



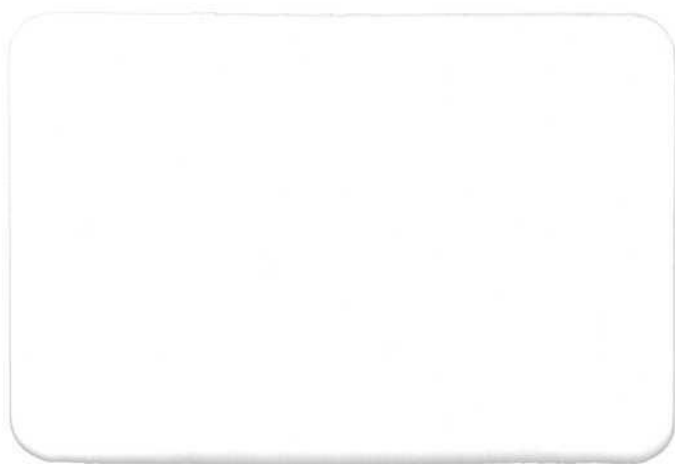
FUNDACION BBV

**UNIVERSALISMO MULTICULTURAL.  
VARIACIONES SOBRE UN TEMA ILUSTRADO  
MULTICULTURAL UNIVERSALISM.  
VARIATIONS ON AN ENLIGHTENMENT THEME**

Thomas McCarthy  
Northwestern University  
Evanston, Illinois (EE.UU.)

Febrero, 1993

**CATEDRA**



**UNIVERSALISMO MULTICULTURAL.  
VARIACIONES SOBRE UN TEMA ILUSTRADO  
MULTICULTURAL UNIVERSALISM.  
VARIATIONS ON AN ENLIGHTENMENT THEME**

Thomas McCarthy  
Northwestern University  
Evanston, Illinois (EE.UU.)

Febrero, 1993

## Cátedra FBBV

Director: **D. Juan Urrutia Elejalde**, catedrático de Fundamentos del Análisis Económico de la Universidad Carlos III de Madrid

## THOMAS McCARTHY

Thomas McCarthy es John C. Shaffer Distinguished Professor in the Humanities en Northwestern University, Evanston, Illinois. Sus contribuciones en el campo de la Filosofía Social y de las Ciencias Sociales se han inscrito en las corrientes de la Teoría Crítica y la Hermenéutica, en constante diálogo interdisciplinar con la Sociología y la Antropología. Entre su numerosa producción cabe destacar, traducidas al castellano, las obras “La Teoría Crítica de Jürgen Habermas” (Madrid, Tecnos, 1987) e “Ideales e Ilusiones: Sobre la Reconstrucción en la Teoría Crítica Contemporánea” (Madrid, Tecnos, 1992).

La Cátedra Fundación BBV tiene como objetivo básico la difusión y el fomento de la investigación en España, con la íntima aspiración de sensibilizar a la opinión pública, mediante la incorporación periódica de personalidades científicas internacionales, la estancia de destacados profesores españoles en centros extranjeros y el desarrollo de un programa anual de Lecciones Magistrales.

La colección de Conferencias de la Cátedra Fundación BBV pretende presentar, ante una amplia audiencia, aportaciones científicas originales y proporcionar a la sociedad en su conjunto, material de reflexión extraído de los resultados de investigación punta.



## UNIVERSALISMO MULTICULTURAL. VARIACIONES SOBRE UN TEMA ILUSTRADO

Thomas McCarthy

Las principales corrientes del pensamiento de los siglos XIX y XX han desacreditado cada vez más aquel tipo de universalismo ilustrado que no concedía lugar alguno a lo fundamentalmente “no idéntico”. En los últimos años, la “alteridad” y la “diferencia” se han convertido en los lemas de gran cantidad de movimientos culturales encaminados a “descentrar” las distintas variedades del racionalismo occidental con que se ha solido justificar la “marginación” de mujeres y homosexuales, de las minorías raciales y étnicas, de las clases “bajas” y las culturas no occidentales. Por medio de la oposición, este tipo de política cultural pone el acento sobre lo particular en contra de lo general, sobre lo contingente contra lo necesario, lo cambiante sobre lo intemporal, lo local o contextual contra lo universal. En términos filosóficos, adopta a menudo la forma de un relativismo cultural que niega a las ideas y los ideales de Occidente (o, para el caso, a cualesquiera otros) toda validez trascendente a su propio contexto. En otros lugares he argumentado que un relativismo cultural de este estilo es un callejón sin salida teórico y práctico.<sup>1</sup> Pero tal relativismo se ha vuelto, al mismo tiempo, obsoleto a causa de la inexorable planetarización de la política, la economía, las telecomunicaciones y, no sin conexión con lo anterior, de la cultura. Ello no significa, sin embargo, que debamos ni que podamos regresar al universalismo indiferenciado de la Ilustración. Más bien hemos de repensar una vez más la relación dialéctica entre lo universal y lo particular.

Las notas que siguen exponen una noción de “universalismo multicultural” que trata de hacer justicia, o al menos más justicia, tanto a la mis-midad como a la diferencia. Adoptan la forma de variaciones y reflexionan, la primera de ellas, sobre la idea kantiana de los “dos puntos de vista” —el del participante y el del observador— que estructuran el pensamiento y la acción humana, y la segunda sobre algunos intentos recientes de antropólogos “reflexivos” por edificar, en sus informes de los “otros”, una autoconsciencia cultural elaborada. Me sirvo de la primera para desarrollar una noción de discurso crítico que pague su débito al racionalismo y al universalismo, y de la segunda para presentar una concepción del diálogo intercultural que trate de hacer justicia a la diversidad y a la diferencia. El híbrido resultante quiere contribuir, en dos aspectos muy limitados, a repensar en términos contemporáneos el cosmopolitismo del siglo XVIII.

### I

“Todo ser que no puede obrar de otra manera que bajo la idea de libertad es, por eso mismo, verdaderamente libre en sentido práctico”, afirma Kant en la tercera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* para justificar que la moralidad por él contrapuesta a la conciencia moral común no es un mero “fantasma mental”, y prosigue afirmando que lo anterior es verdad de los seres racionales y sólo de ellos<sup>2</sup>. Como agentes racionales, hemos de consi-

<sup>1</sup> Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, trad. Angel Rivero (Madrid: Tecnos, 1992).

<sup>2</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. Luis Martínez de Velasco (Madrid: Espasa Calpe, 1990), p. 131.

derarnos capaces de obrar y de juzgar partiendo de razones, como seres, en este sentido, libres, con independencia de que podamos probar teóricamente que lo somos o de que seamos incapaces de hacerlo. Esto equivale a decir que el considerarse libre para responder a razones en favor y en contra es *inevitable desde el punto de vista práctico* para agentes como nosotros. Y, comoquiera que el pensar es en sí mismo una forma de la acción según razones, el supuesto de la libertad que subyace a la racionalidad práctica aparecerá también en el ejercicio de la razón teórica. Pero ese ejercicio, que en la perspectiva de la primera persona (en la perspectiva del participante) se sustenta sobre la presuposición de una acción racional, puede también aplicarse sobre la acción misma para producir explicaciones en tercera persona (la perspectiva del observador) de sus condiciones causales. Dicho con otras palabras: las condiciones de posibilidad de la acción racional en cuanto considerada desde la perspectiva de los participantes se halla en tensión con las condiciones causales de la misma en cuanto consideradas desde la perspectiva de los observadores. Según Kant, es precisamente aquí donde se encuentra la servidumbre de la razón finita, la situación insoslayable en medio de la cual hemos de obrar y hemos de pensar. No hay forma alguna de escapar a esta situación, y no la hay ni logrando una visión comprensiva en tercera persona externa al observador de ese todo del que nosotros y nuestras acciones son partes ni tampoco prescindiendo por completo de toda noticia observacional de las condiciones de la acción humana. Lo único que podemos y debemos hacer es alternar continuamente esos dos puntos de vista. A pesar de su fábula de los dos mundos, Kant caracterizará de hecho su distinción entre lo inteligible y lo sensible en estos términos: “el concepto de un mundo inteligible no es más que *un punto de vista* que la razón se ve obli-

gada a tomar fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como práctica”<sup>3</sup>. La verdad de lo anterior no desaparece cuando examinamos la manera como nuestras respuestas razonadas están, en forma inevitable, condicionadas cultural e históricamente, al hacerlo, no podemos evitar el presuponer en el propio proceso nuestra capacidad para responder a la fuerza racional de la evidencia y el argumento. No podemos, pues, ser “observadores” sin ser también “participantes”; pensar u obrar en cualquier forma es participar, y lo es con todas sus presuposiciones concomitantes. Una autoconsciencia histórica y cultural elaborada nos enseña que no debemos ni podemos librarnos de cometer el pecado original de la participación, pero también nos advierte que debemos ser *participantes observadores*, participantes críticos, reflexivos.

La capacidad para la reflexión crítica no es, sin duda, asunto de ingenio ocasional ni de virtuosismo individual. Está ligada a condiciones sociales, culturales y psicológicas sujetas a mudanza histórica. En las sociedades modernas, esas condiciones son tales que proporcionan un apoyo añadido de índole institucional, cultural y motivacional a los modos reflexivos de argumentación y crítica. Las formas de discurso especializado, transmitidas y desarrolladas dentro de tradiciones culturales específicas, y encarnadas en instituciones culturales diferenciadas, ofrecen posibilidades permanentes para tematizar por vía discursiva distintos tipos de pretensiones de validez y para asimilar productivamente los resultados de la reflexión crítica sobre las mismas. Las sociedades modernas se distinguen de las tradicionales, entre otros rasgos, por el alto grado en que se han institucionalizado los modos de discurso crítico-reflexivo y en que se han satisfecho las condiciones culturales y motivacionales que lo anterior exige. En los escenarios postra-

<sup>3</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit. p. 146.



dicionales, la capacidad para la reflexión crítica que es inherente a la autonomía racional incluye la aptitud para participar en tales discursos, para aprender de los mismos y para guiarse por ellos.

