contrariamente a lo que pueda pensarse, la obra póstuma de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde aparece el concepto de *Lebenswelt* presentado de manera explícita por primera vez, y tal como también manifiesta su discípulo de la última etapa de su vida, Ludwig Landgrebe, "no es el epílogo de su trabajo, ni mucho menos señala una nueva dirección o ruptura con el desarrollo de su pensamiento"¹. Se trata más bien de la culminación de todo un proceso de reflexión que se puede rastrear incluso a la época de las *Ideas* de 1913 donde se presenta el problema de la exigencia positivista de tener un "concepto natural de mundo"².

En efecto, en *Ideas II*, Husserl distingue entre la actitud naturalista y la personalista. La primera se reserva para el estudio de la naturaleza y, en lo referente al ser

¹ Landgrebe, Ludwig, *Fenomenología e historia*, traducción de Mario A. Presas, Caracas: Monte Ávila, 1975, p. 169.

² Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, traducción de Antonio Ziri6n, M6xico: FCE, 2013, § 27. En adelante, *Ideas I*.

humano, para su necesario conocimiento de lo que éste tiene de naturaleza³. El problema surge cuando se quiere ver la totalidad de la vida humana desde esta actitud, pues es ahí cuando se termina cosificando al hombre y su mundo. Esto es precisamente lo que pasaría con la actitud objetivista moderna que es denunciada en *La crisis* como aquella que determina nuestro mundo.

Pero si en la actitud naturalista y su cierta perversión objetivante moderna vemos sólo cuerpos y cosas, en la actitud personalista, en cambio, nos miramos a nosotros mismos y a los otros como personas; es decir, tomamos al ser humano tal como se presenta en la vida ordinaria, esto es, como amigo, jefe, esposa, compañera, alumno, etc. Precisamente, tal como también lo resalta Javier San Martín, "tanto el sujeto personal como su correlato, el mundo entorno, son radicalmente mudables, cambiables, incorporan en sí el resultado de las acciones y de ese modo se alteran continuamente, por lo que el futuro nunca puede ser como el pasado. Precisamente esta imposibilidad de repetición es lo que distingue el mundo humano del mundo natural"⁴. Esta actitud es lo que permite explicar que el mundo humano sea el resultado de las acciones humanas, y, por tanto, inacabado, siempre en proceso de hacerse con nuevas formaciones de sentido y sus respectivas remisiones.

Es precisamente esta actitud personalista, en la que nos relacionamos con el mundo ordinario de manera directa, lo que después Husserl llamará "mundo de la vida". Es decir, se trata de la actitud normal en la que todos vivimos y en la que nos constituimos como seres humanos. Es aquí adonde hay que remitir todas nuestras acciones, incluso las de la ciencia en cuanto ella misma es también un tipo de actividad. El inconveniente se presenta cuando la modernidad invierte la relación entre la actitud naturalista propia de la ciencia y la actitud personalista, y, más aún, intenta fundar la cultura humana y, por tanto, toda la racionalidad en esa inversión⁵. Esto hace que el diagnóstico husserliano de la modernidad europea sea el de una época que ha caído en un "vacío de sentido" y se encuentre en crisis, pues las ciencias que fueron las llamadas a conducir al hombre moderno a la felicidad ya no pueden dar cuenta del sentido de su propio quehacer.

Esta crisis que presentan las ciencias hoy no afecta a su científicidad ni a su metodología, sino que es mucho más profunda, pues se encuentra instalada en sus mismos fundamentos. La crisis de las ciencias es la expresión de una crisis mayor. Es expresión de la crisis por la que atraviesa la civilización occidental y el proyecto moderno en su conjunto. En este sentido, la crisis de las ciencias expresa la crisis de un modo de comprender el mundo y nuestra vida en él, es decir, la expresión de una época indigente, de una civilización a la que gente como Cornelius Castoriadis ha

³ Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziri6n, M6xico: UNAM, 1997, §§ 49-53.

