

« NOSOTROS, PEQUEÑOS HOMBRES DE LA MONOCULTURA »  
EN HOMENAJE A GÉRARD GRANEL<sup>1</sup> \*

Hay que saber honrar a sus maestros.

Es eso precisamente lo que yo quisiera hacer en este ensayo: rendir homenaje a un filósofo francés contemporáneo de quien aprendí mucho y con quien pude disfrutar una gran amistad. En palabras de Aristóteles, Gérard Granel fue para mí un amigo ejemplar en la *areté* (en la *buena práctica*) de la filosofía, un maestro en el ejercicio y la interpretación de la vida teórica. De esta amistad dice el filósofo griego que ella no solo es necesaria (*ἀναγκαῖόν*), sino además bella (*καλόν*) (*οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖόν ἐστιν φιλία ἀλλὰ καὶ καλόν*) (*Ética a Nicómaco*, 1155a29-30).

Conocí personalmente a Gérard Granel en Lima, en 1989, durante un coloquio franco-peruano de filosofía al que acudía, pues formaba parte de una delegación del Collège International de Philosophie. Nos habíamos reunido en aquella ocasión una veintena de filósofos de Francia y América Latina para discutir sobre la relación entre moral y política con motivo de la celebración del bicentenario de la Revolución Francesa. Y en ese marco temático, de por sí suficientemente controvertido, Granel nos ofreció una estupenda conferencia titulada «Metafísica y política: Europa según Husserl», texto que fuera luego recogido en el volumen de sus *Écrits logiques et politiques* con un título abreviado (1990). Pero lo que llamó poderosamente la atención del auditorio no fue solo la brillantez del expositor o la originalidad de sus tesis, sino sobre todo el gesto desafiante y comprometido del filósofo que se sentía en capacidad de poner en cuestión una entera tradición de pensamiento, una actitud que se debería llamar *revolucionaria* si se quisiera, como es el caso, honrar al maestro.

¿Para qué atravesar la mitad del planeta [se preguntaba entonces Granel], si es solo para divagar sobre los equívocos de un pensamiento que se ha extinguido hace ya más de medio siglo, sin que podamos extraer de él ninguna luz sobre la situación actual [...]? Allí donde la realidad política se construye, allí sobre todo donde ella deja sentir su crueldad, donde ella es a la vez la más opaca y la más urgente, allí es preciso que la filosofía política se comprenda a sí misma como una obligación política, o que se calle (1990, p. 38).

Lejos de todo estereotipo, lo que Granel quería era poner en cuestión el sentido ontológico y teleológico supuestamente universal asociado a la idea de Europa, incluso a la que se exhibe en las tradiciones más nobles o más emancipadoras, como por ejemplo —pues de eso se hablaba— la Revolución Francesa o la idea de *humanidad europea* defendida por Edmund Husserl. En particular, Granel trata de mostrar que hay en Husserl una extraña y profunda ambigüedad que consiste en haber sido capaz, de un lado, de develar con lucidez la naturaleza metafísica de la crisis de las ciencias

---

<sup>1</sup> Versión castellana de la conferencia leída en el coloquio internacional «L'archi-politique de Gérard Granel», en Cerisy la Salle, Francia, julio de 2012, y publicada luego con el título: «“*Nous, petits hommes de la monoculture*”: Un archi-phénomène éloquent» (Giusti, 2013).

europeas, sobre todo el papel que las ideas matemáticas jugaron en la constitución de un modo totalmente nuevo de ser-en-el-mundo y, sin embargo, de otro lado, haber permanecido atado a una filosofía de la historia de vieja data que considera a la cultura europea como el espíritu verdadero y maduro (el telos de la historia), respecto del cual todas las demás culturas permanecen en un estadio inferior de desarrollo o se hallan en proceso de europeización progresiva. No estando dispuesto a callarse, Granel, filósofo político comprometido, expresa su malestar ante esta «doble y contradictoria constatación» y se dispone a ofrecer una explicación que ponga fin al malentendido.

Como es fácil de advertir, la cuestión planteada no solo abordaba una dimensión central de los debates teóricos del coloquio —las raíces metafísicas de la concepción europea de la política—, sino que llevaba además la discusión a una de sus consecuencias previsibles, a saber, al problema de la relación entre culturas o entre formas de racionalidad o, para retomar los términos de la visión husserliana, al problema de la relación entre *formas de humanidad* en el seno de la historia, sin restringir obviamente a esta última únicamente a la historia de Europa. No llamará la atención que la conferencia de Granel tuviese gran repercusión en los debates del coloquio ni que desatara una intensa controversia sobre los fundamentos mismos de la comprensión intercultural de la moral y la política, incluyendo, por cierto, la cuestión de cómo interpretar la posición de Husserl al respecto.

