

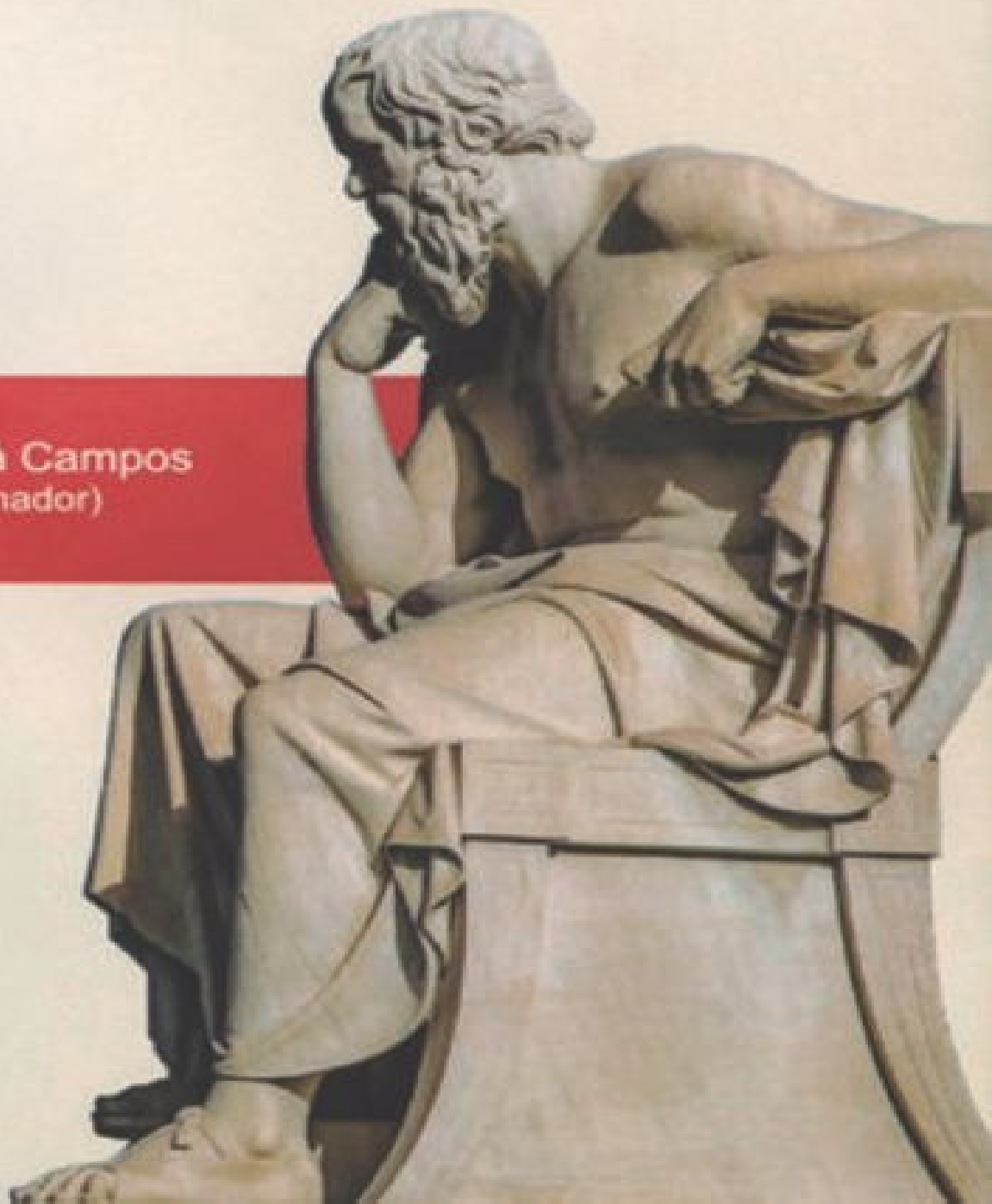


Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Estudios Superiores

Acatlán

LOS RETOS DE LA FILOSOFÍA POR VENIR

Raúl Alcalá Campos
(coordinador)



LOS RETOS DE LA FILOSOFÍA POR VENIR



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario General

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Dr. Manuel Martínez Justo

Director

Mtra. Nora Goris Mayans

Secretaria General Académica

Mtro. Carlos Nandayapa Hernández

Secretario de Estudios Profesionales

Mtro. Fernando Martínez Ramírez

Coordinador de Servicios Académicos

Dra. Laura Páez Díaz de León

Secretaria de Posgrado e Investigación

Lic. Luis Paniagua Hernández

Jefe de la Unidad de Servicios Editoriales

LOS RETOS DE LA FILOSOFÍA POR VENIR
RAÚL ALCALÁ CAMPOS
(COORDINADOR)



Facultad de Estudios Superiores

Acatlán

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Alcalá Campos, Raúl, editor.

Título: Los retos de la filosofía por venir / Raúl Alcalá Campos (coordinador).

Descripción: Primera edición. | México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2018.

Identificadores: LIBRUNAM 2016153 | ISBN 9786073008235 (libro impreso) | ISBN 9786073023160 (epub)

Temas: Ciencia – Filosofía. | Tecnología – Filosofía. | Multiculturalismo – Filosofía. | Hermenéutica.

Clasificación: LCC Q175.3.R47 2018 | DDC 501—dc23

Primera edición digital: 2019

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,
C.P. 04510, Ciudad de México, México.