⁴ San Mart6n, Javier, *Fenomenolog6a y Antropolog6a*, curso in6dito en Argentina, noviembre de 1992, p. 18.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 29.

caracterizado como "el avance de la insignificancia"⁶. Además, se trata de una crisis de la verdad y en correspondencia de una humanidad que pretendía vivir conforme a ella.

La gravedad de la crisis estriba en que, por vez primera en nuestra historia, nos encontramos ante la eminente posibilidad de desaparecer como especie a consecuencia de nuestra propia acción. Desde la fenomenología, podemos afirmar –siguiendo a Husserl en sus reflexiones– que esto se debe al divorcio o bifurcación entre el ideal de una filosofía universal y la ciencia. Recordemos si no que, para nuestro filósofo, en el acta de nacimiento de la ciencia moderna, se inscribe también su propia crisis. La crisis de las ciencias que denuncia Husserl no es entonces una crisis de la cientificidad, sino del sentido de ésta; por ello no aparece limitada a una parcela de la cultura occidental, sino que afecta a la existencia total del hombre, en cuanto ha perdido de vista el fundamento de su propia existencia. El objetivismo de las ciencias positivas creadas en la modernidad, nada nos puede decir acerca del sentido de la existencia humana, pues han hecho abstracción de todo lo subjetivo que en ellas pueda haber. Esto afecta al hombre en su vida, en tanto ser racional y libre.

Se pregunta, además, Husserl: "¿Qué tiene la ciencia que decimos sobre razón y sinrazón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decimos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo"⁷. Con esta pregunta, Husserl se coloca dentro del discurso kantiano del Canon de la *Crítica de la razón pura*, correspondiente a los intereses más profundos de la razón, sobre los que la ciencia positiva nada ya nos puede decir, pues "meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos"⁸.

Se trata, entonces, de una crisis del sistema de ideas y valores sobre la que se construyó la modernidad. Esto porque lo que se encuentra en crisis es la relación de las ciencias con las ideas que de sí mismo tiene el hombre y con el proyecto de vida según el cual funciona. Es decir, las ciencias han perdido su significado para la vida humana, se han desentendido de sus problemas, y son incapaces de plantear y responder a la pregunta por el sentido de la vida humana.

Por ello, la estrategia que sigue Husserl en *La crisis* es la de retroceder por detrás de las ciencias dadas en su facticidad y la de preguntar por la facticidad de ese *factum*. Esto lo lleva, a su vez, a preguntar por el origen histórico de la ciencia moderna, de cómo pudo surgir aquella a partir de un mundo que todavía no se comprendía a sí mismo de manera científica, a saber, el mundo de la vida. En efecto, como el mismo Husserl dice, "el mundo de vida existía para la humanidad ya antes de la ciencia, al igual que prosigue su forma de ser en la época de la ciencia"⁹. Pues el mundo de la vida

⁶ Castoriadis, Cornelius, *El avance de la insignificancia*, traducción de Alejandro Pignato, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997.

⁷ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, § 2, p. 6. En adelante, *La crisis*.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 129.

"es lo más conocido de todas las cosas, lo ya siempre de suyo evidente en todo humano vivir, lo que nos es ya siempre familiar en su tipología por medio de la experiencia"¹⁰.

El mundo de la vida se encuentra ya siempre ahí, es la base de toda praxis ya sea teórica o extra-teórica. Nos es dado como horizonte ya siempre y necesariamente como campo de nuestra experiencia. Por eso, dice Husserl que "la vida es constantemente un vivir en la certeza de ese mundo"¹¹. Es en este sentido que debemos entender también que "la ciencia, en tanto que una realización de las personas precientíficas, de las individualidades y de las que se agrupan en actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de la vida"¹². Y de que "al igual que cualquier idealidad, no modifica nada en el hecho de que son figuras humanas, referidas esencialmente a actualidades y potencialidades humanas y, sin embargo, pertenecientes a esta unidad concreta del mundo de vida, cuya concreción, por tanto, alcanza más que el de las cosas"¹³.