Huelga aclarar que “postradicional” no significa aquí “lo que se mantiene completamente libre de tradición”. A lo que alude, más bien, es a cambios en nuestras relaciones con contextos heredados de sentido y de validez, con esquemas de interpretación y justificación, con pautas de socialización y de individuación, y cosas por el estilo. Estos cambios son *siempre* cuestión de grado, y *nunca* globales en su repercusión, pero no carecen de efectos de largo alcance sobre procesos de reproducción cultural, de integración social y de formación de identidad. Aquello a lo que Habermas se ha referido como el “deshielo comunicativo” de las pautas tradicionales en dominios progresivamente amplios de la vida moderna coloca la autoridad de la tradición en un lugar cada vez más expuesto a la interpelación discursiva, desplaza las normas y los valores particularistas en beneficio de otros más generales y abstractos y sustituye las identidades proporcionadas por la tradición por otras que han de construirse y reconstruirse en situaciones sometidas a perpetuo cambio<sup>4</sup>. Cada vez se puede confiar menos, para garantizar la reproducción de formas modernas de vida, en creencias inducidas por el hábito; las normas y los valores que son específicos de un contexto se adaptan cada vez peor a las exigencias de la integración social; los roles concretos y los modelos fijos son cada vez más insuficientes para asegurar identidad. Hay una creciente necesidad de convicciones que estén sometidas a la

prueba discursiva, de principios de legalidad y moralidad generales y altamente individualizados, de sujetos que se dirijan a sí mismos<sup>5</sup>. Importa notar que esta acentuación de la reflexividad, de la generalidad y del individualismo configura y vertebra el propio discurso contemporáneo de la modernidad. De hecho, la totalidad de los participantes en el debate de la modernidad —los modernistas y también los postmodernistas y los antimodernistas— dan por sentado que es posible poner en cuestión reflexivamente las creencias y valores recibidos, adquirir distancia crítica respecto de las normas y roles heredados, desafiar las identidades individuales y de grupo adquiridas. Incluso argumentos como los de Alasdair MacIntyre en favor de la superioridad de las tradiciones premodernas no son en sí mismos argumentos tradicionales, sino más bien argumentos *tradicionalistas* propios de modernos hiperreflexivos. Sólo se puede argumentar contra estos rasgos básicos de la cultura postradicional recurriendo a ellos, y esto es un buen indicio de que tales rasgos constituyen *presuposiciones* del discurso contemporáneo *inevitables desde el punto de vista práctico*. O nos adherimos a las primeras o abandonamos el segundo.

No es necesario para mis propósitos decidir si la totalidad de dichas presuposiciones o algunas de ellas lo son de la comunicación en general o si, por el contrario, son presuposiciones que tan sólo debemos adoptar *nosotros*<sup>6</sup>. Dado que estamos obligados a partir de donde partimos, cualesquiera presuposiciones que sean indispensables desde el punto de vista práctico para participar en procesos de comunicación caren-

<sup>4</sup> Vid., por ejemplo, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 1989), pp. 406-410.

<sup>5</sup> Al menos desde Durkheim, ha sido un lugar común en sociología que la creciente generalidad de las normas y los valores y un individualismo aumentado son desarrollos interdependientes y no opuestos. A este punto parecen haber escapado muchos críticos “postmodernos”.

<sup>6</sup> El primer tipo de presuposiciones son las que constituyen el objeto de la pragmática universal de Habermas. Vid. “Qué significa pragmática universal”, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Cátedra, 1969), pp. 299-368.

tes de alternativa habrán de considerarse (per-  
tenezcan o no a las condiciones de posibilidad de  
la comunicación como tal) como precondiciones  
de nuestra comunicación. Una reconstrucción  
de la *pragmática de nuestra situación comunicativa*  
aclararía entonces, al menos, *dónde han de com-  
enzar nuestras discusiones*. Y esto en sí mismo  
entraña, según veremos, consecuencias muy vas-  
tas para el discurso de la modernidad. Ese dis-  
curso atiende a aquello a lo que sus participantes  
podemos dar sentido, aquello que podemos ha-  
cer plausible, justificar, refutar, criticar en forma  
efectiva, concebir como alternativas. Y si en  
nuestra propia situación discursiva hay precondi-  
ciones constrictivas, éstas podrán constreñir el  
conjunto de los resultados posibles. Piénsese,  
por ejemplo, en la manera como nos las habemo-  
s con visiones del mundo caracterizadas por  
una comparativa falta de consciencia de toda al-  
ternativa al cuerpo de creencias vigente y en las  
que, como consecuencia de ello, se atribuye a las  
creencias carácter sagrado y se procura rehuir  
las reacciones que se producen cuando esas  
creencias son desafiadas. Es precisamente nues-  
tra visión —histórica, sociológica y antropológi-  
camente educada— de la *distinción* entre sistema  
de creencia y práctica lo que configura nuestro  
discurso acerca de las mismas. De ahí que este-  
mos obligados, so pena de contradicción perfor-  
mativa, a considerar deficientes en este aspecto  
a aquellos sistemas de creencia que no se auto-  
comprendan como interpretaciones del mundo  
sujetas a error y capaces de revisión; de ahí que  
pensemos que ellos no han aprendido algo que  
nosotros sí sabemos. En las experiencias de cam-  
bio cultural y pluralismo que hemos conocido no  
hay, para decirlo abiertamente, camino de retor-  
no, ni manera alguna de desaprender cuanto ellas  
nos han enseñado sobre el carácter variable de  
las formas de vida y las visiones del mundo. En el  
discurso habitual de la modernidad, no podemos  
argumentar sensatamente contra eso.

Hay otras presuposiciones generales del dis-  
curso contemporáneo de las que acaso se podría

disentir, pero la carga de la prueba sería tan one-  
rosa para el crítico que no podría asumirla. Pién-  
sese, por ejemplo, en la distinción que estable-  
cemos entre cuestiones científico-empíricas y  
cuestiones de religión, de moralidad o de meta-  
física. En esto, el camino de vuelta no está expe-  
dito. No resulta nada fácil argumentar convin-  
centemente, por ejemplo, que el número, la  
posición y la composición de los planetas pueden  
decidirse acudiendo a la revelación, a la moral o  
a la metafísica, y lo mismo podría decirse de las  
visiones animistas y antropomórficas de la natu-  
raleza, de aquellas técnicas mágicas que desdibu-  
jan nuestra distinción entre el control instru-  
mental sobre las cosas y las relaciones morales  
entre las personas, o de actitudes respecto de  
los nombres y el nombrar que pasan por alto  
nuestra distinción entre el poder simbólico de la  
expresión y la eficacia física. En nuestra situación  
histórico-cultural sería difícil —con una dificul-  
tad que rozaría lo imposible— *negar justificada-  
mente* que se ha dado un proceso significativo de  
aprendizaje en lo que se refiere al menos a nues-  
tra comprensión *técnica* de la naturaleza, o poner  
en duda que las sociedades modernas han apre-  
ndido a ejercer el interés en la predicción y el con-  
trol de manera más efectiva diferenciándolo de  
otros problemas. Pero esto significa que, en el  
punto mismo de donde debemos partir, algunas  
diferencias en creencias y prácticas serán algo  
más que meras diferencias, precisamente porque  
sólo se les puede dar sentido como resultados  
del aprendizaje. Para señalarlo de otro modo: en  
nuestras interpretaciones de otras culturas in-  
tervienen inevitablemente nuestras pautas de in-  
teligibilidad y de racionalidad. Al procurar enten-  
der cómo creencias que para nosotros son  
peregrinas pueden mostrarse en sus propios  
contextos como algo razonable y pleno de sen-  
tido, hemos de buscar cuáles son las diferencias  
de circunstancia relevantes para las diferencias  
de creencia. Y si descubrimos que, con el objeto  
de hacer las creencias comprensibles (para no-  
sotros), hemos de erradicar de nuestro escena-  
rio presuposiciones del discurso racional inevita-

bles desde el punto de vista práctico tal como lo entendemos nosotros, entonces nuestra explicación contendrá, al menos implícitamente, una evaluación. Ello significa, en efecto, que una creencia dada podría tener sentido y ser razonablemente sostenida en un contexto al que le falta algo que nosotros hemos aprendido, y esto equivale a decir que se trata de una creencia que no puede razonablemente sostenerse.