En su conferencia, Granel volvía sobre una tesis osada y ambiciosa que había sostenido previamente, siempre con ese gesto revolucionario, en el prefacio a la traducción francesa de la *Krisis der europäischen Wissenschaften*, afirmando que era preciso asociar, superando a Husserl, «el discurso de la razón moderna y de la historia de Europa a la lógica de la mercancía y a su vinculación con la esencia de la técnica moderna, es decir, al motor *real* de la historia europea mundial» (1990, p. 47). Comentaremos enseguida esta tesis general. En el caso de la conferencia, Granel quería destacar tres componentes constitutivos de la modernidad que, a su juicio, no habrían sido bien comprendidos por Husserl y cuyo esclarecimiento podría ayudar a replantear el problema de la relación entre Europa y su alteridad. Se refiere, en primer lugar, a la transformación de la subjetividad cristiana en subjetividad egológica de la persona humana, lo que habría sido consecuencia de la intervención del espíritu protestante. Le interesa mostrar, en particular, que de esa manera se produce un distanciamiento del sujeto frente a todo contenido, lo que lo imposibilita de mantener un lazo fuerte con su propia «humanidad natural», es decir, con sus propias raíces culturales, *a fortiori* con las de las demás culturas. Curiosamente, Granel interpreta esta experiencia como una «ablación de la reserva mística» (1990, p. 50), es decir, como la pérdida de la necesidad que tenía la cultura cristiana precedente de traducir siempre sus contenidos religiosos a las lenguas y formas de racionalidad de las otras culturas.

El segundo componente constitutivo de la modernidad sería la determinación general del cuerpo social como un cuerpo productivo. No se refiere con esto tan solo a la inversión de los roles de la política y de la economía, proceso que conocemos bien, hoy incluso de manera escandalosa, sino sobre todo de la prioridad específicamente ontológica que adquiere el proceso de producción en el mundo moderno. «*Ya nada resiste al Capital* [escribe Granel], desde el momento en que la producción, de la que él es el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*, se obtiene a costa de la ablación de la política y, por consiguiente, de la ética» (1990, p. 51). En fin, el tercer componente sería la absolutización de las idealidades matemáticas modernas y su predominio sobre el trabajo de las

ciencias particulares —la «*clôture opératoire* [el cierre operatorio] de la ciencia sobre sí misma», en palabras de Desanti—, lo que las lleva a funcionar bajo una lógica análoga a la lógica del Capital en el terreno del conocimiento. La pérdida o la ablación, en este último caso, sería la de la *interrogación conceptual*, es decir, la renuncia a dar cuenta de los fundamentos o la tendencia dominante a someter la filosofía misma al ideal de la ciencia. «Como mundo de la ciencia, el mundo moderno en la época de su acabamiento ya no tiene necesidad de la filosofía» (1990, p. 54).

Sería posible, naturalmente, desarrollar o discutir con más amplitud cada una de estas tres dimensiones constitutivas de la modernidad, y es algo que haremos al menos parcialmente en lo que sigue. Pero, dado que nuestro hilo conductor es el modo de ser de la cultura, convendrá que dirijamos nuestra atención hacia las consecuencias que se plantean a este respecto. La más clara es, sin duda, la de la deconstrucción de la diferencia sobreentendida entre una humanidad *espiritual* privilegiada y otras que serían simplemente naturales y, por consiguiente, el reconocimiento de la finitud esencial del «ser en el mundo» de toda cultura humana, incluida la cultura europea, pues, como acabamos de ver, ella podría ser víctima de una ilusión metafísica. Es preciso reconocer que la filosofía no habla sino una lengua natural y que incluso las formalidades lógicas más abstractas proceden de las posibilidades finitas que nos ofrecen las formas de vida de las humanidades naturales. En consecuencia, haríamos bien en cuestionar el sometimiento de la filosofía a las necesidades lógicas de la ciencia moderna. Nos hace falta, escribe Granel, «dejar de vivir a la sombra de la ciencia» (1990, p. 56).