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN
Av. Alcanfores y San Juan Totoltepec s/n
C.P. 53150, Naucalpan de Juárez, Estado de México.
Unidad de Servicios Editoriales.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

ISBN: 978-607-30-2316-0

Hecho en México

Made in Mexico

Índice

Introducción

Primera parte

FILOSOFÍA Y TECNOCIENCIA

Los caminos de la hermenéutica dialógica y la rehabilitación de la empatía como virtud social

Cecilia Monteagudo

El porvenir de la filosofía ante los nuevos escenarios. El caso de la intervención tecno-científica

Elizabeth Padilla

¿Interpretar o transformar? Notas sobre el porvenir de la filosofía

Carlos Emilio Gende

Entre la interdisciplina y la interculturalidad. El diálogo

Raúl Alcalá Campos

Segunda parte

FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD

Injusticias epistémicas en encuentros interculturales: elementos para un diseño institucional pluralista

Juan Carlos Gutiérrez Valle

Justicia indígena y paz comunitaria: hacia la descolonización del derecho mexicano

Laura Anaid Sierra

La escucha hermenéutica de las narrativas simbólicas amazónicas como experiencia dialógica

Fidel Tubino

Re-escribir la historia, re-imaginar el porvenir. Sobre los usos políticos del pasado indígena en el México contemporáneo

Miriam Hernández Reyna

Datos de los autores

Introducción

Los trabajos que aquí se presentan son resultado de un debate constante en un seminario permanente a lo largo de ocho años, llevado a cabo dentro de tres proyectos de investigación apoyados por la DGAPA (desde luego, aunque se han mantenido algunos miembros como constantes otros han cambiado), como consecuencia de esta actividad nos encontramos con la sorpresa de poder dividir los temas abordados únicamente en tres: tecnociencia, interculturalidad y hermenéutica. Temas que de alguna manera han mantenido su lugar como una preocupación constante del proyecto y de nuestros días.

En la actualidad la pluralidad marca la tendencia dentro del conocimiento y su justificación, ello implica el reconocimiento de la alteridad y la crítica a un método único y a una racionalidad también única y universales tanto uno como la otra. Tal pluralidad abre la puerta para que la hermenéutica entre al campo tanto de la ciencia como de la interculturalidad, y en general a la epistemología. Es por ello que esta publicación inicia con un reconocimiento al filósofo Wilhelm Dilthey, pionero del siglo XIX respecto a los temas de la hermenéutica y su aplicación al campo de las ciencias del espíritu.

Una de las cuestiones de nuestro tiempo más interesantes es la que nos remite al poder humano que se ejerce sobre la naturaleza, es decir, al poder de la ciencia como producto humano, estrictamente al poder tecnocientífico que actualmente gobierna nuestra existencia y que promete aún más desarrollo, en otras palabras, más poder sobre la naturaleza, de aquí podríamos obtener un principio general de protección a nosotros mismos: mientras más poder acumulemos más deberíamos prestar atención a la prudencia, tanto en su argumentación como en su actuar. Esto desde luego no quiere decir que haya que rechazar el avance tecnocientífico, lo que sí quiere decir es que prestemos atención no sólo a sus beneficios

sino también a sus posibles consecuencias no deseables, tanto físicas como morales.

El poder que la ciencia, estrictamente la tecnociencia, ha obtenido sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo pasado ha rebasado su propio campo penetrando fuertemente en el ámbito político, de tal manera que el uso político de la ciencia se ha convertido en una constante de la vida cotidiana, como vimos sobre todo durante la existencia de la guerra fría, y que hoy forma parte ineludible de los discursos políticos, llevándonos de la mano hacia el ámbito de la ética. En este sentido tanto la vida pública como la privada encuentran su asiento natural en algún recurso de la tecnociencia, estrictamente ya no podemos sobrevivir sin ésta. Por ello se ha vuelto tema de discusión desde finales del siglo pasado, sin embargo su propio y acelerado avance obliga a una reflexión constante sobre todo con la inquietud de orientar su desarrollo, pues tal parece que no hay ningún fin específico a perseguir que no sea el propio desarrollo, si dejamos de lado, desde luego, la lucha por el mercado.

Otro de los campos, relativamente nuevo, es el de la interculturalidad, que también inició su ascenso a fines del siglo pasado, y que es bastante probable que haya tenido sustento gracias al desarrollo de los medios de comunicación. En el mundo anglosajón se piensa que inició su andar en el espacio público hasta intervenir de manera importante en la revisión de los planes de estudio de las universidades norteamericanas, como dice Amy Gutmann en su presentación de la obra sobre el multiculturalismo de Charles Taylor, en particular al programa básico de la Universidad de Stanford. Sin embargo, poco o nada tiene que ver este asunto con el movimiento de los pueblos indígenas a lo largo del planeta, en especial en Latinoamérica. Las políticas indigenistas (mestizas) del siglo pasado han sido rebasadas por un auténtico movimiento indígena que ya no se conforma con la ayuda asistencial del gobierno sino que exige su participación en las decisiones que les afectan, pero también exigen autonomía, reconocimiento, respeto a su cultura, a sus creencias y a su sabiduría. Esta labor ha puesto en entredicho las ideas de racionalidad, verdad, objetividad, y muchas

más heredadas de la Modernidad, en especial se ha desarrollado una fuerte crítica respecto a que la independencia de los países latinoamericanos si bien lo lograron políticamente, siguen siendo una colonia intelectual pues siguen bajo el yugo del imperio epistémico occidental.

Siguiendo los pasos de la ciencia heredada de la Modernidad, la filosofía dividió su campo de estudio en parcelas y con ello generó filósofos especialistas para cada una de ellas, dejando de lado la visión de la totalidad que abarcaron genialmente los primeros filósofos griegos. Apelando a un reconocido dicho popular, los árboles no nos dejan ver el bosque, ciertamente conocemos el bosque conociendo los árboles, pero el segundo es mucho más que la suma de los primeros y tal parece que cada vez más nos vamos limitando para impedirnos dar ese salto hacia el segundo, requerimos pues, para usar una expresión actual, de una filosofía “ecológica”, tomando ésta como una totalidad en la que cada miembro que la constituye es importante, pero sin dejar de ver la totalidad.