He estado hablando primariamente de creencias, pero merece la pena señalar que nuestro juicio sobre las normas y los valores no puede quedar inalterado por lo que consideramos que es aprendizaje en ámbitos cognitivos más estrechos. Los sistemas de valores tradicionales están íntimamente entretreídos con creencias sobre cómo es el mundo. Por eso es por lo que aquellos procesos de aprendizaje que asociamos a nombres como Galileo y Darwin pudieron tener un impacto tan profundo en los elementos evaluativos y normativos de la vida moderna. Dicho con cierta crudeza, hay visiones éticas que sólo se pueden justificar recurriendo a creencias hoy insostenibles. Como las razones que consideramos justifican los juicios normativos y evaluativos han de ser compatibles con lo que hemos aprendido en otros ámbitos, hay clases enteras de razones para actuar que ya no están disponibles para nosotros: por ejemplo, que los matrimonios deben concertarse *porque* hay espíritus ancestrales que tienen que ver con la persona con quien una o uno se casa, que las mujeres menstruantes no pueden dormir en la misma cama que su marido ni tocar a sus hijos *porque* el cuerpo es un templo que es menester conservar puro y las mujeres menstruantes son impuras; que la gente tiene almas que van transmigrando

en proporción a su santidad y *por consiguiente* las desigualdades heredadas son una forma de justa recompensa; que ser mujer y sobrevivir a la muerte del propio esposo es un indicio del pecado original que, por tanto, debe expiarse antes de morir<sup>7</sup>. En estos y otros casos por el estilo, lo que ha quedado privado de valor son los *tipos de razones*, más bien que que unas *pretensiones específicas* acerca de espíritus ancestrales o de almas que transmigran. Lo mismo vale para una autoridad que pretenda legitimarse porque diga descender de los dioses, o de las justificaciones del trato desigual en virtud de la inferioridad natural o de la incapacidad para el autogobierno de tal o cual raza o sexo.

Aunque eliminar clases amplias de razones no es algo que resuelva por sí mismo las preguntas sobre lo correcto y lo erróneo, sobre lo bueno y lo malo, sobre lo mejor y lo peor, lo cierto es que el ámbito del desacuerdo *razonable* se reduce considerablemente con ello. Como resultado, el conjunto de las normas y valores capaces de resistir la crítica y de sostenerse en una discusión libre y abierta no es de ningún modo coextenso con el espectro de todo aquello que ha sido históricamente valorado o podría ser objeto de una orden arbitraria. Pero lo anterior no está determinado de manera unívoca. Una de las cosas que hemos aprendido sobre los valores, por ejemplo, es que la gente razonable puede sostener razonablemente concepciones diferentes del bien, que no hay una forma de vida única cortada a la medida de todos los individuos y grupos y que, por consiguiente, una cultura pluralista dentro de la cual sus miembros puedan perseguir —dentro de ciertos límites— sus ideas diferentes sobre la buena vida constituye el acuer-

<sup>7</sup> Estos ejemplos están tomados de Richard A. Shweder, "Post-Nietzschean Anthropology: The Idea of Multiple Worlds", en *Relativism: Interpretation and Confrontation* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1969), pp. 256-271. La cuestión de la devaluación de los *tipos* de razonamiento está desarrollada por Habermas en "Legitimation Problems in the Modern State", *Communication and the Evolution of Society*, trad. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), pp. 178-205.

do social más adecuado. Y este reconocimiento nos fuerza a repensar el universalismo ilustrado desde la perspectiva del multiculturalismo.

## II

En muchos aspectos, las dicotomías nosotros/ellos y moderno/tradicional en las que se sustenta nuestra anterior discusión han perdido su vigencia. La visión unilateral de los encuentros transculturales que se proyecta en aquellas dicotomías apenas corresponde al estado actual de los problemas planetarios. Las inadecuaciones más importantes pueden comprobarse si se atiende al reciente sino de la noción de “observación participante”, la imagen especular antropológica de la “participación observadora” aquí propuesta<sup>8</sup>.

La antropología se encontró, como disciplina, inmersa de lleno en el colonialismo: desde los “centros” imperiales, los observadores informaban sobre modos extraños de vida que se daban en las “periferias”. Una vez que, a comienzos de este siglo, se estableció sólidamente el paradigma del trabajo de campo, se daba por hecho que los informes de culturas ajenas habían de estar basados en la “observación participante”, una frágil combinación de cercanía experiencial y de distancia analítica. Las ambiciones histórico-naturales de la antropología clásica se fundaban en el supuesto de que “ellos” podían ser adecuadamente descritos en “nuestros” términos, y esa confianza epistemológica se reflejó en el carácter realista de las convenciones de género de sus textos canónicos. Pero esas ambiciones y esos supuestos comenzaron a mudarse durante las luchas de descolonización que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Pasaron entonces a pri-

mer plano nuevos tipos de etnografía interpretativa cuyo propósito era penetrar en diferentes sistemas de significado y comprender cómo se ve el mundo desde *sus puntos de vista*. La metáfora estándar de una lectura de los textos de las distintas culturas en busca de sus significados se mezclaba a menudo con la metáfora del diálogo, y el resultado fue una concepción esencialmente hermenéutica de la empresa antropológica: estudiar en serio otra forma de vida equivalía a un tipo de conversación virtual de la humanidad en la que los horizontes de “nuestra” forma de vida se expandían hasta fundirse con los “suyos”. A menudo se ligaba a lo anterior el motivo político-cultural de la recuperación y rescate de las auténticas tradiciones, costumbres e identidades nativas, en peligro de desaparición precisamente por haber sido “descubiertas” y colonizadas.

Pero más recientemente ha subido a la palestra una nueva generación de antropólogos consciente de escribir no sólo para sus audiencias tradicionales, mayoritariamente occidentales, sino para audiencias multiculturales compuestas sobre todo de intelectuales postcoloniales y de estudiosos foráneos educados en los modos de la “metrópoli”. La presencia de esta audiencia crítica ejerce una presión enorme sobre las ideas heredadas de la objetividad científico-social, ideas que están, después de todo, estrechamente ligadas a nociones de validación intersubjetiva. La “comunidad de investigadores” a la que ahora hay que convencer comprende una variedad mucho mayor de “observadores competentes”, y entre ellos se hallan muchos antropólogos indígenas, los cuales no comparten —cabe suponer— los supuestos que han estructurado históricamente esa disciplina. La mirada se confronta ahora con la mirada, la descripción con la descripción, la crítica

<sup>8</sup> Sobre lo que sigue, vid. James Clifford, *The Predicament of Culture* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988); James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture* (Berkeley: University of California Press, 1986); Clifford Geertz, *Works and Lives* (Stanford: Stanford University Press, 1988), y George Marcus y Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966).

con la crítica. El hecho de escribir en esta esfera pública crecientemente descentrada y multicultural ha elevado notablemente la autoconsciencia etnográfica y ha hecho urgente someter sus convenciones de género a una experimentación radical. Así, por ejemplo, los diálogos virtuales propios de los enfoques hermenéuticos han dado paso a la construcción de textos efectivamente dialógicos o “polifónicos” que permiten a quienes son representados hablar con su propia voz, contar sus propias historias, desafiar las visiones de los etnógrafos, ofrecer sugerencias alternativas y cosas por el estilo. Los informes etnográficos han sido siempre producto de interacciones complejas, situadas, ambiguas y conflictivas<sup>9</sup>, hecho que los nuevos antropólogos “reflexivos” ya no tratan de ocultar con la untuosa objetividad de la descripción realista ni bajo los soliloquios ininterrumpidos de la interpretación simbólica.

Importa ver que este tipo de problemas estilísticos se halla estrechamente conectado con problemas de índole epistemológica. Cuando los informes en “tercera persona” que un observador realiza de creencias y prácticas están configurados por informes en “primera” y “segunda” persona, la objetividad y la adecuación de los primeros no puede asegurarse con independencia de los últimos. Los sujetos cuyas creencias y prácticas están en cuestión pueden, *en principio*, contestar a dichas representaciones, y éste es uno de los rasgos de las relaciones epistémicas sujeto-sujeto que las distingue de las relaciones epistémicas entre sujetos y puros-y-simples-objetos. Los sujetos pueden hablar, responder, criticar la comprensión que los observadores tienen de ellos, ofrecer informes alternativos; pueden incluso dar cuenta de aquellos rasgos de los observadores y de sus culturas que falsean en importantes aspectos las representaciones que llevan a

cabos. Las descripciones “de dirección única” del realismo clásico descalificaban a los sujetos como participantes competentes en el diálogo en el acto mismo de representarlos. Y aunque la antropología de “símbolos y sentido” sustituyó el modelo de descripción sujeto/objeto por el modelo del diálogo sujeto/objeto, las “conversaciones” que generaba eran virtuales, no efectivas. La metáfora misma de un texto y su lectura se limitó a cambiar de lugar la asimetría activo/pasivo del realismo clásico. El intérprete seguía suponiendo que la autoridad etnográfica representa significados en forma inasequible a toda respuesta efectiva por aquellos cuyos significados están siendo representados. Y esto, ciertamente, suscita cuestiones no sólo estilísticas y epistemológicas, sino también morales y políticas.