Con esto, Husserl nos está remitiendo a un mundo que no es necesariamente el construido por los científicos, sino, más bien, aquel donde estamos en contacto directo con la naturaleza y con los otros hombres, constituyendo distintos tipos de sentidos. Dicho mundo es propio de la experiencia inmediata que sirve de base a las múltiples configuraciones culturales, donde la ciencia moderna y su pretendida universalidad hegemónica es una más al lado de otras. Esto debido a que, como dice Husserl, "los científicos son hombres en el mundo de la vida –hombres entre los otros hombres. El mundo de la vida es un mundo para todos, y de tal modo las ciencias, que por de pronto conforman los mundos de los científicos, están ahí para todos los hombres como algo nuestro y como resultado obtenido (...) existen para todos –así como el mundo de la vida es también para todos"¹⁴. Este mundo de todos y para todos es, por tanto, un mundo en el que podemos dejar escuchar nuestra voz, un mundo en el que la verdad entendida como *epistēmē* científico-natural, al modo occidental, es una posibilidad al lado de muchas otras formas de saber. En suma, un mundo heterogéneo que, como veremos enseguida, replantea nuestra relación con el saber y con su modelo dominante.

§ 2. Los nuevos sentidos de *dóxa* y *epistēmē*

Cuando Parménides decide seguir a la diosa en su camino hacia la verdad, traza también todo el rumbo que seguirá la filosofía occidental, pues termina identificando al ser con la unidad, con lo permanente, inmutable, universal y verdadero. Lo racional aparece así como *epistēmē*, esto es, una actividad deductiva en estrecha vinculación

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Ideas* I, § 30, p. 140.

¹² *La crisis*, p. 136.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 151.

a su correlativa noción de “fundamentación” en su acepción positiva –incluso analítica– de demostración. A esto es a lo que usualmente se llama lo “racional”, propiamente desde Aristóteles. Como todos sabemos, desde aquí se consagran los principios de identidad y no-contradicción en un estatuto metafísico como la única posibilidad de ser racional, condenando a la irracionalidad a toda actividad cognoscitiva y vital que no se rija por tales principios. Sin embargo, sabemos también que la misma diosa que guía a Parménides a esa verdad le veda el camino de la *dóxa*, es decir, el de la opinión común de los mortales, donde sólo hay aproximación, parcialidad, matiz, heterogeneidad. En otras palabras, se sitúa a la verdad en un más allá del mundo (el ser es ingénito, uno e inmutable) y se conmina a la vida misma a la falsedad, pues se la identifica con el reino de lo mutable, lo diverso, lo ilimitado.

Pues bien, a partir de aquí, prácticamente toda la filosofía ha transitado por el camino de la diosa, salvo algunas pocas excepciones, entre las que se encuentra precisamente Husserl. Este, siguiendo el *dictum* heracliteano, se inserta en el camino de la *dóxa*, que es el de la vida y el tiempo. Es frente a esta manera tradicional de entender la razón y lo racional que la fenomenología deja escuchar su palabra y se coloca del lado de la intuitividad, describiendo las fuentes últimas desde donde emerge o se constituye todo sentido de ser y validez de ser: la subjetividad trascendental en su relación intencional con el mundo de la vida que se levanta como el *a priori* de toda experiencia posible. Este trabajo –que también es racional– es totalmente distinto a todo cuanto se haya dado en la tradición filosófica. Es aquí donde tiene lugar lo propio de la fenomenología: el examen de la experiencia humana, el tema de la evidencia en relación con la experiencia, etc., y finalmente la raigambre dóxica, en el mundo de la vida, de esta experiencia racional.

Como ya se mencionó líneas arriba, la estrategia de Husserl es retrotraer las evidencias lógico-matemáticas propias de este tipo de racionalidad, a la evidencia originaria en la que constantemente es dado ya el mundo de la vida. Pues la experiencia es “una evidencia que se presenta puramente en el mundo de la vida y, en cuanto tal, es fuente de evidencia de las comprobaciones objetivas propias de la ciencia”¹⁵. La pregunta que retrocede al mundo de la vida implica, por tanto, nada menos que la justificación del ámbito de la *dóxa*.