Al proyecto apoyado por la DGAPA, “Los retos de la filosofía por venir” con número IN400315 le fue encargado la organización del simposio “Interculturalidad” dentro del XVIII Congreso Internacional de Filosofía que estuvo a cargo de la Asociación Filosófica de México y que tuvo lugar en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del 24 al 28 de octubre del año 2016. Aprovechamos este evento para que los participantes dentro del proyecto presentaran ante un grupo plural de especialistas sus avances de investigación, el diálogo y las críticas a ellos enriquecieron sustantivamente los trabajos que aquí se presentan como producto del proyecto. El último de los trabajos recogidos en esta publicación, que también se presentó en el simposio mencionado, el de Miriam Hernández Reyna, no es estrictamente producto del proyecto en cuestión, sin embargo consideramos incorporarlo debido a que nos presenta una interpretación original de la relación entre las comunidades indígenas y la política a partir del siglo XIX dentro de la historia de México, y que de alguna manera refleja lo acontecido dentro del

ámbito latinoamericano, desde luego, la opinión importante a este respecto es la del lector.

Podemos decir que son dos los grandes campos que se presentan en esta publicación como resultado del proyecto de investigación ya mencionado, desde luego existen otros que quedaron pendientes, sin embargo, fueron los primeros los que despertaron mayor interés a lo largo del seminario. Estos campos fueron los relacionados con la filosofía y la ciencia, más específicamente la tecnociencia, y el de la filosofía y la interculturalidad.

El trabajo que nos presenta Cecilia Monteagudo va encaminado a la rehabilitación de la noción de empatía defendida por Dilthey a fines del siglo XIX, con la finalidad de enfrentar los problemas actuales que representa la alteridad y el reconocimiento de la diferencia a partir de una hermenéutica dialógica. Recorre la autora las críticas que se le hicieron a la propuesta de Dilthey, sobre todo las debidas a Gadamer quien para diferenciar su propuesta de la del XIX la llama hermenéutica filosófica a diferencia de la otra que la menciona como hermenéutica romántica.

En “El porvenir de la filosofía ante los nuevos escenarios. El caso de la intervención tecno-científica”, Elizabeth Padilla se introduce al mundo de la tecnociencia para darnos una visión del mundo en el que actualmente nos desarrollamos. La relación entre naturaleza y humanidad se hace manifiesta en el estudio que nos presenta, haciéndonos ver también que dicha dicotomía proviene de una visión cultural: la occidental, pues en otras culturas la concepción es diferente, como la presentada por antropólogos y etnólogos.

Carlos Emilio Gende, al reflexionar sobre el porvenir de la filosofía, se cuestiona sobre su tarea tomando como eje la tesis once sobre Feuerbach de Marx, “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, la pregunta clave es si la filosofía debe dedicarse a interpretar o a transformar el mundo. De acuerdo con Heidegger, cambiar algo requiere saber qué es ese algo, Adorno por su parte se inclina por el cambio. La pregunta adquiere relevancia

en nuestros días en tanto el tremendo poder que el ser humano ha adquirido a través de la tecnociencia, le permite modificar no sólo ese mundo externo, la naturaleza, sino también a sí mismo, su naturaleza. Si superamos los límites que la naturaleza nos impone, ¿cómo nos podemos concebir en tanto humanos más allá de la tan mencionada “naturaleza humana”?

Raúl Alcalá manifiesta con su estudio la preocupación por la relación entre la interdisciplina (asunto muy actual en nuestros días) y la interculturalidad, sostiene que no podemos dar un salto de la primera a la segunda sin considerar que la relación cambia. Si bien la interdisciplina convoca a personas pertenecientes a comunidades diferentes, con sus propios paradigmas para utilizar un término muy socorrido en la filosofía de la ciencia, tienen mucho en común (¿un conocimiento tácito?) en tanto todos comparten los mismos criterios científicos, o por lo menos muy cercanos. Cuando nos enfrentamos a un problema como los que actualmente nos aquejan, es decir, global, que requiere de la asistencia interdisciplinar pero que afecta a comunidades con culturas diferentes, cuyos miembros tienen derecho a opinar, la relación cambia drásticamente pues los criterios de la ciencia no tienen porque tener un lugar de privilegio ni siquiera cuando se trata de cuestiones meramente epistémicas.

Juan Carlos Gutiérrez nos llama la atención sobre la concepción de la justicia, pero no tanto del lado jurídico ya que le presta mayor atención a la justicia que podríamos llamar epistémica, en otras palabras, critica la idea generalizada de que el conocimiento sólo puede concebirse desde el punto de vista de la ciencia y propone, basándose en las ideas de León Olivé, Luis Villoro y Miranda Fricker, la posibilidad de la generación de instituciones que reconozcan la diversidad cultural y con ello la idea de que no hay una noción universal de justicia, es decir, la generación de instituciones que permitan la articulación de la diversidad cultural y cognitiva existente, con la finalidad de generar ambientes que permitan una interacción más armoniosa y simétrica, justas, entre culturas.

Laura Anaid Sierra en su artículo “Justicia indígena y paz comunitaria: hacia la descolonización del derecho mexicano”,

partiendo de la vida cotidiana en lo que respecta al ejercicio de la justicia en una comunidad indígena de México, una comunidad Totonaca al norte de Puebla, revisa sus principios normativos y sus prácticas basándose en la reflexión filosófica respecto a la escucha del otro, y tomando en cuenta su propio estudio etnográfico muestra la experiencia de la construcción de una justicia propia que se aleja de la visión de la hegemonía liberal heredada de la Ilustración europea, pretendiendo con ello desnaturalizar a ésta y defender un reconocimiento de otras racionalidades jurídicas en tiempos multiculturales.

El trabajo que nos presenta Fidel Tubino “La lectura hermenéutica de las narrativas simbólicas amazónicas como experiencia dialógica”, como el de Laura Anaid Sierra, parte del mundo de vida de la comunidad indígena, con la diferencia de que en éste se centra el autor en los mitos y la cosmovisión de una comunidad de la amazonía. Tiene como punto de partida la importante diferencia entre una visión antropocéntrica de la realidad, basada en el uso de un lenguaje conceptual, y por otro lado, la visión cosmogónica cuyo lenguaje es metafórico y analógico; dos maneras diferentes de enfrentarse al mundo que nos rodea con la finalidad de explicarlo, en el primer caso, y de comprenderlo, en el segundo. Es por ello que Tubino después de presentar un mito indígena recurre a la hermenéutica con la finalidad de comprender ese otro mundo, reconociendo desde luego que tal interpretación se queda en un “entre”, una especie de espacio indefinido, pues el intérprete tiene un pie en su mundo y el otro en el mundo a comprender.