Quién representa a quién, cuándo lo hace, dónde, cómo y con qué propósitos no son preguntas exentas de consecuencias políticas. Las representaciones culturales ayudan a formar las imágenes que tenemos de otros. Si son asimiladas por esos otros, entonces influyen también en las imágenes que ellos tienen de sí mismos. Están encarnadas en instituciones y configuran las políticas y las prácticas. Por todo esto, la antropología no sólo surgió de la situación colonial, sino que la reforzó con las imágenes que ella misma producía del atraso connatural, de la inmadurez y de la irracionalidad de los pueblos no occidentales. A “ellos” se les negó, en el proceso mismo de la representación, toda competencia para contestar a esas representaciones. Las asimetrías de representación sancionaron y reprodujeron, por consiguiente, las asimetrías de poder del mundo colonial. No por sorpresa, la contestación del significado y del método de la representación transcultural ha tenido en la situación postcolonial, para los intelectuales del Tercer Mundo y sus aliados, la misma importancia que la

<sup>9</sup> Las poco claras realidades del trabajo de campo fueron ampliamente documentadas en los chocantes diarios de Malinowski, publicados póstumamente. Vid. su discusión por Geertz en *Works and Lives*, pp. 73-101.

contestación de las representaciones establecidas de género, raza y diferencias étnicas y sexuales para la política del Primer Mundo. Y a lo largo del proceso se ha hecho claro que la falta de reciprocidad y la asimetría de las representaciones transculturales no se pueden contrarrestar sólo con estrategias textuales, ya que éstas no se dirigen directamente a las asimetrías sociales, económicas, políticas, militares y culturales de los campos de fuerza planetarios en que tales representaciones están todavía situadas. La “crisis de representación” en la antropología contemporánea sólo podría resolverse mediante comunicaciones transculturales cuyo descentramiento y multivocidad fueran efectivos y no meramente virtuales, esto es, sólo confiriendo poder a los otros para que intervengan como participantes iguales en la “conversación de la humanidad”. El momento moral de la negación abstracta del universalismo eurocéntrico del relativismo cultural —dar permiso a la diversidad— puede ser preservado (puede ser, si se quiere, “aufgehoben”) en una trama de discurso multicultural universal<sup>10</sup>.

Cualesquiera que sean sus méritos como ideal normativo, no es ésta obviamente la situación de los estudios culturales hoy. En el mundo post-neocolonial, los encuentros interculturales están boicoteados por las desigualdades deformadoras de poder que generalmente marcan a las relaciones internacionales. De ello resultan, como ha señalado Talad Aasad, lenguajes “fuertes” y lenguajes “débiles”<sup>11</sup>. Los intelectuales no occidentales que desean participar en las esferas públicas planetarias han de hacerlo, en general, en términos occidentales. Están “cualificados” como participantes y se les da acceso a los medios internacionales de comunicación porque se han adueñado de las culturas hegemónicas y en

la medida en que lo han hecho. Y esos medios, inmersos en relaciones politicoeconómicas planetarias, apenas son un medio neutral con el que desafiar esa hegemonía. Al mismo tiempo, la planetarización de la cultura que va de la mano con el crecimiento de la interdependencia económica, tecnológica y política, las vastas migraciones de poblaciones, las redes cada vez más densas de las telecomunicaciones internacionales, y fenómenos por el estilo, colocan crecientemente a todas las culturas en una situación de modernidad planetaria. Entre otras cosas, ello ha producido una efusión de arte, literatura y saber académico que ponen en cuestión las representaciones de Occidente sobre sí mismo y los “otros”. Recurriendo a las “armas de la crítica” que son parte de su legado colonial, estos otros ofrecen ahora análisis mordaces de las relaciones culturales de producción que están detrás de esas representaciones: como ha señalado Salman Rushdie, *el imperio contesta*. A mayor abundamiento, las voces de la periferia están penetrando crecientemente en la formación cultural de los intelectuales, los artistas y los académicos del centro, combinándose sinérgicamente con los desafíos a las jerarquías establecidas protagonizados por las voces de las mujeres y las minorías marginales, de nuevo en auge. Todo ello ha contribuido a poner en cuestión la racionalidad (antes dada por supuesta) de los modos atrincheros de ver y hacer las cosas, abriendo así el discurso público a la posibilidad de caminos alternativos de desarrollo. Asimismo se ha hecho patente cuán grande era la diversidad y diferencia encubierta por las dicotomías nosotros/ellos subyacentes a los estudios transculturales convencionales<sup>12</sup>.

Por otra parte, la consciencia del carácter

<sup>10</sup> La frase “dar permiso a la diversidad” es de Richard Shweder (*op. cit.*, p. 99). La idea de “discurso universal” procede de George Herbert Mead y ha sido desarrollada por Jürgen Habermas como la idea básica de su ética discursiva.

<sup>11</sup> Vid. su aportación a *Writing Culture*, cit., pp. 141-164, y su anterior *Anthropology and the Colonial Encounter* (Nueva York: Humanities Press, 1972).

<sup>12</sup> Una crítica influyente de la tendencia de los estudios occidentales de culturas no occidentales a dicotomizar en contrastes

construido de las representaciones socioculturales no implica que nos podamos valer sin ellas. La comunicación cotidiana se organiza alrededor de una continua alternancia entre perspectivas de primera, de segunda y de tercera persona, donde adoptamos sucesivamente los papeles de hablantes, de oyentes y de espectadores no implicados. La idea de prohibir el hablar de otras personas para favorecer el hablarles exclusivamente a ellos carece de sentido en este contexto. Y carece de sentido tanto en las esferas públicas, políticas y culturales de las sociedades contemporáneas como en las disciplinas humanísticas y científico-sociales. En ninguno de esos ámbitos sentimos la necesidad de conceder un “tiempo igual” en nuestras explicaciones a todo aquel de quien se habla o escribe; ellos mismos pueden responder en su propio tiempo y con sus propios textos a lo que nosotros decimos a propósito suyo. Estos ámbitos están, en grado mayor o menor, estructurados para permitir desafíos y respuestas por parte de quienes piensan que han sido mal representados. Por la misma razón, las pretensiones de validez universal —por ejemplo, de la verdad de los enunciados o de la corrección de las acciones y las normas— no necesitan ser puestas irónicamente entre comillas en aquellos ámbitos en que pueden ser contestadas por otros. Por el contrario, las pretensiones fuertes de este tipo son elementos clave para mantener la conversación pública. Lo que ha hecho particularmente ofensivas en el contexto antropológico a las representaciones objetivadoras y a las pretensiones universalistas son precisamente —según estoy sugiriendo— las desigualdades de poder que han impedido a los pueblos colonizados participar en la conversación en pie de igualdad. La raíz del problema es política y, en consecuencia, no puede resolverse

por medio de artificios de representación nuevos, por útiles que sean en sus propios ámbitos. Se trata de un problema de acceso general a las esferas públicas internacionales y no a los textos particulares que se producen dentro de ellas. En la medida en que esas representaciones de los otros están construidas bajo la presión de su posible respuesta por ellos, los peligros de la violencia simbólica están adecuadamente mitigados. En esferas públicas planetarias menos sesgadas por desigualdades que la presente, las interpretaciones, generalizaciones y críticas transculturales no serían ni más ni menos problemáticas que lo que suelen ser los distintos modos de investigación dentro del mundo humano. Cuando pueden hablar con sus propias voces grupos hasta entonces subordinados, se producen cambios notables en la construcción misma de los textos que tratan de ellos, según indican los ejemplos de los estudios del género y de las minorías. Al mismo tiempo, dichos estudios han mostrado también que los nuevos tipos de texto pueden ayudar a la formación de nuevas normas de discurso público. Hay un juego recíproco entre las dinámicas institucional y textual, entre la adquisición de poder de las diferentes voces y la escritura en diferentes voces, entre la política y la poética.

### III

La perspectiva moral y política de la representación transcultural tiene una cierta prioridad sobre las perspectivas metodológica y poética precisamente porque se dirige a aquellas condiciones de los discursos públicos en que han de discutirse y evaluarse todas las pretensiones de validez, incluidas las cognitivas y las estéticas. Si hay divergencias importantes en las creencias y opiniones, deseos y sentimientos, normas y va-

nosotros/ellos y a esencializar el Otro resultante es el libro de Edward Said *Orientalism* (Nueva York: Pantheon, 1976). En su discusión, Clifford llama la atención sobre el hecho de que Said y otros críticos del eurocentrismo tienden a mostrar un “occidentalismo” invertido (*The Predicament of Culture*, pp. 255-276).

lores de pueblos que, a pesar de esas diferencias, han de convivir juntos, y si no hay una “mirada desde ninguna parte” a partir de la cual decidir neutralmente sobre tales diferencias, entonces el hallazgo o la construcción de un fundamento común en las diversas “miradas desde alguna parte” y a través suyo es la única alternativa no violenta. Y el único modo razonable de hacerlo es por medio de la comprensión recíproca y la discusión simétrica de las diferencias. La primera parte de este ensayo argumentaba que ese tipo de discurso transcultural se basa él mismo en cierto número de presuposiciones que, desde el punto de vista práctico, son inevitables —por ejemplo, lo relativo a la variabilidad de las formas de vida y de las visiones del mundo— y sobre otras presuposiciones generales que, aun sin poseer carácter necesario, hacen la carga de la prueba demasiado onerosa para cualquiera que desee negarlas —por ejemplo, las relativas a la diferenciación de la ciencia empírica respecto de la religión y la metafísica—. Por otro lado, las muy influyentes comparaciones transculturales que permitían contrastar “nuestra” ciencia y tecnología con “sus” creencias y prácticas tradicionales sesgó la discusión hacia aquellas áreas de la cultura moderna donde reina quizá el mayor de los acuerdos; como si las creencias occidentales fueran sin más lo mismo que la ciencia y las prácticas occidentales lo mismo que la tecnología. Prestaban escasa atención a los vastos desacuerdos latentes en muchas áreas de la vida moderna —la social, económica, ética, política, religiosa, filosófica, estética, entre otras—, esto es, al hecho bastante obvio de que también “entre nosotros” hay muchas cuestiones básicas sujetas a serios desacuerdos. Esto parece singularmente cierto hoy, cuando tantos de nuestros hábitos

establecidos —entre los que se encuentran visiones profundamente implantadas de la naturaleza, actitudes hacia ella y modos de habérselas con ella— están siendo sometidos a escrutinio crítico, y cuando la necesidad crecientemente sentida de un genuino “nuevo orden mundial” exige un recuento postimperialista de los pasados, presentes y futuros *interdependientes* de los mundos occidental y no occidental.