Justamente, la vida pre-científica se contenta con un conocimiento ocasional de la experiencia e inducción, que basta para la *praxis* cotidiana y que sin embargo ha caído en el olvido, producto del avance de las ciencias objetivas. Por eso, una ciencia del mundo de la vida es ciencia de una *dóxa* durante mucho tiempo despreciada, es ciencia que sin embargo reivindica ser el fundamento de la *episteme*, de ahí que requiera un comienzo completamente nuevo¹⁶; por ello, con la aplicación de la *epojé* fenomenológica, lo que se quiere describir es esta vida circundante dóxica (subjetiva-relativa)

¹⁵ *Loc cit.*

¹⁶ *Cfr. ibid.*, § 44, p. 164.

despreciada, y todos sus modos; es decir, el mundo de la vida en el que vivimos intuitivamente. De acuerdo con Husserl, "nuestro tema exclusivo consiste en aprender precisamente este estilo, precisamente todo este 'río heraclíteo' meramente subjetivo, aparentemente inaprensible"¹⁷. Lo que nos interesa saber en cuanto filósofos es si las cosas del mundo efectivamente *son*, si el mundo como totalidad *es* realmente (como legalidad estructural, apriórica). Excluimos, por eso, las constataciones y conocimientos del ser-verdadero, sus verdades predicativas –la *praxis* que hagamos de él y todas las ciencias–. No interesa, por tanto, de este mundo, ni su *quod* (su ser, su existencia) ni su *quid* (su esencia, su ser-así), sólo interesa *cómo* valen ese *quod* y ese *quid* desde el punto de vista de la conciencia, es decir, *cómo* valen para mí, para nosotros que filosofamos precisamente desde los márgenes de la cultura occidental y que, sin embargo, no podemos ya escapar a su influjo.

Tenemos entonces que, como dice Landgrebe, luego del final de la metafísica, Husserl proclama el propio fluir heracliteano como el tema filosófico por antonomasia. Con ello pretende mostrar el camino de la noche, prohibido por Parménides, como el camino adecuado para la filosofía, como un retorno a los orígenes; es decir, a la ingenuidad de la vida¹⁸.

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

La vuelta a la *dóxa* del mundo de la vida hace posible la vinculación e inter-acción entre varios tipos de mundos, respetando la especificidad de cada uno. Replantea, de este modo, la noción de lo universal incondicionado, para pasar a hablar de un universal-relativo. Esto es, que ningún "mundo de vida", o como lo llama Klaus Held, "mundo de la cultura"¹⁹, se encuentra por encima de otro como poseyendo verdades definitivas ubicadas más allá de cualquier remisión intuitiva.

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

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ Cfr. Langrebe, Ludwig, *op. cit.*, p. 177.

¹⁹ Held, Klaus, "Existencia auténtica y mundo político", traducción de Santiago Echeverri, en: *Estudios de Filosofía*, n° 25 (2002), Universidad de Antioquia, p. 75.

con él, la hipostasiación de una verdad en sí, en lugar de lo único cierto que tenemos: la contingencia de nuestra propia vida y nuestra diversidad.

Como afirma tajantemente Serge Gruzinski: "Las amalgamas planetarias que invaden nuestra vida cotidiana nos recuerdan que no estamos solos en el mundo de las ideas y que lo occidental ya no es ciertamente lo universal"²⁰. Esta conclusión podría parecer aventurada para muchos, pues se ha interpretado la actual globalización o, en palabras de Habermas, la nueva colonización del mundo de la vida²¹, como el triunfo de un proyecto de occidentalización del planeta: en sus versiones más optimistas, se habría alcanzado "el fin de la historia". Los terribles "choques de civilizaciones" que marcan la actual escena mundial tornan problemática la insistencia en esa ingenua visión lineal y homogeneizadora de la globalización.