Sería una empresa vana, sin embargo, querer encontrar en este texto referencias más positivas a la forma o el concepto que deberían caracterizar al mundo si se quisiera liberarlo de la severa denuncia que ha sido formulada. Como bien se sabe, la fuerza de los argumentos de Granel, no solo en este caso, se halla más bien por el lado de la comprensión crítica, se podría decir incluso por el lado de la *deconstrucción*, si esta no estuviera siempre acompañada, en su caso, por una interpretación sistemática de largo alcance y por una voluntad de denuncia que hacen pensar en un espíritu no privado de esperanza. De su conferencia, aprendemos cuáles son las tendencias perversas de la racionalidad moderna y seguimos el hilo de la investigación sobre las presuposiciones filosóficas que operan en el seno de la sociedad contemporánea, pero no aprendemos mucho sobre las posibilidades de una superación de esta situación. No se trata en modo alguno de una actitud pesimista, menos aún de una actitud cínica; por el contrario, lo que se hace visible es el gesto valiente y comprometido del revolucionario.

*Hay que saber honrar a sus maestros.*

Es, he dicho, lo que yo considero necesario en relación con Granel, pero al parecer es también lo que él mismo consideraba necesario en relación con otros maestros, porque esa es precisamente la expresión —*Hay que saber honrar a sus maestros (Il faut honorer ses maîtres)*— que él emplea para referirse a Marx al inicio de su trabajo sobre «Le concept de forme dans *Das Kapital*» (2009, p. 59). Granel quiere explícitamente honrar a Marx. Pero quiere hacerlo no solo destacando la relevancia de su obra, sino también imitando el gesto que el propio Marx realizara honrando a Hegel, su maestro. Estamos, pues, ante un eco de honras. Afirma Granel que sigue el ejemplo de Marx, tanto en lo que concierne a la decisión como al momento elegido para tomarla. Recordamos seguramente las célebres *Palabras finales* de la segunda edición de *El Capital*, redactadas en 1873, en las que Marx reconoce su deuda teórica respecto de Hegel y se declara abiertamente su discípulo en un momento, nos dice él

mismo, en el que sus más mediocres epígonos alemanes lo tratan «de la misma manera en que, en tiempos de Lessing, Moses Mendelsohn trataba a Spinoza, a saber, como un *perro muerto*» (1973, p. 32). *Mutatis mutandis* Granel cree encontrarse en una situación análoga, ya sea porque la obra de Marx ha sido ignorada o tergiversada en la actualidad por sus epígonos, ya sea porque hace falta reconocer en ella una intuición profunda sobre las transformaciones y el modo de funcionamiento del mundo moderno, lo que justifica el deber de honrarlo. Por cierto, es preciso recordar que el trabajo de Granel del que estamos hablando fue escrito y presentado como una conferencia en la década de 1980, buen tiempo antes de que se volviera a hacer sentir la voz de Marx en los debates actuales y una década antes de la publicación de *Spectres de Marx* (Derrida, 1993). Con falsa modestia, pero con verdadera ironía, nos dice Granel que él espera al menos que el homenaje a Marx que ha concebido no se vuelva contra sí mismo como un boomerang (véase Granel, 2009, p. 60).

Pero no fue así; el tiempo le dio la razón en esta lúcida interpretación temprana.

La lección que Marx nos deja y que Granel reformula de un modo filosóficamente original consiste en la aplicación de la estructura formal de la *metamorfosis lógica* (*logische Verwandlung*), tomada de Hegel o del entorno idealista alemán, al análisis del trabajo productivo y al intercambio de mercancías en la sociedad capitalista. Gracias a ella puede establecerse que la «forma fenoménica» («die Erscheinungsform») del valor del trabajo oculta la realidad o impide su verdadera comprensión, porque es al mismo tiempo una apariencia (un *Schein*) y una aparición (una *Erscheinung*); en otras palabras, podemos ver allí en acción un mecanismo de inversión de términos que se va volviendo cada vez más autónomo. La *forma* del capital, al igual que la *forma-mercancía*, termina por invertir los términos de la relación y por imponer su lógica a toda realidad. Ya en la determinación del valor del trabajo se aprecia, en efecto, una diferencia esencial entre el valor de uso y el valor de cambio, así como entre el valor y el precio del trabajo, diferencias que servirán para explicar la fuente de la plusvalía. Pero estas no son más que expresiones parciales del proceso de desarrollo y autonomización progresiva de la forma de cambio —en última instancia de la forma del capital— con respecto a todas las demás formas posibles, proceso que consagra la inversión de todo contenido respecto de la forma que es constitutiva del mundo productivo moderno. «Este movimiento de continua transformación, escribe Granel, este tránsito de forma a forma que Marx nombra siempre con un mismo término: die *Verwandlung* (la *metamorfosis*), llega a cumplimiento en su meta: la transformación del dinero en capital, metamorfosis última que es creadora de mundo: nuestro mundo» (2009, p. 64). Utilizando categorías complementarias, llega a sostener que la totalidad del ente es determinada por el fenómeno de la producción y por la lógica que le es inmanente de la forma del capital y la forma de la mercancía. La producción o, más exactamente, la reproducción indefinida de la riqueza, se convierte en un archi-fenómeno historial de constitución del mundo moderno y en un dispositivo que transforma todo ente en una mercancía de intercambio.