En su amplio trabajo, Miriam Hernández Reyna dirige su mirada hacia los usos políticos que se hacen y se han hecho del pasado indígena. Para su análisis toma como eje teórico la propuesta del historiador francés François Hartog respecto a los regímenes de historicidad, considerados como una categoría historiográfica de carácter heurístico que permite reconstruir la experiencia histórica. La autora toma dos conceptos, el de memoria y el de ancestralidad, para llevar a cabo una interpretación sobre el papel de los indígenas en la historia de México que inicia en el siglo XIX y llega hasta

nuestros días, pasando por la conformación de una política de estado con el indigenismo, el arribo del movimiento zapatista como una lucha indígena, y la absorción, nuevamente, del Estado para, a través de algunas modificaciones, continuar con una política indígena.

Agradezco a los colaboradores de este libro por su constante participación y sus excelentes trabajos.

Raúl Alcalá Campos

Primera parte
FILOSOFÍA Y TECNOCENCIA

Los caminos de la hermenéutica dialógica y la rehabilitación de la empatía como virtud social¹

Cecilia Monteagudo

Pontificia Universidad Católica del Perú

El título de mi exposición da cuenta de una problemática relevante para afrontar los retos del diálogo intercultural de nuestros días y por sí misma constituye un tema de varias disciplinas filosóficas como la filosofía de la mente y la filosofía de la cultura por mencionar algunas. En ese sentido, más allá del significado literal que ofrece la Real Academia de la Lengua, en el uso habitual del término hoy estamos lejos de reducir la noción de “empatía” a la exclusiva participación afectiva de un sujeto en una realidad ajena, o a la recreación meramente emocional en la mente de una manifestación humana que nos es extraña.

Por el contrario, en nuestro contexto actual pareciera que los enfoques más relacionales e integrales de la psicología humana nos muestran que la empatía compromete dimensiones sin duda emocionales, pero también cognitivas y conductuales altamente fecundas para las relaciones interculturales y el reconocimiento de la diversidad que éstas conllevan. Incluso muchos estudiosos encuentran la empatía como un buen predictor de la conducta pro-social traducida en comportamientos solidarios, así como destacan su función inhibitoria de la agresión.² Es decir, la empatía involucraría tanto la habilidad para comprender el punto de vista diverso de otra persona, así como la capacidad emocional de sentir en alguna medida lo que el otro siente. Por ello, también podemos decir que la falta o ausencia de empatía termina reflejando una

incapacidad para reconocer al otro en su diferencia, cuando no una intolerancia por las otras formas de vida aparte de la propia.

Esto último me permite traer a colación una anécdota que contó el profesor Augusto Sánchez, de procedencia aimara,³ quien realiza una investigación doctoral sobre 'La relevancia de lo simbólico en la esfera pública intercultural'. En el contexto de un taller de Hermenéutica Aplicada que organizamos el profesor Fidel Tubino y yo en 2015 en nuestra universidad, el profesor Sánchez nos trajo a la memoria el cierre de campaña de un candidato presidencial de centro izquierda en la ciudad de Ilave, Puno, luego de la caída del régimen dictatorial del ex presidente Fujimori.⁴ Según un testigo que le refirió los hechos, antes de su discurso final el candidato, connotado peruano de gran reconocimiento internacional, recibió masivamente el saludo efusivo de los representantes y dirigentes de las distintas comunidades campesinas del lugar que querían darle, literalmente, la mano y expresarle su apoyo y confianza. Luego de saludar a numerosas personas, el candidato pidió que le pasaran una botella de alcohol para desinfectarse las manos, cosa que no dejó de ser advertida por algunos de los presentes. Lo que siguió en sus consecuencias políticas lo podemos imaginar y es asunto de otra discusión, pero lo que sí podemos hacer ante una anécdota como ésta es preguntarnos: ¿Le faltó empatía con el público de oyentes que él mismo había escogido estratégicamente para cerrar su campaña política?, ¿le faltó conocimiento sobre las formas de vida y los usos y costumbres del lugar?, ¿le faltó una mayor tolerancia y reconocimiento de la diversidad cultural de nuestro país? Probablemente la respuesta sea todas las anteriores, y la falta de empatía evidencie tanto la incapacidad de ponerse en el lugar del otro, como la priorización de una dimensión discursiva que creyó más eficiente para ganarse a la población de Ilave y lograr sus fines electorales.

Recientemente en las últimas elecciones presidenciales del Perú un candidato también de centro izquierda cayó estrepitosamente en las encuestas, después de rechazar con desagrado el sombrero típico que un poblador le colocó en la

cabeza y días más tarde negarse a comer un plato de chicharrones. Siendo una elección muy reñida y habiendo tenido altas oportunidades de pasar a la segunda vuelta electoral, sin duda, estos dos eventos influyeron en los resultados finales. Todo ello pese a que para algunos politólogos el candidato encarnaba una de las propuestas de plan de gobierno más consistentes y elaboradas.

Dicho lo anterior, me propongo discutir en este trabajo la recepción crítica que tanto en la tradición continental como en la anglosajona hay del rol que Wilhelm Dilthey, filósofo de la vida y representante conspicuo de la hermenéutica del siglo XIX, le atribuyó a la empatía en la 'comprensión del otro'.⁵ Es decir, trataremos de discutir, en parte, la consagrada imagen de Dilthey como un filósofo que al abordar el tema de la empatía queda atrapado en el objetivismo y subjetivismo modernos, cuando no, al decir de Gadamer, en remanentes cartesianos que nunca le permitieron hacer justicia a la historicidad descubierta al interior de su propia filosofía de la vida.⁶ Imagen que se reproduce en el clásico libro de Von Wright *Explicación y comprensión*, en donde la noción diltheyana de comprensión, ligada intrínsecamente con la noción de empatía, es presentada en principio como psicologista y subjetivista, aunque se admite que posteriormente, bajo la influencia de Hegel, Dilthey acentuó el carácter objetivo de los frutos del método de la comprensión.⁷ Volveremos sobre esto último en la última parte de este trabajo.