Por el contrario, en el marco del proceso de globalización –continúa diciendo Gruzinski– "prolifera fenómenos que alteran nuestros puntos de referencia: la mezcla de las culturas del mundo, el multiculturalismo y los repliegues identitarios, que adoptan formas que van desde la defensa de las tradiciones locales hasta las expresiones más sanguinarias de la xenofobia y la limpieza étnica"²². En lugar de una globalización percibida como un proceso lineal de homogeneización planetaria, se torna evidente que las mezclas, los mestizajes, las hibridaciones signan a una globalización conflictiva y heterogénea.

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

Pero, al mismo tiempo, esto constituye el problema más importante no sólo de la filosofía, sino de las ciencias sociales peruanas. En ese sentido, Carlos Iván Degregori se pregunta: "¿qué pasa cuando el Otro no está en una isla lejana, una selva impenetrable o un desierto calcinante, sino dentro del propio país, literalmente a la vuelta de la esquina?"²³. Pues bien, esta pregunta resulta de fundamental importancia porque

²⁰ Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, traducción de Enrique Floch González, Barcelona: Paidós, 2000, p. 57.

²¹ Cfr. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., traducción de Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires: Aguilar, 1990.

²² Gruzinski, Serge, *op. cit.*, p. 15.

²³ Degregori, Carlos Iván y Pablo Sandoval, "Presentación", en: Degregori C. y P. Sandoval (comps.), *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*, Lima: IEP, 2007, p. 21.

debe prevenirnos de la nostalgia, o el anhelo narcisista, de (re-)construir un nosotros homogéneo que encubra la diversidad de mundos de la vida posibles.

Lo que nos plantea este problema no tiene que ver únicamente con cómo constituimos al otro, al extraño, al *alter*; el problema radica en que los discursos que pronunciamos sobre él no son solo discursos donde se resalta su homogeneidad, sino, más bien, su heterogeneidad. En este sentido, Carlos García-Bedoya también afirma que

(...) por mucho tiempo, visiones esencialistas obnubilaron la percepción de lo heterogéneo y lo híbrido, imponiendo enfoques unitarios de una particular cultura o sociedad. Especialmente poderosos fueron los idealismos nacionalistas que se proponían construir una imagen homogénea de la nación, reprimiendo todo aquello que no encajaba en la comunidad imaginada que ellos construían. Si se abordaba el problema de los contactos entre culturas, se los percibía como procesos unidireccionales, mediante los cuales una cultura más pujante, más moderna, o, en las versiones más duras, "superior", subyugaba o distorsionaba a otras. Al situar al otro o al subalterno en una posición fija o pasiva, se persistía en la esencialización de lo diverso, tomando a lo ajeno como bloque compacto cerradamente opuesto a lo propio. Incluso si eventualmente se consideraba el mestizaje, se lo entendía como proceso lineal que terminaba por producir una síntesis armónica y no conflictiva²⁴.

Sin embargo, se trata de una realidad mucho más compleja que la de una simple coexistencia de culturas diversas. Como anota García Canclini,

de un mundo *multicultural* –yuxtaposición de etnias o grupos en una ciudad o nación– pasamos a otro *intercultural* globalizado. Bajo concepciones multiculturales se admite la *diversidad* de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respeto que a menudo refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios²⁵.

Estos intercambios son los que se efectúan desde mundos dóxicos de la vida también diversos o, para decirlo con otras palabras, desde distintos tipos de racionalidades. Esto último también plantea un problema importante para la filosofía, pues tampoco se trata de caer en un relativismo que nos llevaría a la total incompreensión entre las culturas. Tengamos claro que la falibilidad propia de todo discurso social, no significa su completa relatividad. Más bien, a la filosofía le incumbe, como bien señala Raúl Fornet-Betancourt, desentrañar "la razonabilidad de la razón, esto es, la cualidad de una razón que se alcanza no por la 'superación' de las racionalidades,

²⁴ García-Bedoya, Carlos, "Hacia un nuevo humanismo. Para una epistemología dialógica intercultural", ponencia presentada en: Coloquio Internacional de Crítica Literaria "Tomás G. Escajadillo", Lima, 10 de julio 2009, p. 9.