Gracias a la originalidad de su posición y a su sugerente interpretación filosófica de la sociedad contemporánea, Granel se convirtió en un interlocutor importante en los debates sobre la cultura en América Latina. No sorprenderá por eso si unos años más tarde, en 1999, se convino en invitarlo a participar como figura central en un congreso interdisciplinario mundial que se realizaba en Lima con ocasión del cambio de milenio. Por acuerdo de los organizadores, se colocó a Granel en una mesa plenaria del congreso en la que debía discutir sobre el estado actual de la cultura con otros dos

intelectuales de prestigio, pero de tradiciones diferentes: el filósofo alemán Axel Honneth y la filósofa estadounidense Nancy Fraser. Fue allí que Granel dio la conferencia titulada «¿Monocultura? ¿Incultura? (Perspectivas del tercer milenio)» (1998), texto que me ha servido de inspiración para la preparación de este ensayo y de este homenaje y que aparece también en el presente volumen.

La discusión entre los tres filósofos no habría podido ser más estimulante. De inmediato se hizo visible una disputa de fondo entre ellos con respecto a la interpretación filosófica de la noción de cultura y por ende de las relaciones entre culturas. Como es sabido, tanto Axel Honneth como Nancy Fraser se han venido interesando durante años en el problema de la relación entre culturas a partir de lo que se ha dado en llamar el *paradigma del reconocimiento* y han conducido este debate en diálogo, ya sea en continuidad o ruptura, con la posición de Jürgen Habermas. Al igual que ellos, un grupo considerable de filósofos, especialmente en la tradición anglosajona, ha tratado de establecer un vínculo conceptual entre la cuestión del multiculturalismo y la cuestión del reconocimiento con la pretensión de reformular el modelo clásico de la justicia distributiva propio del paradigma liberal. Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Will Kymlicka son quizá los representantes más conocidos en este debate, pero hay muchos otros autores que han participado o vienen participando en el intento de actualizar la noción de «reconocimiento» («Anerkennung») en la filosofía política contemporánea. Por cierto, no debemos olvidar que el último libro sistemático de Paul Ricoeur se ocupaba precisamente de este tema en polémica con Axel Honneth, como veremos luego.

Recordemos brevemente el contexto de aparición y las ideas centrales del debate en torno al reconocimiento, porque ello nos va a servir para comprender el punto central de la controversia entre los protagonistas de aquella mesa redonda. Acabo de mencionar que hablamos de un *paradigma* de la ética contemporánea —en el sentido que da Thomas Kuhn al término—, es decir, que no nos referimos simplemente a un nuevo tema o una nueva perspectiva de análisis en la ética, pues para la mayoría de los autores mencionados el concepto de reconocimiento implica un conjunto de coordenadas epistemológicas, un modelo global de comprensión de la realidad social, que se ofrece como alternativa al modelo clásico de la filosofía política liberal, más aún, que pretende indirectamente superar la oposición conceptual infructuosa entre liberales y comunitaristas que había dominado los debates de la ética y la filosofía política anglosajona en los años precedentes.

La fecha simbólica de nacimiento de este paradigma filosófico fue el año 1992. Fue efectivamente en ese mismo año que aparecieron los dos trabajos que tendrían mayor éxito en la materia, aun proviniendo de tradiciones distintas: el libro de Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (1992), y el libro de Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (1992).