La idea normativa de un discurso multicultural universal se halla estructurada por las presuposiciones pragmáticas básicas de la interacción comunicativa, pero posee algunos rasgos diferenciados<sup>13</sup>. Por ejemplo, la *suposición de inteligibilidad mutua* ya no puede referirse a un trasfondo cultural común con sus esquemas compartidos de interpretación y evaluación. Sin embargo, podemos y debemos permanecer en el trasfondo de nuestra común humanidad mientras realizamos el “trabajo interpretativo” que se nos exige y que se “confía” logremos en el diálogo transcultural<sup>14</sup>. Esto no entraña un “principio de caridad” en la interpretación tan fuerte como para asegurar de antemano la consistencia y corrección de las creencias de los otros<sup>15</sup>. Nuestro supuesto es más débil: ya sea que llegemos finalmente —quienquiera que seamos “nosotros”— a juzgar las creencias ajenas —quienquiera que “ellos” sean— como verdaderas o como falsas, el sostenerlas ha de tener sentido. Y esto lleva consigo que la *suposición de responsabilidad* es inteligible. Pues el supuesto de que, por lo general, las creencias y las prácticas tienen sentido en sus contextos implica que son creencias y prácticas de actores inteligentes que actúan responsablemente en esos contextos, de agentes que por lo general saben lo que están haciendo y por qué lo

<sup>13</sup> Estas son las presuposiciones de que se ocupa Habermas. Vid. nota 6, *supra*.

<sup>14</sup> Sobre las nociones de “trabajo interpretativo” [*interpretive work*] y “confianza interpretativa” [*interpretive trust*], vid. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967).

<sup>15</sup> El argumento “trascendental” de Donald Davidson en favor de tal principio es, así, más fuerte de lo necesario y de lo debido. Vid. sus *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1983).



hacen. Esta conexión interna entre inteligibilidad y responsabilidad muestra que el comprender los qués de las creencias y las prácticas nos implica a nosotros de manera inevitable en la averiguación de sus porqués. El significado queda ligado a la validez (por ejemplo, a las condiciones de verdad) y las cuestiones de interpretación a las cuestiones de evaluación<sup>16</sup>. Y este vínculo condiciona de una manera especialmente poderosa el discurso transcultural acerca de la naturaleza del mundo externo. Pues la *suposición de un mundo objetivo*, de una realidad independiente intersubjetivamente disponible, se halla internamente conectada con la *suposición de una verdad única* acerca de ese mundo.

El supuesto operativo es que, cuando hay conflicto entre informes o entre explicaciones, no pueden ser al mismo tiempo verdaderos, y en el curso de la discusión crítico-reflexiva se probará que no son igualmente sostenibles. Tampoco todos los acuerdos normativos pueden situarse en pie de igualdad. Como se señaló en la parte I, para hallar justificaciones alternativas capaces de resistir el escrutinio crítico-reflexivo, ya no pueden suponerse desigualdades fundamentales que sólo podrían justificarse recurriendo a creencias sobre el mundo objetivo hoy insostenibles. Clases enteras de razones en favor de las desigualdades básicas han perdido de esta guisa su peso discursivo. En cualquier caso, el discurso universal mismo sólo puede estructurarse por una *suposición de simetría normativa* que exige tratar a todos los participantes con igual respeto. La tensión entre este supuesto, con su concomitante secuela de ideas de autonomía, dignidad, tolerancia, equidad, y otras semejantes, y las visiones éticas construidas en torno a desigualdades básicas—ya sean éstas “naturales”, “dadas por Dios”, consagradas por el tiempo o las que se quiera—

es evidente e inevitable. Esto hace la carga de la prueba demasiado onerosa para quienes defiendan discursivamente tales visiones.

Todos estos supuestos están exigidos para lograr la comprensión mutua en el diálogo intercultural y constituyen, de este modo, presuposiciones inevitables desde el punto de vista práctico de las relaciones de primera a segunda persona que sostienen. Ponerlos en práctica significa añadir otro punto de partida a los puntos de vista de primera y tercera persona de los que han partido tradicionalmente los estudios comparativos. Esto no carece de implicaciones para determinar el modo como han de estructurarse las esferas públicas de discurso intercultural. Es la presencia *efectiva* de las voces de los otros lo que establece la diferencia esencial, no sólo para “ellos”, sino también para “nosotros”. No hay camino más seguro para una consciencia de las preconcepciones y los prejuicios tácitos que los encuentros comunicativos con quienes no comparten ni unas ni otros. La consciencia, según hemos visto, no significa necesariamente rechazo; puede resultar de ella también la afirmación autoconsciente. O, como también podrá ocurrir en el diálogo transcultural, la toma de distancia irónica, una triste añoranza o acaso el alejamiento nostálgico.

En cualquier caso, las identidades individuales y colectivas configuradas por medio de tales encuentros no serían, desde luego, esas identidades autocontenidas y cerradas sobre sí mismas que imaginan los relativistas culturales. Las identidades se forman en y por medio de las relaciones sociales, y cuando las estructuras de esas relaciones se alteran significativamente, las estructuras de identidad no pueden sino seguir los mismos pasos. Las identidades modernas han tenido

<sup>16</sup> En Davidson y Habermas pueden hallarse argumentos sorprendentemente parecidos en favor de la necesidad de una interpretación *racional*. Hay, sin embargo, diferencias importantes. Vid. la discusión de James Bohman en *New Philosophy of Social Science* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), pp. 132-139.

que hacerse más abstractas conforme ha crecido y se ha ensanchado la diversidad de roles y escenarios, normas e instituciones, subculturas y grupos de referencia en que han de actuar los agentes. Y habrán de convertirse en algo todavía más abstracto cuando, a escala planetaria, se desdibujen aún más las dicotomías nosotros/ellos en las que ha seguido confiando la formación de identidad. Las narraciones por medio de las cuales intentamos dar sentido a nuestras historias colectivas habrán de tener cada vez más en cuenta los relatos, diferentes, pero interrelacionados, *de y por esos otros*, tanto dentro como fuera de sus grupos, los relatos de esos otros a cuyas expensas se han construido hasta ahora nuestras identidades<sup>17</sup>. Habrá de ser así siempre que esperamos que nuestras narraciones y las identidades que expresan sean reconocidas por ellos. Y, como desde Hegel deberíamos saber, las identidades que no son reconocidas por aquellos con los que nuestras vidas y destinos están trabados, son inherentemente inestables<sup>18</sup>.

La importancia que he venido otorgando al papel del diálogo intercultural no implica ciertamente que se haya de negar el interés para las prácticas que se pretenden racionales de los aná-

lisis socioculturales que emplean enfoques objetivantes: si esperamos ser participantes críticos en el discurso de la modernidad, en modo alguno ha de abandonarse el punto de vista de la tercera persona, como tampoco el de la primera o la segunda. Pero he querido subrayar la necesidad de adoptar una perspectiva adecuadamente planetaria, de manera que se puedan situar las problemáticas heredadas en una red más amplia de historias interconectadas, y combinar así un fuerte sentido histórico de quiénes somos y quiénes queremos ser con un sentido comparativo igualmente vigoroso. En la medida en que este último se desarrolle en una estructura de diálogo crítico, tanto más intervendrán en su configuración las diferentes experiencias, perspectivas y recursos de aquellos cuya humanidad plena ha sido negada.

Solamente en la cultura y las instituciones que encarnan una tal idea cosmopolita podría al fin probarse que las pretensiones irrestrictas de la razón son algo más que ilusiones eurocéntricas.

Traducción de ANTONIO VALDECANTOS

<sup>17</sup> Sobre las complejidades de la identidad narrativa, *vid.* Carlos Thiebaut, "Sujeto complejo, identidad narrativa, modernidad del sur", en Carlos Castilla del Pino (ed.), *Teoría del personaje* (Madrid: Alianza, 1969), pp. 121-144.

<sup>18</sup> *Vid.* Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992).

## MULTICULTURAL UNIVERSALISM. VARIATIONS ON AN ENLIGHTENMENT THEME

Thomas McCarthy

The main currents of nineteenth and twentieth century thought rendered increasingly problematic the kind of Enlightenment universalism that had no place for the fundamentally “non-identical.” And in recent years, “otherness” and “difference” have become the watchwords for a variety of cultural movements aimed at “decentering” the varieties of Western rationalism used to justify the “marginalization” of women, gays, ethnic and racial minorities, the “lower” classes, and non-Western cultures. By way of opposition, this type of cultural politics has stressed the particular against the general, the contingent against the necessary, the changing against the timeless, and the local or contextual against the universal. In philosophical parlance, it often takes the form of a cultural relativism that denies any context-transcendent validity to Western—or for that matter, any other—ideas and ideals. I have argued elsewhere, that cultural relativism of this sort is a theoretical and practical dead-end<sup>1</sup>. At the same time, it is being rendered obsolete in reality by the relentless globalization of politics, economics, technology, telecommunications, and, not unconnectedly, culture. But that does not mean that we should or could return to the undifferentiated universalism of the Enlightenment. Rather, we have to rethink once again the dialectical relation between the universal and the particular.

The remarks that follow present a notion of “multicultural universalism” that attempts to do

justice, or at least more justice, to both sameness and difference. They have the form of reflective variations, first, on Kant’s idea of the “two standpoints”—the participant’s and the observer’s—that structure human thought and action, and second, on some recent attempts by “reflexive” anthropologists to build a heightened cultural selfawareness into their accounts of others. I use the former to present a notion of critical discourse that seeks to give rationalism and universalism their due, and the latter to introduce a conception of intercultural dialogue that seeks to give diversity and difference their due. The resultant hybrid is meant to contribute, in two very limited respects, to a contemporary rethinking of eighteenth century cosmopolitanism.