1. Sobre la recepción crítica de los planteamientos de Dilthey en torno a la empatía

Podría pensarse entonces que el presente texto atiende a un tema de carácter meramente historiográfico. Pero así como en la reflexión de inspiración anglosajona, se tiene una recepción crítica de los planteamientos diltheyanos para luego reformular la noción de empatía, asociándola a las nociones de simulación y transformación, y con ello, mostrar sus potencialidades cognitivas para la 'comprensión del otro' (Quintanilla, Brunsteins), del mismo modo,

creo, que pese a la severa crítica de Gadamer a los planteamientos de Dilthey en torno a la comprensión, también es posible una rehabilitación de la noción de empatía, asociándola a las nociones de escucha, reconocimiento de la alteridad y ampliación de horizonte en la ‘comprensión del otro’.

Respecto del primer caso, por ejemplo, Pablo Quintanilla en su interesante artículo “Comprensión, imaginación y transformación”, después de presentar la noción clásica de empatía como la capacidad de identificarnos con otro imaginariamente, o la de simular los estados mentales del agente, nos advierte que el problema con esta noción es que frecuentemente ha sido deudora de un modelo intencionalista, transposicional y monádico de lo mental. Modelo del que beberían ambas tradiciones la anglosajona y la continental y del que Dilthey, dentro de esta última tradición, sería un ejemplo elocuente. Desde su punto de vista, bajo la inspiración de Davidson y otros autores, se trataría de superar este modelo, salvando la noción de empatía, pero ahora emparentándola con una noción de comprensión como creación de un espacio compartido, según el cual, quién comprende expande creativamente su propia subjetividad, dejando un espacio para albergar al otro, lo cual implicaría también un proceso de transformación.⁸ Es decir, el problema con Dilthey, según Quintanilla, sería que su aproximación al “fenómeno de la comprensión” estaría asociada a la ya mentada concepción monádica y cartesiana de lo mental, que supone que la mente es un escenario privado en donde se constituyen nuestras ideas y representaciones, y los estados mentales son entendidos como propiedades monádicas de ésta, e independientes de la existencia de un intérprete. Por ello, concluye, “comprender al otro” se torna para Dilthey en un misterioso proceso de internamiento en la privacidad de la subjetividad ajena.⁹

En esa misma dirección Patricia Brunsteins, en su artículo “Acerca de algunas reflexiones sobre la simulación mental y la perspectiva de la primera persona”, cita a Alvin Goldman, quién propuso una clasificación de tres tipos básicos de teorías de la interpretación o de atribución mental para “comprender al otro”. El

primero es el que se refiere a las teorías de la racionalidad o teorías de la caridad (Davidson), el segundo remite a las teorías del sentido común y el tercero refiere a la teoría de la simulación. El tercer tipo es objeto de análisis crítico por parte de la autora y en este marco reconoce como antecedente importante a los filósofos comprensivistas, entre los cuales se encontraría Dilthey. Estos filósofos habrían ofrecido una propuesta metódica donde “comprender al otro” significaría recrear el pensamiento de este “otro” según nuestra propia mente. La autora analiza los límites de tal propuesta y concluye en la necesidad de superarla en una perspectiva de la primera persona más inclusiva y complementaria con otras perspectivas. Es decir, en su concepto, la empatía y la capacidad de simulación en la “comprensión del otro”, podrían presentarse como habilidades de las personas emotivas y racionales que, junto con otro tipo de estrategias, como los principios del sentido común y las generalizaciones nomológicas, son utilizadas en la práctica atributiva.¹⁰

Ciertamente, la lectura anglosajona del pensamiento de Dilthey ha estado fuertemente influenciada por la recepción crítica que su pensamiento ha tenido al interior de la propia filosofía alemana y en particular por los cuestionamientos que Gadamer planteó a la tematización diltheyana del fenómeno de la comprensión. En esa línea de interpretación Gadamer tuvo la necesidad de tomar distancia de la hermenéutica del siglo XIX, representada por Schleiermacher y Dilthey, a la que denominó hermenéutica clásica, para diferenciarla de su propia propuesta que prefirió llamar hermenéutica filosófica, explicándola de este modo:

Una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión. Esto no legitima lo privado y arbitrario de los prejuicios subjetivos, ya que el tema en cuestión –el texto que se quiere entender– es el único criterio que se hace valer. Pero la inevitable y necesaria distancia de los tiempos, las culturas, las clases sociales y las razas –o las personas– es un momento suprasubjetivo que da tensión y vida a la comprensión. Se puede

describir también este fenómeno diciendo que el intérprete y el texto tienen su propio “horizonte” y la comprensión supone una fusión de horizontes. Así, la problemática de la hermenéutica ha superado la base subjetivo-psicológica tanto en la ciencia neotestamentaria (sobre todo con E. Fuchs y con G. Ebeling) como en el *criticism literary* y en el desarrollo filosófico del enfoque heideggeriano, para buscar el sentido objetivo, mediado por la historia efectual.¹¹

Como puede verse por esta larga cita, que resume muy bien la propuesta de Gadamer, éste no sólo recusa todo componente misterioso o adivinatorio en el proceso de la comprensión, sino que destaca con énfasis el carácter más propiamente productivo de la comprensión que el meramente reproductivo. Y por otro lado, la presentación de los prejuicios como condición de posibilidad de la comprensión y componente sustantivo del horizonte del intérprete será un punto de quiebre que, a juicio de Gadamer, lo aleja de la hermenéutica clásica. Lo que de ningún modo significa que en su planteamiento desaparezca la preocupación por lo que en la cita precedente se expresa como sentido objetivo del texto mediado por la historia efectual, o en otros términos, la corrección de la interpretación.