El propósito central del trabajo de Charles Taylor es ofrecer una interpretación conceptual de las reivindicaciones de las comunidades o los grupos culturales que parecen no hallar eco o significación en el marco de la concepción universalista dominante. El recurso a la noción de «reconocimiento» tiene por objeto brindar una legitimación conceptual a la demanda del multiculturalismo. Ciertamente, las críticas de Taylor al liberalismo clásico eran entonces bastante conocidas<sup>2</sup>. Lo que es nuevo en el

---

<sup>2</sup> Taylor ha ocupado un lugar protagónico en la polémica comunitarista contra el liberalismo. Entre muchos otros textos, su posición se expresa claramente en: *Liberalism and The Moral Life* (Rosenblum (ed.), 1989), (véase aquí en particular el conocido ensayo «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», pp. 159-182), *Universalism vs. Communitarianism* (Rasmussen (ed.), 1990), *Liberalism and the Good* (Douglass, Mara y Richardson (eds.), 1990), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (Honneth (ed.), 1993).

libro que comentamos es la introducción de la noción de «reconocimiento», tomada de la obra de Hegel, que Taylor conoce bien, para trazar por su intermedio una estrategia comunitarista de comprensión de la cultura que sea más convincente que la que ofrece el liberalismo. Hace por ello una distinción clara entre lo que llama, de un lado, la «política del universalismo» —que sería la del liberalismo clásico, «ciega ante las diferencias», centrada en la concepción del igualitarismo y la noción de *autonomía*— y, del otro lado, la «política de la diferencia» —centrada en la noción de reconocimiento, de origen hegeliano o herderiano, y en una valoración fuerte de la idea de pertenencia a una determinada comunidad o tradición—. En sentido estricto, Taylor no pretende desautorizar al liberalismo en su conjunto, sino más bien corregirlo, tratando de poner al descubierto sus fuentes comunitarias y culturales, pues solo ellas, en su opinión, serían capaces de ofrecerle una legitimación. Eso explica que la controversia suscitada por su libro haya sido ampliamente comentada como una disputa entre dos tipos de liberalismo —el «liberalismo 1» y el «liberalismo 2», de acuerdo con la caracterización que hizo de ella Michael Walzer (véase Taylor, 1992)—.

La posición de Axel Honneth es muy diferente de la de Taylor, al menos en primera instancia, pero va a ser justamente Gérard Granel quien muestre que entre ellas hay una analogía y una complicidad de fondo. Lo que Honneth se propone es retomar el concepto de reconocimiento del joven Hegel para emplearlo sistemáticamente como clave de lectura moral de la historia de las reivindicaciones políticas o, en sus propias palabras, como «gramática de los conflictos sociales»<sup>1</sup>. Alumno y sucesor de Habermas en la cátedra de filosofía en la Universidad de Fráncfort, Honneth comparte la convicción de que la modernidad es un «proyecto inacabado», pero aspira a corregir el excesivo formalismo de la posición universalista habermasiana, de inspiración kantiana, incorporándole la perspectiva hegeliana de formación del sujeto (el «*Bildungsprozess*») a través del movimiento del reconocimiento, pero reformulándola a la luz de las investigaciones contemporáneas de la filosofía, la sociología o el psicoanálisis. En sus palabras, lo que busca es «actualizar el modelo teórico de Hegel en las condiciones de un pensamiento posmetafísico» (1992, p. 89).

La intuición sistemática de Hegel que Honneth quiere retomar es aquella que define al reconocimiento como un proceso intersubjetivo de constitución progresiva de la identidad personal a través de formas sucesivas y siempre más complejas de socialización, tales como la familia, la sociedad jurídica y la comunidad política o, para decirlo en términos más actuales: las relaciones interpersonales, el estado de derecho y la pertenencia a una tradición cultural particular. Si se asume que el estado de reconocimiento pleno —que sería el correspondiente a la más avanzada conciencia moral institucionalizada de nuestra época— puede hacer las veces de instancia normativa frente a las diferentes etapas del proceso de socialización, entonces cada una de estas experiencias particulares podría ser evaluada según que ella logre o no una realización satisfactoria de la relación de reconocimiento. Gracias a esta interpretación, se hace posible tematizar qué es lo que ocurre en los individuos o en los grupos sociales cuando estos no ven satisfechas sus expectativas normativas de reconocimiento, es decir, cuando su desconocimiento es vivido como una experiencia de desprecio o de negación de su identidad. Se trata, por así decir, de una lectura invertida del proceso de reconocimiento: la mirada es puesta ahora en las experiencias vitales de menosprecio y en el potencial

---

<sup>1</sup> El subtítulo del libro de Honneth (1992) en alemán es precisamente: «*Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*» («Sobre la gramática moral de los conflictos sociales»).

moral que ellas llevan consigo. Desde esta perspectiva, las reivindicaciones sociales, políticas o culturales pueden ser interpretadas como expresión moral de protesta contra una situación experimentada como negación del derecho al reconocimiento o como una frustración de las expectativas normativas de convivencia.