I

In *Groundwork of the Metaphysics of Morals* to assure us that the morality he has distilled from the common moral consciousness is no mere “phantom of the mind,” Kant asserts that “everybody who cannot act except *under the Idea of freedom* is by this alone from a practical point of view—really free,” and then goes on to state that this is true precisely of rational beings<sup>2</sup>. As rational agents we *have to* regard ourselves as capable of acting and judging on the basis of reasons, and in this sense as free, whether or not we can prove theoretically that we are. That is to say, viewing ourselves as free to respond to the force of rea-

<sup>1</sup> Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, trans. by A. Rivero (Madrid: Tecnos, 1992).

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* trans. by H.J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), p. 115.

sons pro and on is practically unavoidable for agents such as we. And since thinking is itself a form of acting on reasons, the assumption of freedom that underlies practical rationality figures in the exercise of theoretical reason as well. But that very exercise, which in the first-person (participant's) perspective rests on the presupposition of rational agency, may be turned back on that agency itself to produce third-person (observer's) accounts of its causal conditions. In other words, the conditions of possibility of rational agency as viewed from the participants' perspective are in tension with its causal conditions as viewed from the observers' perspective. But that, according to Kant, is precisely the predicament of finite reason, the inescapable situation in which we must act and think. There is no getting out of it, either by achieving closure in a comprehensive outside observer's view of the whole of which we and our actions are parts, or by dispensing altogether with observational accounts of the conditions of human action. What we can and must do is shift continually between the two points of view. Notwithstanding his talk of two *worlds*, Kant often characterizes his intelligible/sensible distinction in just these terms: "The concept of the intelligible is thus only a *point of view* which reason finds itself constrained to adopt outside of appearances in order to conceive of itself as practical"<sup>3</sup>. This holds true even when we are examining just how culturally and historically situated our reasoned responses inevitably are; we cannot avoid presupposing in that very process our capacity to respond to the rational force of evidence and argument. That is to say, we can never be "observers" without also being "participants": to think or to act in any way is to participate, with all its attendant presuppositions. What heightened historical and cultural self-consciousness teaches us is not that we should, or could, avoid committing the original sin of participation, but that we should be *observant-critical, reflective-participants*.

The capacity for critical reflection is, to be sure, not simply a matter of occasional ingenuity or individual virtuosity. It is bound up with social, cultural and psychological conditions that undergo historical change. In modern societies conditions are such as to provide increased institutional, cultural, and motivational support for reflective modes of argumentation and critique. Forms of specialized discourse, transmitted and developed within specialized cultural traditions and embodied in differentiated cultural institutions, present enduring possibilities of discursively thematizing various types of validity claims and of productively assimilating the results of critical reflection upon them. It is, among other things, the extent to which modes of critical-reflective discourse have been institutionalized, and the requisite cultural and motivational conditions for them have been satisfied, that distinguishes modern from traditional societies. In posttraditional settings, the capacity for critical reflection that is integral to rational autonomy includes an ability to participate in such discourses, to learn from them, and to be guided by them.

It goes without saying that "posttraditional" does not mean here "floating free of tradition altogether." It alludes to changes in our relations to inherited contexts of meaning and validity, schemes of interpretation and justification, patterns of socialization and individuation, and the like. These changes are *always* a matter of degree and *never* global in their reach. But they are not without far-reaching effects on processes of cultural reproduction, social integration, and identity formation. What Habermas has referred to as the "communicative thawing" of inherited patterns in ever-expanding domains of modern life increasingly exposes the authority of tradition to discursive questioning, displaces particularistic norms and values by more general and abstract

3. *Groundwork*, p. 126.

ones, and replaces traditionally ascribed identities with identities that have to be constructed and reconstructed in ever-changing situations<sup>4</sup>. Customary beliefs can less and less be relied upon to guarantee the reproduction of modern forms of life; context-specific norms and values are less and less adequate to the demands of social integration; concrete roles and fixed models are increasingly insufficient to secure identity. There are growing needs for discursively tested convictions, general principles of legality and morality, and highly individuated, selfdirecting subjects<sup>5</sup>. It is important to note that this heightening of reflexivity, generality, and individualism informs and structures the contemporary "discourse of modernity" itself. For instance, all of the various participants —post- and anti-modernist as well as modernist— take for granted the possibility of reflectively questioning received beliefs and values, of gaining critical distance from inherited norms and roles, and of challenging ascribed individual and group identities. Even arguments like Alasdair MacIntyre's for the superiority of premodern traditions are not themselves traditional arguments but the *traditionalistic* arguments of hyperreflexive moderns. One can argue against these basic features of posttraditional culture only by drawing upon them, and this is a good indication that they are practically unavoidable presuppositions of contemporary discourse. One either buys into them or drops out of it.

For my purposes here it is not necessary to decide whether some or all of these are presuppositions which only we must make or are pre-

suppositions of communication in general<sup>6</sup>. Given that we must start from where we are, any presuppositions that are practically indispensable for participating in communication processes to which we have no alternative will figure as preconditions of our communication —whether or not they belong to the conditions of possibility of communication as such. A reconstruction of the *pragmatics of our communicative situation* would, then, make clear at least *where our discussions have to start*. And this in itself, as we shall see, has far-reaching consequences for the discourse of modernity. That discourse turns on what we, the participants, can and cannot make sense of, render plausible, justify, refute, effectively criticize, conceive as alternatives, and so on. If there are constraining preconditions built into our discursive situation itself, they may in turn constrain the range of possible outcomes. Consider, for instance, how we relate to worldviews marked by a comparative lack of awareness of alternatives to an established body of beliefs, and connected with this, a sacredness attributed to beliefs and avoidance reactions in the face of challenges to them. It is precisely our historically, sociologically, and anthropologically schooled view of the *diversity* of system of belief and practice that informs our discourse about them. Hence we are constrained, on pain of performative contradiction, to regard systems of belief that do not understand themselves as interpretations of the world, subject to error and open to revision, as deficient in that respect, as not having learned something that we know. There is, to put it plainly, no going back on the experiences of cultural change and pluralism we have

<sup>4</sup> See, for instance, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. by F. Lawrence (Cambridge: The MIT Press, 1987), pp. 344-347.

<sup>5</sup> It has been a commonplace of sociology since Durkheim, at the latest, that increased generality of norms and values and heightened individualism are interdependent and not opposed developments, a point that seems to have escaped many "postmodern" critics.

<sup>6</sup> It is the latter sort of presuppositions that are the object of Habermas's universal pragmatics. See his "what is Universal Pragmatics?", in *Habermas, Communication and the Evolution of Society*, trans. by T. McCarty (Boston: Beacon Press, 1979), pp. 1-68.

had or unlearning what we have learned from them about the variability of forms of life and views of the world. In the current discourse of modernity we cannot sensibly argue against *that*.

There are other general presuppositions of contemporary discourse with which one might, perhaps, meaningfully take issue, but with respect to which the burden of proof on the critic is so great as to be prohibitive. Consider, for instance, the distinction we draw between empirical-scientific questions and questions of religion, morality, or metaphysics. There is no easy way to go back on this and argue convincingly, for example, that the number, position, and composition of the planets could be decided by appeal to revelation, morals, or metaphysics. The same could be said for animistic and anthropomorphic accounts of nature, magical techniques that blur our distinction between instrumental control over things and moral relations among persons, or attitudes towards names and naming that contravene our distinction between the symbolic power of expression and physical efficacy. In our cultural-historical situation it would be difficult—bordering on impossible—to produce a *warranted* denial that there has been a significant learning process underway in regard at least to our technical understanding of nature and that modern societies have learned to pursue the interest in prediction and control more effectively by differentiating it out from other concerns. But this means that from where we must start, some differences in beliefs and practices will be more than mere differences, precisely because they can only be made sense of as the results of learning. To put the point in another way, our standards of intelligibility and rationality inevitably enter into our interpretations of other cultures. In seeking to understand how strange (to us) beliefs can appear meaningful and reasonable in their contexts, we have to look for differences in circumstances that would account for the differences in belief. If we

find that what we have to abstract from in our setting in order to make the beliefs understandable (to us) are practically unavoidable presuppositions of rational discourse as we understand it, then our explanation contains, at least implicitly, an evaluation. It says, in effect, that a given belief might make sense and reasonably be held in a context from which something we have learned is missing—and this amounts to saying that it is belief which can no longer reasonably be held.

I have been speaking primarily of beliefs, but it is worth remarking that our assessment of norms and values cannot remain unaffected by what we regard as learning in more narrowly cognitive domains. Traditional value systems are intimately interwoven with beliefs about how the world is. That is why the learning processes associated with names like Galileo and Darwin could have such a profound impact on normative and evaluative elements of modern life. To put the point somewhat crudely, certain ethical views could be publicly justified only by appeal to beliefs that are no longer tenable. Since the reasons we regard as warranting evaluative and nominative judgments have to be compatible with what we have learned in other domains, whole classes of reasons for acting are no longer available to us—for example, that marriages must be arranged *because* ancestral spirits are affected by whom one marries; that menstruating women may not sleep in the same bed with their husbands or touch their children because the body is a temple which must be kept pure and menstruating women are impure; that people have souls which transmigrate in proportion to their sanctity and *thus* that received inequalities are a form of just dessert; that to be a woman and to survive the death of one's husband is an indication of prior sin which must be absolved before one dies<sup>7</sup>. In these and like cases it is the kind that have been devalued and not just the *specific claims* about ancestral spirits or transmigrating souls. The same holds for legi-

<sup>7</sup> These examples are taken from Richard A. Shweder "Post-Nietzschean Anthropology: *The Idea of Multiple Worlds*, in *Re*

timations of authority in terms of descent from the gods or justifications of unequal treatment by appeal to the natural inferiority and unfitness for self-rule of this race or that sex.