Ahora bien, como se sabe, la recepción gadameriana de los planteamientos de Dilthey, cuya expresión más sistemática se expone en el capítulo séptimo de *Verdad y Método*, bajo el título “La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo”, estuvo marcada por el proyecto de repensar el fenómeno de la comprensión más allá de toda instancia científica. Se entiende entonces que en ese marco, el filósofo que se había propuesto una “Crítica de la Razón Histórica” que respondiera al proyecto de una fundamentación de las ciencias del espíritu, fuera presentado por Gadamer en *VM* como una reflexión hermenéutica todavía atrapada en el enfoque epistemológico sobre la “comprensión” que debemos superar para entender adecuadamente dicho fenómeno.¹² En su concepto, dicho enfoque, además de entender la tarea hermenéutica como una labor de desciframiento del sentido de aquello que se busca comprender, considera que éste es inmanente al *interpretandum* e independiente del proceso de la interpretación.

En esta misma línea crítica, Gadamer considera que Dilthey no fue capaz de superar las ataduras que lo fijaban a la teoría del conocimiento moderna y sus dualismos. Por ello considera que de la interiorización de las vivencias no se puede tender el puente hacia las realidades históricas, porque éstas son determinantes previos de toda vivencia. Así también, piensa Gadamer que la autorreflexión y la autobiografía –puntos de partida de Dilthey– no son hechos primarios, sino que en realidad mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el Estado en el que vivimos. Por ello, concluye que los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, en estricto sentido son propiamente la realidad histórica de su ser.¹³

Pues bien, como lo dice J. Grondin, Dilthey se muestra en muchos aspectos como el más importante interlocutor y adversario de *VM* y de quien Gadamer pretende tomar distancia, no solo afirmando que su proyecto no tiene que ver con la fundamentación de las ciencias del espíritu, de la cual pueda derivarse una preceptiva del comprender, sino que además detecta en la filosofía diltheyana la fijación en las aporías que el historicismo una vez que descubrió la conciencia histórica no pudo superar. Es decir nos referimos fundamentalmente a la aporía que resulta de tener al mismo tiempo una profunda conciencia de la relatividad de lo histórico (conciencia histórica) y asimismo aspirar a producir conocimientos objetivos y universales bajo el paradigma moderno. En esta perspectiva, Grondin también nos advierte que incluso el proyecto general de la hermenéutica filosófica de Gadamer únicamente puede comprenderse como un concepto antagónico a la concepción metodológica de Dilthey.¹⁴

Ahora bien, es cierto que Gadamer matizara su interpretación de la obra diltheyana en sus últimos escritos, al punto de reconocer que, motivado por marcar distancias con la hermenéutica clásica o tradicional, habría pecado de unilateral con el fin de resaltar sus propios planteamientos.¹⁵ Sin embargo, mantendrá hasta el final la crítica de que los planteamientos diltheyanos, al oscilar entre

preocupaciones epistemológicas y una filosofía de la vida, no pueden superar, como ya señalamos, el objetivismo y los remanentes cartesianos presentes en su proyecto fundacional.

Es decir, para Gadamer finalmente en el enfoque diltheyano sobre la comprensión predomina la necesidad de objetividad y estabilidad, que emparentan más bien a Dilthey con la ilustración científica. Desde su perspectiva, la conciencia histórica diltheyana tiene que realizar en sí misma una superación de la propia relatividad, de tal modo que con ello se hace posible la objetividad del conocimiento espiritual científico.¹⁶ Y éste es el problema más grave, pues para él, la razón histórica no equivale a la capacidad de 'suspender' el propio pasado histórico en la presencia del saber, sino que la conciencia histórica es ella misma histórica y experimenta como la existencia todo el dinamismo de su estar situada en la corriente viva de la historia.¹⁷

En esta misma línea, Gadamer piensa que Dilthey, bajo la herencia de la hermenéutica romántica, también considera al método como el instrumento para alcanzar la objetividad y validez universal en el campo de las ciencias del espíritu. De tal modo, que en su planteamiento la investigación científico espiritual es entendida más como desciframiento que como experiencia histórica.

En suma, la necesidad de algo estable tiene pues en la filosofía de Dilthey, según Gadamer, el carácter de una singular tendencia de la razón humana a protegerse con enunciados de validez universal frente a las tremendas realidades de la vida, lo que asimismo implicará que en la superación de la incertidumbre se espere menos de la experiencia de la vida que de la ciencia.

Así pues, desde esta perspectiva, la filosofía de Dilthey se habría encontrado en la ruta de repensar la especificidad del comprender y la singularidad de las ciencias del espíritu, pero terminaría siendo un ejemplo ilustrativo de los entrampamientos a los que conduce todo pensar que asume la conciencia histórica sin haber experimentado una auténtica liberación del planteamiento epistemológico.¹⁸ De aquí que Gadamer concluya el capítulo dedicado a Dilthey con lo siguiente:

La escisión interna que domina sus esfuerzos nos hace patente hasta qué punto es intensa la coacción que ejerce el pensamiento metódico de la ciencia moderna, y que la tarea no puede ser otra que describir más adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas puede alcanzarse.¹⁹

2. Matizando las críticas. Tres temas de la filosofía de la vida de Dilthey que permiten pensar la “empatía” más allá de una connotación subjetivista

Pues bien, luego de todo lo expuesto, en esta parte final me ocuparé solamente de enunciar tres aspectos del planteamiento de Dilthey que pueden matizar las críticas a su filosofía antes expuestas y representar todavía un aporte para repensar el rol de la “empatía” en la “comprensión del otro”.

Lo primero que habría que decir es que, si bien en la historia de la hermenéutica Wilhelm Dilthey (1833-1911) es considerado como el autor de uno de los esfuerzos más importantes de autorreflexión metodológica sobre las “ciencias del espíritu” del siglo XIX, también hay un cierto consenso en señalar que su pensamiento filosófico estuvo atravesado por tendencias en algunos casos antagónicas y difíciles de conciliar, lo que de cierta manera determinaría el carácter incompleto y fragmentario de su obra, así como la compleja recepción de su filosofía.