No es posible, por razones de espacio, presentar aquí en detalle la posición de Nancy Fraser en el debate, pero al menos puede decirse que ella se encuentra a medio camino entre Honneth y Taylor, en la medida en que quiere preservar la autonomía normativa del paradigma universalista y del modelo de justicia frente a las pretensiones monísticas del paradigma del reconocimiento que ella, de otro lado, acepta parcialmente. No quisiera terminar este excursus, sin embargo, sin volver un instante a la obra de Paul Ricoeur sobre el tema, porque, como ya dije, él se propuso ofrecer una teoría del reconocimiento muy ambiciosa que quería que fuese comprendida al mismo tiempo como un ajuste de cuentas con Axel Honneth. Su teoría es ambiciosa porque no restringe el campo de aplicación del concepto de reconocimiento al problema de la relación entre culturas o al de los conflictos sociales en la historia. Se pregunta más bien si no sería posible esbozar una interpretación filosófica más amplia del entero campo semántico de la noción de reconocimiento y del uso que de él consignan los diccionarios más especializados (en particular el *Littré* y el *Grand Robert*). Es esto precisamente lo que emprende en su libro, aun si con sabia prudencia afirme no estar en condiciones de ofrecer una «teoría» en sentido estricto, sino más bien solo un «itinerario» (un «parcours») (2004).

Lo que este *itinerario* nos muestra es que es posible distinguir tres sentidos principales de la voz «reconocimiento», entre los cuales se produce un desplazamiento filosófico sumamente revelador a lo largo de la historia: un primer sentido de tipo afirmativo, de acuerdo con el cual reconocer significaría lo mismo que conocer; un segundo sentido de tipo reflexivo, en el que el objeto del reconocer es el sujeto mismo (*reconocerse o conocerse a sí mismo*); y un tercer sentido asociado al tránsito de la voz activa a la voz pasiva del verbo (del reconocer al *ser-reconocido*), así como al movimiento del reconocimiento recíproco, que es el sentido específico al que se refieren principalmente los autores antes mencionados, Honneth, Fraser y Taylor. Más allá del interés general que esta interpretación pueda tener para una mejor comprensión del paradigma del reconocimiento, lo que nos interesa aquí es la crítica que se dirige en contra de Honneth. Ricoeur sostiene que la concepción del reconocimiento de Honneth es demasiado dependiente de un modelo reivindicativo de reciprocidad, el cual estaría a su vez, determinado por una lógica de la insatisfacción y el victimismo. Ante ello, él propone un ideal moral de reconocimiento más positivo o afirmativo, que no solo dé sentido a la experiencia del reconocimiento, sino que permita además poner en perspectiva el modelo de la reciprocidad. Así, frente al modelo de Honneth de un «reconocimiento recíproco» de naturaleza igualitaria y reivindicativa, Ricoeur opone un modelo de «reconocimiento mutuo», que sería más bien de naturaleza asimétrica y generosa. A su manera, Ricoeur se acerca a la posición de Charles Taylor, aso- ciada, esta última también, a una experiencia comunitarista de tipo cristiano, a fin de defender una visión cultural específica y cuestionar así la estrategia neohegeliana con la que Honneth pretende recuperar el universalismo de la modernidad.

Pero es hora ya de volver a Granel y de honrar su toma de posición en este debate. Frente a las pretensiones de los multiculturalistas o de los defensores del paradigma del reconocimiento, empezando por los participantes en la mesa plenaria que encontró en Lima, Granel ha querido hacer

valer ante todo la diferencia conceptual entre *historicidad e historialidad* (entre *Historizität y Geschichtlichkeit*) en sentido heideggeriano, con un triple propósito: (1) conducir el debate a una dimensión mucho más profunda de la cultura que la que aparece en la superficie de las discusiones mencionadas anteriormente; (2) denunciar el resto de eurocentrismo implícito en la creencia de que la modernidad europea lleva consigo una fuerza emancipadora que encarna de algún modo el devenir normativo de la humanidad entera; (3) asumir seriamente las consecuencias de la crítica precedente y admitir por tanto que la propia cultura occidental debe ser considerada como *primitiva* en sentido estricto y de manera análoga a cualquier otra sociedad que merezca esa denominación.