Though the elimination of broad classes of reasons does not by itself settle questions of right and wrong, good and bad, better and worse, the scope of reasonable disagreement gets considerably narrowed. As a result, the norms and values that could stand up to criticism and be upheld in free and open discussion is by no means coextensive with the spectrum of what has historically been valued or might arbitrarily be commanded. But it is also not uniquely determined. One of the things we have learned about values, for instance, is that reasonable people can reasonably hold different conceptions of the good, that there is no one way of life suited to all individuals and groups, and thus that a pluralistic culture within which members can pursue—within limits—their different ideas of the good life is the most reasonable societal arrangement. And this acknowledgement forces us to rethink Enlightenment universalism from the perspective of multiculturalism.

## II

In many respects the we/they, modern/traditional dichotomies on which the preceding discussion relies have lost their point. They project a one-sided view of crosscultural encounters that is hardly adequate to the actual state of global affairs. The most important inadequacies can be thought out by contemplating the recent fate of “participant observation,” the anthropological mirror-image of the notion of “observant participation” proposed here<sup>8</sup>.

Anthropology as a discipline was embedded in colonialism: observers from the imperial “centers” reported on strange ways of life at the “peripheries.” Once the fieldwork paradigm became firmly established earlier in this century, accounts of alien cultures were supposed to be based on “participant observation,” a fragile combination of experiential nearness and analytical distance. The natural-historical ambitions of classical anthropology rested on the assumption that “they” could be accurately described in “our” terms, an epistemological confidence reflected in the realist genre conventions of its canonical texts. During the decolonization struggles following World War II, these ambitions and assumptions began to shift. New types of interpretive ethnography came to the fore, whose purpose it was to *enter into* different systems of meaning and understand how the world looked from *their points of view*. The standard metaphor of reading cultural texts for their meanings was often mixed with the metaphor of dialogue to yield an essentially hermeneutic conception of the anthropological enterprise: seriously to study another way of life amounted to a kind of virtual conversation of humankind in which the horizons of “our” form of life were expanded through sympathetically engaging with “theirs.” Frequently associated with this was the cultural-political motif of recovering and redeeming authentic native traditions, customs, and identities in danger of disappearing precisely through having been “discovered” and colonized.

More recently, a new generation of anthropologists has come to the fore, conscious of writing now not only for their traditional, mostly Western audiences, but for multicultural audiences

*lativism: Interpretation and Confrontation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989), pp. 256-271. The point about kinds of reasoning being devalued is developed by Habermas in “Legitimation Problems in the Modern State,” in Habermas, trans. by T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), pp. 178-205.

<sup>8</sup> On what follows, see James Clifford, *The Predicament of Culture* (Cambridge: Harvard University Press, 1988); James Clifford and George Marcus, eds., *Writing Culture* (Berkeley: University of California Press, 1986); Clifford Geertz, *Works and Lives* (Stanford: Stanford University Press, 1985); and George Marcus and Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

prominently including postcolonial intellectuals and scholars sophisticated in the ways of the "metropolis." The presence of this critical audience places enormous pressure on received ideas of social-scientific objectivity, which are, after all, closely linked to notions of intersubjective validation. The "community of investigators" that now has to be convinced includes a much greater variety of "competent observers," among them indigenous anthropologists who cannot be counted on to share the assumptions that have historically structured that discipline. Gaze is now met by gaze, description by description, critique by critique. The realities of writing in this increasingly decentered and multicultural public sphere have markedly heightened ethnographic selfconsciousness and prompted radical experimentation with its genre conventions. Thus, for example, the virtual dialogues of hermeneutic approaches have given way to the construction of actually dialogical or "polyphonic" texts that permit those being represented to speak in their own voices, tell their own stories, challenge the ethnographers' views, offer alternative suggestions, and the like. Ethnographic accounts have always been the products of complex, situated, ambiguous, and conflictual interactions<sup>9</sup>; the new "reflexive" anthropologists no longer try to conceal that fact behind the smooth objectivity of realist description or the uninterrupted soliloquies of symbolic interpretation.

It is important to see that stylistic issues of this kind are closely connected with epistemological issues. The objectivity and adequacy of observers' "third-person" accounts of beliefs and practices that are already informed by "first-" and "second-person" accounts cannot, in the end, be warranted independently of the latter. Such representations are *in principle* contestable by the subjects whose beliefs and practices are in

question. This is one of the features of subject/subject epistemic relations that distinguish them from epistemic relations between subjects and objects-pure-and-simple. Subjects can talk back, criticize observers' understandings of them, offer alternative accounts: they can even offer accounts of what it is about the observers and their home cultures that tend to make their representations misrepresentations in important respects. The one-way descriptions of classical realism disqualified their subjects as competent partners in dialogue in the very act of representing them. And though "symbols and meaning" anthropology replaced the subject/object model of description with a subject/object model of dialogue, the "conversations" it generated were virtual, not actual. The very metaphor of a text to be read simply displaced by active/passive asymmetry of classical realism. The interpreter continued to assume an ethnographic authority to represent meanings in ways that were not exposed to actual contestation by those whose meanings were being represented. And this, of course, raises not only stylistic and epistemological questions, but issues of morals and politics.

Who represents who, when, where, how, and for what purposes is not without political consequences. Cultural representations help form the images we have of others, if assimilated by those others, they influence the images they have of themselves as well: they become embodied in institutions and inform policies and practices. In this way, anthropology not only grew out of the colonial situation, it reinforced it with images of the essential pastness, immaturity, and irrationality of non-Western peoples. "They" were, in the very process of representation, denied the competence to contest those representations. Asymmetries of representation thus enacted and

<sup>9</sup> The messy realities of fieldwork were amply documented in Malinowski's shocking, posthumously published diaries. See Geertz's discussion of him in *Works and Lives*, pp. 73-101.



reproduced asymmetries of power in the colonial world. Not surprisingly, in the postcolonial situation, contestation of the meaning and method of cross-cultural representation has taken on the same importance for "ThirdWorld" intellectuals and their allies as has the contestation of established and influential representations of gender, race, and ethnic and sexual differences for the politics of the "First World." And in the process it has become clear that the non-reciprocity and asymmetry of cross-cultural representations cannot effectively be countered by textual strategies alone, for they do not directly address the social, economic, political, military, and cultural asymmetries of the global force fields within which such representations are still situated. The "crisis of representation" in contemporary anthropology could be resolved in the end only through cross-cultural communications that were actually, rather than virtually, de-centered and multivocal, that is, only through the empowerment of "others" to participate as equal partners in the "conversation of humankind." The moral point of cultural relativism's abstract negation of Eurocentric universalism—to give permission to diversity—could then be preserved—aufgehoben, if you will—in a framework of multicultural universal discourse<sup>10</sup>.

Whatever its merits as a normative ideal, this is obviously not the situation of cultural studies today. In the postcolonial/neocolonial world, intercultural encounters are shot through with the distorting inequalities of power that mark international relations generally. This results, as Talad Aasad has put it, in "strong" and "weak" langua-

ges<sup>11</sup>. Non-Western intellectuals who wish to participate in global public spheres have to do so, by and large, on Western terms. It is because and insofar as they have mastered the hegemonic cultures that they are "qualified" as participants and given access to international media of communication. And these media, embedded in global political-economic relations, are hardly a neutral means with which to challenge that hegemony. At the same time, the globalization of culture that goes hand in hand with the growth of economic, technological, and political interdependence, the vast migrations of populations, the ever denser networks of international telecommunications, and the like, are increasingly placing all cultures in a situation of global modernity. Among other things, this has produced an outpouring of art, literature, and scholarship calling into question the West's representations of itself and its "others." Drawing on "weapons of critique" that are part of their colonial legacy, these others now offer trenchant analyses of the cultural relations of production behind those representations: the empire writes back, as Salman Rushdie has put it. Moreover, voices from the periphery are increasingly entering into the cultural formation of intellectuals, artists, and scholars at the center, synergistically combining with challenges to long-established hierarchies issuing from the newly empowered voices of women and marginalized minorities. All of this has contributed to placing in question the taken-for-granted rationality of entrenched ways of seeing and doing things, thus opening public discourse to the possibility of alternative paths of development. It has also become clear how great were

<sup>10</sup> The phrase, "to give permission to diversity," is from Richard Shweder, *op. cit.*, p. 99.

The idea of "universal discourse" stems from George Herbert Mead and has been developed by Jürgen Habermas as the basic idea of his discourse ethics.

<sup>11</sup> See his contribution to *Writing Culture*, pp. 141-164, and his earlier *Anthropology and the Colonial Encounter* (New York: Humanities Press, 1972).