Sin embargo, si uno toma en cuenta como hilo conductor de su pensamiento su conexión con la Escuela Histórica Alemana y el historicismo que se desprende de la misma, podrá notar que ya desde el prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883 Dilthey se muestra dispuesto a responder a los problemas abiertos por ella, los que remitían a una conciencia de la relatividad de lo histórico y de la diversidad cultural que emergió como tema en la propia práctica científica de los miembros de dicha Escuela. Como lo expresa Meinecke en su célebre libro *El historicismo y su génesis*, este movimiento de intelectuales –compuesto por lingüistas (Humboldt), juristas (Savigny), historiadores (Momsen), estudiosos de las tradiciones orales de los pueblos, de la literatura comparada,

etc.– buscó sustituir una consideración generalizadora de las fuerzas humanas por una consideración individualizadora, capaz de hacer justicia a las fuerzas más íntimas impulsoras de la historia, el alma y el espíritu de los hombres.²⁰

Incluso puede afirmarse, que aun cuando la conciencia histórica que emerge entre estos intelectuales estuviera enmarcada en la tensión que representan el romanticismo y positivismo del siglo XIX, hecho que por cierto también afecta a Dilthey, sin embargo, este movimiento termina representando una importante crítica al paradigma moderno y en particular a su tendencia homogenizante y univertalizante, que precisamente olvida la singularidad de cada expresión humana y la condicionalidad histórica en la que se enmarca toda construcción racional.

Es decir, para este historicismo, en abierta contradicción con posiciones iusnaturalistas –que inculcaban la fe en la estabilidad y homogeneidad de la naturaleza y de la razón–, las dimensiones más singulares de la cultura de los pueblos habrían quedado confinadas en juicios universales incapaces de comprender la diversidad de configuraciones de la vida anímica individual y colectiva. Pues para dicho historicismo, como para Dilthey, la historia ya no es más el ámbito de realización de un principio espiritual infinito, sino obra de los hombres, de sus relaciones recíprocas condicionadas por su pertenencia a un espacio geográfico y un proceso temporal.

Pues bien, es este contexto el que debe ser tomado en cuenta para ponderar los esfuerzos de Dilthey desde su obra temprana por confrontarse con el paradigma moderno. A continuación una cita de la *Introducción a las ciencias del espíritu* da cuenta de manera ilustrativa de lo dicho antes.

Por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental. Pero la ocupación, tanto histórica como psicológica, con el hombre entero me llevaba poner a este, en la multiplicidad de sus facultades, a este ente que quiere, siente y tiene representaciones, también como fundamento del conocimiento y sus conceptos (como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa) aunque el conocimiento parece tejer sus conceptos sólo de la materia de la percepción, la representación

y el pensamiento. El método del siguiente ensayo es, por lo tanto, este: todo elemento del pensamiento abstracto científico actual, lo confronto con la naturaleza humana entera, tal como lo muestran la experiencia, el estudio de la lengua y de la Historia y busco su conexión. No la suposición de un rígido a priori de nuestra facultad de conocer, sino solo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser puede dar respuesta a las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía.²¹

A la luz de este enunciado resulta pues difícil aceptar sin más la acusación de cartesianismo o de concepción monádica de lo mental. Por el contrario, pensamos que Dilthey, respondiendo a las demandas de la Escuela Histórica Alemana buscó genuinamente un replanteamiento de la noción de subjetividad moderna que fuera capaz de superar sus dualismos y recuperar con ello una visión de unidad de la condición humana. Esto es lo que se propone con la noción de “vida histórica”, la que, sin duda, alcanza una tematización mayor en su obra posterior *El Mundo Histórico* de 1910, aunque ésta también sea una obra fragmentaria e incompleta.

Con relación a la obra aludida en el párrafo anterior, toda la primera parte representa un gran esfuerzo por tematizar la vida desde la multiplicidad de sus facultades y pensar al hombre como una unidad psicofísica de relaciones interdependientes entre el sentir, querer y pensar.²² En este tratamiento por ejemplo, los sentimientos son presentados como entretnejidos con vivencias intelectuales y volitivas, y capaces de ser el suelo sobre el que se alza la actitud intelectual y las estimaciones de valor. Y en lo que respecta a las potencialidades del sentimiento no duda en afirmar que es un órgano privilegiado para la captación tanto de nuestra propia individualidad como de la ajena, pues a él se le revela una profundidad que a veces es inaccesible al saber, pero sin dejar de estar siempre en relación con él.²³ Así nos dice Dilthey, “...los sentimientos en medio de la interacción entre nuestro yo y los objetos, miden la fuerza de nuestro yo, la presión del mundo, la energía de las personas en torno nuestro”.²⁴

Del mismo modo, cuando Dilthey habla del comprender y de la “empatía” en las ciencias del espíritu y dice que en estas ciencias

nosotros transferimos el propio yo a organismos humanos análogos, también afirma, que a diferencia de los procesos puramente intelectuales del “explicar”, característicos de las ciencias naturales, el comprender lo hacemos mediante la cooperación de todas las fuerzas del ánimo y la totalidad de la vida anímica.²⁵

Por ello, si bien Dilthey admite la existencia de categorías formales que comparten ambos tipos de ciencia, también sostiene que la vida es comprendida en su conexión a partir de categorías que son ajenas al conocimiento de la naturaleza, las que no aparecen como formas apriorísticas del pensamiento, sino como formas predicativas que surgen de la vida misma, expresando en cada caso la conexión que hay en ella y la unidad que le es propia. A estas categorías las llama “categorías reales” o “categorías de la vida”. En esta perspectiva es enfático en señalar que la actitud que cobra en ellas expresión abstracta constituye el único punto de apoyo para comprender la vida, siendo sin embargo el número de estas categorías indeterminado. De la multiplicidad de estas “categorías de la vida” (“fuerza”, “estructura”, “conexión”, “desarrollo”, “ser”, “el todo y sus partes”, etc.), las de “tiempo”, “significado”, “valor” y “fin” constituyen las categorías más representativas de la vida en su curso temporal, y dentro de ellas la de “significado” aparece como la categoría peculiarísima del pensamiento histórico. Pues la vida misma, dice Dilthey, se da únicamente en este modo determinado de relaciones de un todo con sus partes y es la categoría de “significado” la que permite articular las partes singulares de la vida con la comprensión del todo, tanto a nivel individual como a nivel de la vida de la humanidad. En ese sentido, la categoría de “significado” es la categoría más amplia con la que abarcamos la vida y de la que dependen todas las demás. A lo que hay que agregar que al expresar el “significado” la naturaleza hermenéutica de la vida también se convierte en una categoría fundamental para las ciencias del espíritu.²⁶