En lugar, pues, de mantener el debate en el terreno de los epifenómenos y de seguir imaginando, ya sea que la sociedad occidental ha vivido un proceso de racionalización de carácter paradigmático (aunque parcialmente defectuoso, como piensan Habermas y Honneth), ya sea que algunas culturas particulares conservan un grado de autonomía y riqueza que les permitiría convertirse a su vez en modelo imitable por la cultura liberal (como piensan Taylor y Ricoeur, con diferencias de matiz), en lugar de semejante disyuntiva, decía, lo que propone Granel es reconocer en toda su crudeza el archifenómeno de la modernidad occidental que subyace de manera profunda e ineluctable a las posiciones en disputa.

Hemos visto ya cuáles son los rasgos fundamentales que, en su opinión, son constitutivos del ser-en-el-mundo de la modernidad. Ha sido necesario, ante todo, que se produjese una cesura en la tradición de la *historialidad* griega a través de la introducción de las idealidades matemáticas y que surgiese así una concepción completamente nueva de la subjetividad. «Para que esta cesura se transforme en oposición frontal [de la cultura griega contra las demás culturas, sostiene Granel], hubo que esperar a que se esbozara un nuevo avatar de la *historialidad* griega, a saber, ese reordenamiento de los posibles que llamamos la *modernidad*» (2009, p. 82). A consecuencia de esa gran transformación, pero solo a partir de ella, llegaría a imponerse un modelo de civilización —una «cultura», dice Granel, sabiendo perfectamente con quién está dialogando en aquella mesa (p. 81)— dotada de una doble capacidad destructora: de un lado, ella ya no entra en contacto con las otras culturas más que por la vía de su conquista; de otro lado, ella parece tener un ansia de dominio que se extiende al mundo entero.

Ese es el fenómeno al que asistimos todos actualmente y que va siendo hora que dejemos de negar —me refiero a la capacidad de destrucción que posee nuestra «cultura» (como se suele decir; no me pondré aquí exquisito con el término)— frente a todas las demás, en otros términos: la tendencia de todos los aspectos de la historia contemporánea de los pueblos (de todos los pueblos) a fusionarse en una *monocultura* mundial» (Granel, 2009, p. 81).

O también: «es por esencia que la cultura moderna está destinada a convertirse en la monocultura planetaria» (2009, p. 84).

Hay, sin embargo, otra dimensión fundamental de la modernidad que habíamos comentado anteriormente, a saber, la dimensión de la producción económica o, con mayor exactitud, la de la *forma* de la producción. Ella es también, en cierto sentido, realización de la figura historial de la modernidad, y lo es a doble título: en tanto instancia de poder que se apropia de las técnicas y los instrumentos de la nueva ciencia; y en tanto modo de existencia y reproducción del proceso de auto-

crecimiento infinito de la riqueza, en particular en tanto modo de existencia de todo objeto como mercancía. «La expresión aparentemente anodina de “mercado mundial” [señala Granel] no designa solo una extensión del fenómeno de los intercambios económicos más allá de las fronteras nacionales, sino significa, más profundamente, que el Capital define el ser-mundo del mundo mismo como *ser-mercado*» (2009, p. 84).

\*

¿Qué podemos hacer entonces, luego de un diagnóstico tan sombrío o fatalista? Podría a lo mejor pensarse que, dado que las premisas han sido de naturaleza metafísica, no quedaría entonces nada más que hacer. Pero nos equivocáramos. Hemos ya evocado el gesto revolucionario de Granel. Él mismo, al final de su ensayo sobre la monocultura, se plantea la cuestión:

¿Debemos imaginar que este movimiento de inculturación radical es irresistible? Respuesta: solo es irresistible aquello contra lo cual no oponemos resistencia. Esto es verdadero también respecto del dominio mundial de la lógica del Capital. ¿Qué desear entonces —o, más bien qué querer (porque los deseos no hacen nada)? Respuesta: que aparezca, que vuelva a surgir más bien, una raza de revolucionarios, pero de revolucionarios de nuevo tipo, que sean también, indisolublemente, filósofos (2009, p. 87).

Difícil decir que se nos esté indicando aquí verdaderamente algo que hacer. Lo que se anuncia es más bien, nuevamente, bajo la radicalidad de la denuncia, el optimismo secreto del revolucionario. Sorprende sobre todo que se esté expresando una esperanza incluso ante la tarea de resistir a la lógica del Capital.