<sup>12</sup> An influential critique of the tendency in Western studies of non-Western cultures to dichotomize into we/they contrasts and to essentialize the resultant Other is Edward Said's *Orientalism* (New York: Pantheon, 1975). In his discussion of Said, Clifford makes the point that he and other critics of Eurocentrism tend to deploy an inverse "occidentalism" (*The Predicament of Culture*, pp. 255-276).

the diversity and difference glossed over by the we/they dichotomies underlying conventional cross-cultural studies.<sup>12</sup>

On the other hand, awareness of the constructed nature of sociocultural representations does not mean that we can do without them. Everyday communication is organized around a continual shifting back and forth among first-, second-, and thirdperson perspectives, whereby we adopt in turn the roles of speakers, hearers, and uninvolved spectators. The idea of proscribing talk *about* other persons in favor of talking exclusively *to* them makes no sense in that context. Nor does it in the public spheres, political and cultural, of contemporary societies, nor in the disciplines of the humanities and human sciences. And in none of these domains do we feel a general need to give everyone talked or written about “equal time” within our accounts of them; they can contest what we say about them on their own time and in their own texts. That is, these domains are, to greater and lesser degrees, structured so as to permit challenges and rejoinders by those who think they are being mis-represented. It is basically for the same reason that claims to universal validity —e.g. to the truth of statements or the rightness of actions and norms— need not always be placed in ironic quotes in domains in which they can be contested by others. On the contrary, strong claims of this sort are a key elements in keeping public conversations going. What has made objectifying representations and universalist claims particularly offensive in the anthropological context, I am suggesting, are just the inequalities of power that have prevented colonized peoples from participating in the conversation on an equal footing. The root problem is political and thus cannot be resolved by new devices of representation, however useful they may be in their own rights. It is a problem of access to international public spheres generally and not to the individual texts produced within them. To the degree that representations of others are constructed under

the pressure of possible contestation by them, the very present dangers of symbolic violence are correspondingly mitigated. In global public spheres less skewed by powerful inequalities than at present, cross-cultural interpretations, generalizations, and criticisms would be no more or less problematic than the various modes of inquiry into the human world generally are. As the examples of gender and minority studies indicate, when previously subordinated groups can speak in their own voices, there are marked changes in the very construction of texts dealing with them. At the same time, such studies have also shown that new types of text can assist in the formation of new norms of public discourse. There is an interplay here between institutional and textual dynamics, between the empowerment of different voices and writing in different voices, between politics and poetics.

### III

The moral-political perspective on cross-cultural representation has a certain priority over the methodological and poetical perspectives just because it addresses the very conditions of the public discourses in which all validity claims, including cognitive and aesthetic claims, have to be discussed and evaluated. If there are important divergences in the beliefs and outlooks, desires and feelings, norms and values of peoples who have nevertheless to live together, and if there is no “view from nowhere” from which neutrally to adjudicate such differences, then there is in the end no non-violent alternative to finding or constructing common ground in and across the diverse “views from somewhere.” And the only reasonable way of doing that is through reciprocal understanding and symmetrical discussion of differences. I argued in part I that this sort of cross-cultural discourse itself rests on a number of practically unavoidable presuppositions —for instance, concerning the variability of forms of life and views of the world— and on other general presuppositions that, while

not necessary, place a prohibitive burden of proof on anyone who would deny them—for instance, regarding the differentiation of empirical science from religion and metaphysics. On the other hand, the many influential cross-cultural comparisons that turned on contrasting “our” science and technology with “their” traditional beliefs and practices skewed discussion in the direction of those areas of modern culture where there is perhaps the greatest agreement—as if Western beliefs could be equated with science and Western practice with technology. They paid little attention to the vast disagreements pulsating through most areas of modern life—social, economic, ethical, political, religious, philosophical, aesthetic, among others—that is, to the quite obvious fact that many basic questions have remained open to serious disagreements “for us” as well. This seems especially true at present, when so many of our established folkways—including deeply implanted views of, attitudes toward, and ways of dealing with nature—are being subjected to critical scrutiny, and when the increasingly felt need for a genuinely “new world order” demands a postimperialist recounting of the interdependent pasts, presents, and futures of Western and non-Western worlds.

The normative idea of a multicultural universal discourse continues to be structured by the basic pragmatic presuppositions of communicative interaction, but with some different twist<sup>13</sup>. The *supposition of mutual intelligibility*, for instance, can no longer be referred to a common cultural background with its shared schemes of interpretation and evaluation. But we can and must rely on the background of our common humanity as

we do the “interpretive work” we are required and “trusted” to do in cross-cultural dialogue.<sup>14</sup> This need not entail a “principle of charity” in interpretation so strong as to grant in advance the consistency and correctness of others’ beliefs.<sup>15</sup> A weaker assumption will do, to the effect that whether we—whoever “we” are—come finally to judge their—whoever “they” are—beliefs as true or false, their being held must make sense. And this ties the supposition of intelligibility of the *supposition of accountability*. For the assumption that beliefs and practices generally make sense in their contexts implies that they are the beliefs and practices of knowledgeable agents who are acting accountably in those contexts, that is, of agents who by and large know what they are doing and why they are doing it. This internal connection between intelligibility and accountability means that understanding the *whats* of beliefs and practices also and inescapably involves us in ascertaining their *whys*. Meaning gets linked with validity (for example, with truth conditions) and questions of interpretation with questions of evaluation.<sup>16</sup> And that linkage places particularly powerful constraints on cross-cultural discourse about the nature of the external world. For the supposition of an objective world, of an independent reality that is intersubjectively available is internally connected with the supposition of a unique truth about that world.

The operative assumption is that conflicting reports and accounts of it cannot all be true and thus will not prove to be equally tenable over the course of critical-reflective discussion about them. Nor can all normative arrangements be placed on a par. As noted in part I, fundamental

<sup>13</sup> These are the presuppositions that concern Habermas. See n. 6, above.

<sup>14</sup> On the notions of “interpretive work” and “interpretive trust,” see Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967).

<sup>15</sup> Donald Davidson’s “transcendental” argument for such a principle is thus stronger than it need or should be. See his *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

<sup>16</sup> Strikingly similar arguments for the necessity of rational interpretation can be found in Davidson and Habermas. But there are also important differences. See James Bohman’s discussion in *New Philosophy of Social Science* (Cambridge, 1991), pp. 132-139.

inequalities which could once be justified by appeals to beliefs about the objective world that are no longer tenable will be hard put to find substitute justifications capable of withstanding critical-reflective scrutiny. Whole classes of reasons for basic inequalities have in this way lost their discursive weight. In any case, universal discourse itself can only be structured by a *supposition of normative symmetry* that requires treating all participants with equal respect. The tension between that assumption, with its attendant train of ideas of autonomy, dignity, tolerance, fairness, and so forth, and ethical views constructed around basic inequalities—whether, “natural,” “God given,” “time-honored,” or what have you—is evident and inescapable. This too enormously increases the burden of proof on those who would discursively defend such views.

All of these assumptions are required for achieving mutual understanding in intercultural dialogue and thus are practically unavoidable presuppositions of the first-to-second person relations that sustain it. Putting them into practice means adding another standpoint to the first-person and third-person standpoints from which comparative studies have traditionally been laid out: “we” and “they,” but no “you.” This is not mere word play; it has implications for how the public spheres of intercultural discourse should be structured. The actual presence of the others’ voices makes all the difference, not only for “them” but for “us” as well. There is no surer path to awareness of unspoken preconceptions and prejudices than communicative encounters with others who don’t share them. Awareness, as we have seen, need not mean rejection, it can as well result in self-conscious affirmation. Or, as will also happen in cross-cultural dialogue, in ironic self-distancing, wistful yearning, or nostalgic longing.

In any case the individual and collective identities shaped through such encounters would decidedly not be the self-contained and self-enclosed identities imagined by cultural relativists. Identities are formed in and through social relations, and when the structures of those relations alter significantly, the structures of sustainable identities cannot but follow suit. Modern identities have had to become more abstract as the diversity of roles and settings, norms and institutions, subcultures and reference groups within which competent agents have had to function has grown and spread. They will have to become more abstract still as the we/they dichotomies on which identity formation has continued to rely erode in the currents of globalization. The narratives through which we try to make sense of our collective histories will increasingly have to take into account the different but interrelated stories of and those others, both inside and outside our groups, at whose expense our identities have heretofore been constructed.<sup>17</sup> They will have to do so, that is if we expect our narratives and the identities they express to be acknowledged by them. And, as we might have known since Hegel, identities that are not recognized by those with whom our lives and fates are intertwined are inherently unstable.<sup>18</sup>

The stress I have been placing on the role of intercultural dialogue is certainly not meant to deny the importance of sociocultural analyses that use objectivating approaches to putatively rational practices: the third-person standpoint can no more be dropped than can the first- or second-person standpoint if we hope to be critical participants in the discourse of modernity. But I have wanted to underscore the need to adopt a consistently global perspective, so as to locate inherited problematics in a broader web

<sup>17</sup> On the complexities of narrative identity, see Carlos Thiebaut, “Komplexes Subject, narrative Identität, Modernität des Südens,” in Javier Muquerza (ed.), *Ethik aus Unbehagen* (Freiburg/München: Verlag Xarl Alber, 1991), pp. 233-258.

<sup>18</sup> See Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992).

of interconnected histories, and thus to combine a strong historical sense of who we are and who we want to be with an equally full-bodied comparative sense. To the extent that the latter is developed in a framework of critical dialogue, it will be shaped by the different experiences, per-

spectives, and resources of those whose full humanity has been denied. It is only in the culture and institutions embodying some such cosmopolitan idea that the boundless claims of reason could finally prove themselves to be more than Eurocentric illusions.







**FUNDACION BBV**

Gran Vía, 12 - 48001 BILBAO  
Alcalá, 16 - 28014 MADRID