²⁵ Citado por García-Bedoya, Carlos: *ibid.*, pp. 14-15.

sino por el proceso de transportación y tráfico en múltiples sentidos de las diversas racionalidades”²⁶. Es justamente para analizar estas realidades globales (pero también en particular latinoamericanas) signadas por complejos y conflictivos procesos interculturales, que recurriremos, en el último punto de esta presentación, a la categoría de “mundo de la vida” como posibilitadora del diálogo intercultural.

§ 3. Mundo de la vida y diálogo intercultural

Para la fenomenología, el principal problema que entraña la posibilidad del diálogo intercultural es el de la constitución del otro o, como dice el mismo Husserl, del extraño. Como es bien sabido por todos, Husserl hace frente al problema de la comprensión del mundo extraño resaltando el papel de la apercepción. Pero, hacia los años treinta, lo que más le interesa es la posibilidad de pasar de la apercepción de un mundo familiar a la de un mundo extraño. Aquí es donde se encuentra la clave para nuestras indicaciones sobre la posibilidad de una reflexión fenomenológica sobre la interculturalidad. Ello debido a que, con esto, se pone de relieve la gran dificultad de salir constructivamente del propio mundo circundante y de la inevitable comprensión del otro dentro del mundo propio. En este sentido, se pregunta ¿cómo podemos confrontar nuestra cultura científica con los primitivos o con los romanos que vivían en la dimensión mítica cuando aún no habían sido helenizados?, o ¿qué pueden los chinos comprender de nosotros?

Lo que se ve planteado aquí son las diversas visiones del mundo o *Weltanschauungen*, que para Husserl, sin embargo, a diferencia de Dilthey, no conducen a la incomensurabilidad, porque ¿no sería un contrasentido “que el universo de mi verdad y de mi ser pueda encontrarse en conflicto incurable con el universo de lo que es cognoscible por cualquier otro, por ejemplo, los primitivos, toda vez que estos primitivos y su universo –por lo menos, lo que puedo en verdad decir sobre esto– están contenidos en mi universo?”²⁷.

A Husserl le interesa que efectivamente mi mundo y los diversos mundos extraños puedan confrontarse y pueda también llevarse a cabo una crítica mediante la cual se alcance definitivamente una verdad universalmente válida. De ese modo se llevaría a unidad lo que es múltiple, en el fondo, a la unidad de un mundo humano, con muchos y muy diversos mundos familiares, entre los que se constituye un mundo verdadero como resultado del diálogo entre ellos. Para lograr esto es necesario despojarse de la actitud científico-natural (que en lenguaje actual correspondería a lo monocultural) y asumir la capacidad de ver propia de una aproximación pre-científica del mundo de la vida.

²⁶ Fernet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 189.

²⁷ Citado por Landgrebe, Ludwig, *op. cit.*, p. 236.

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

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

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

En definitiva, con la fenomenología, estamos ante un tipo de saber completamente nuevo y, aunque el mismo Husserl no duda de que sea una filosofía, siempre se esfuerza por atribuirle un estatuto tan original que no se confunde con ninguna de las filosofías históricamente realizadas. Pensamos que es la confrontación intercultural la que permite enfocar en toda su dimensión el significado de esta novedad y proponer cada vez a la fenomenología como una arqueología de los signos culturales, planteada desde un punto de vista nuevo y que además de tener la ventaja de no ceder al relativismo cultural, intenta la comparación en un plano diferente, en el cual —como dice Javier San Martín—

(...) la afirmación de que son hechos culturales, supone el *a priori* histórico, es decir, una subjetividad con una historicidad interna en el modo del chiasmo que los ha producido; basta con constatar que con toda certeza detrás de ellos hay una comunidad que los produce en el modo del *uno con otros y uno en otros de la producción y sedimentación del sentido*, es decir, en esa historia viva, sin la cual esos hechos históricos evidentemente no existirían²⁸.

²⁸ San Martín, Javier, *op. cit.*, p. 98.

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