*Hay que saber honrar a sus maestros.*

Leyendo este ensayo de Granel he pensado con frecuencia en la novela *La caverna*, del escritor portugués José Saramago. Como se recordará, la novela cuenta la historia del alfarero Cipriano Algor y su familia, que viven en una pequeña aldea no lejos de un gigantesco centro comercial al que en la novela se da simplemente el nombre de «el Centro» porque hace las veces simbólicamente de centro del relato y de centro del universo. Ciudad en expansión dentro de la ciudad, el *Centro* (un mega mercado) obliga progresivamente a todas las personas, sean cuales fueren sus oficios, a entrar en él y a transformar su actividad en artificios comerciales o en formas de simulación siguiendo los dictados de las necesidades del mercado. Esto ocurre también con los miembros de la familia Algor que ven cómo sus productos no son ya solicitados por el *Centro* y deben entonces acudir a él para ponerse directamente a su servicio. Pero el viejo Cipriano Algor, un verdadero revolucionario que encarna sin duda el espíritu del combativo escritor portugués, ofrece resistencia y, tratando de huir, descubre una caverna bajo los cimientos del *Centro* en la que pueden apreciarse todavía los restos de esqueletos de seres humanos atados de pies y manos y al lado de una antigua fogata. El descubrimiento tiene para él el efecto de una revelación, luego de la cual se libera de las ataduras del *Centro* y emprende la fuga. La novela se llama efectivamente *La caverna* y es una alegoría novelesca contemporánea de la alegoría filosófica de Platón. Lo que pretende es hacernos plausible en qué consistiría hoy en día un

universo artificial de simulación como el que había sido pintado por Platón. En código literario, pone en escena el modo de ser-en-el-mundo de la monocultura dominante, animada por el dispositivo de la forma de la producción y la forma de la mercancía. Ahora bien, el viejo Cipriano Algor es un personaje que recorre, por así decir, el camino inverso al prisionero de la fábula platónica, porque, siendo un hombre libre, corre el peligro de volverse prisionero del universo de simulación del mercado que seduce y engulle al mundo entero. La historia es quizá un tanto simple, pero en su simplicidad expresa con lucidez la fuerza y la actualidad de la metáfora platónica, así como la esperanza romántica, revolucionaria, de la protesta del individuo.

La novela lleva un epígrafe que nos remite al texto de Platón, al preciso instante en el que Sócrates acaba de terminar el relato de la caverna y Glaucón le dice: «Es bien extraña la escena que nos describes y son sobre todo muy extraños esos prisioneros». Y Sócrates le responde: «Te equivocas, Glaucón. Esos prisioneros son parecidos a nosotros» (República, 515a). *A nosotros, pequeños hombres de la monocultura.*

Miguel GIUSTI

Pontificia Universidad Católica del Perú

### *Bibliografía*

- Derrida, Jacques (1993). *Spectres de Marx*. París: Galilée. Douglass, R.B., Mara, M. & H.S. Richardson (eds.) (1990). *Liberalism and the Good*. Nueva York: Routledge.
- Giusti, Miguel (2013). «Nous, petits hommes de la monoculture»: Un archi-phénomène éloquent. En VV.AA., *L'archi-politique de Gérard Granel* (pp. 193-203). Mauvezin: Trans-Europ-Repress (T.E.R.).
- Granel, Gérard (1990). «L'Europe de Husserl». En *Écrits logiques et politiques* (pp. 37-58). París: Galilée. «Apareció con el título Métaphysique et politique: l'Europe selon Husserl». *Areté*, II(2). Volumen extraordinario: Actas del Primer Coloquio Franco-Peruano de Filosofía, 127-147.
- Granel, Gérard (1998). «¿Monocultura? ¿Incultura? (Perspectivas del tercer milenio)». *Areté*, X(2), 289-299.
- Granel, Gérard (2009). «Le concept de forme dans Das Kapital». En *Apolis*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress (T.E.R.).
- Honneth, Axel (1992). *Der Kampf um Anerkennung*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (ed.) (1993). *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Fráncfort d.M./Nueva York: Campus.
- Husserl, Edmund (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traducción al francés y prefacio de Gérard Granel. París: Gallimard.
- Marx, Karl (1973). *El Capital. Libro primero*. Buenos Aires: Cartago. Rasmussen, David (ed.) (1990). *Universalism vs. Communitarianism*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Ricoeur, Paul (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. París: Stock.
- Rosenblum, Nancy (ed.) (1989). *Liberalism and The Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1992). *Multiculturalism and The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.