Para Dilthey el caso más simple de significado de un todo lo tenemos en la comprensión de una frase, en ella se da una acción recíproca entre el todo y las partes, en cuya virtud se determina la

indeterminación del sentido. Esta relación de significado y sentido también se da en el curso de la vida y de la historia. Desde esta perspectiva, las vivencias o acontecimientos singulares llegan a ser significativos en la medida que en ellos hay de hecho algo del significado del todo de la vida. Pero este significado nunca es comprendido de manera completa, pues habría que esperar el término de la vida para contemplar el todo desde el cual se puede precisar el significado de cada parte. Así, concluye Dilthey, lo único que logramos es una constante aproximación al misterio de su sentido y de su contenido.²⁷

La problemática de las categorías de la vida no estará exenta de problemas que Dilthey no alcanza a resolver, pero la continuidad del carácter hermenéutico de la “vida histórica” en la filosofía de Heidegger, como lo señalan estudiosos de la obra temprana de este autor, muestra la fecundidad de estos planteamientos que merecen ser revisados nuevamente.²⁸

Un segundo tema a tomar en cuenta es la valoración que Dilthey tendrá sobre la temática del “espíritu objetivo”, valoración que en mi concepto podría relativizar en alguna medida la acusación de subjetivismo, así como la caracterización de Dilthey como un ejemplo de simulación de los estados mentales del otro, únicamente desde la perspectiva de la primera persona.

Dilthey entiende por dicho concepto las formas diversas en las que la comunidad que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo. Dicho concepto nos remite en su planteamiento, a ese trasfondo de comunidad que subyace de manera fundamental a la propia “vivencia” como dimensión primaria o elemental de comprensión del mundo y se presenta también como condición de posibilidad para “comprender al otro”. En esa misma dirección, concibe al individuo como punto de cruce de sistemas culturales y de organizaciones en las que se entreteje su existencia.²⁹

Desde esta perspectiva, Dilthey no duda en reconocer la herencia hegeliana del concepto, pero se encarga en *El mundo histórico* de mostrarnos la posibilidad de resignificarlo y marcar una diferenciación, tanto respecto del lugar sistemático que este

concepto tiene en Hegel, como respecto de la amplitud de su contenido. Así nos dice Dilthey:

Y no podemos acomodar el espíritu objetivo en una construcción ideal sino que tenemos que poner como base su realidad en la historia..., con él se abarcan el lenguaje, las costumbres, todas las formas de vida, de estilos de vida, lo mismo que la familia, la sociedad civil, el estado y el derecho. Y también aquello que Hegel distinguía como espíritu absoluto del espíritu objetivo –arte, religión y filosofía– cae bajo este concepto y precisamente en ellos el individuo creador se muestra a la vez, como representación de una comunidad, y el espíritu se objetiva en sus formas más poderosas y es conocido en ellas.³⁰

Por lo anterior, no parece pues del todo justa la lectura en clave subjetivista que tiene Gadamer de la noción diltheyana de “vivencia”, pues si bien ésta se presenta como una “experiencia interior”, ella está siempre sostenida en el “espíritu objetivo”. Lo que tampoco permitiría atribuirle a Dilthey, sin más, la idea de la mente como un escenario privado, a pesar de las connotaciones subjetivistas y románticas de la noción de “vivencia”. Valga la pena entonces algunas precisiones más sobre la acepción diltheyana de dicha noción.

Desde el punto de vista de la temporalidad de la vida, la “vivencia” es una unidad significativa dentro de la totalidad del nexo histórico dinámico que es la vida. Ella está entresacada de la continuidad de este curso, pero referida al mismo tiempo al todo de la vida. En su conjunto las “vivencias” son unidades dinámicas de naturaleza teleológica e intencional que se reenvían unas a otras y van constituyendo la trama de la historia. Esto sin duda está vinculado a la idea de una estructura narrativa de la historia. Pero esta naturaleza teleológica de la “vivencia” debe entenderse en el sentido que la tendencia de ir más allá de sí misma no es una meta exterior a ella, sino una fuerza unitaria contenida en la “vivencia” misma, que cumple justamente el rol unificador. La conexión que resulta de este todo inmanente y teleológico es una conexión de significado. El significado, ya mencionado en párrafos anteriores, aparece aquí como un elemento constitutivo de la “vivencia” misma y a su vez como categoría hermenéutica de la vida.

Así, si la vida por su condición histórica no puede ser conocida de manera directa y completa, podemos, sin embargo, llegar a captar su sentido a través del ahondamiento en estas unidades significativas. Esto sólo se puede llevar a cabo con la mediación de la “expresión”, en tanto las vivencias se objetivan en manifestaciones de vida y bajo la modalidad metodológica de la “comprensión”. Desde este punto de vista, la “vivencia” con el trasfondo del “espíritu objetivo” se convierte en el punto de partida para la comprensión de la vida y el objeto propio de las ciencias del espíritu: la realidad histórica social.

De otro lado, la “vivencia” para Dilthey es una forma de percatarnos de la realidad, un tipo de saber (*Das Innewerden*), pero que no tiene las características de la autorreflexión moderna, sino que por el contrario, se trata de un percatarnos de la realidad como estando dentro de ella, o en otros términos, teniendo una relación de inmediatez con ella y el espíritu objetivo que la constituye. En ese sentido, la “vivencia” se da en un plano pre-reflexivo donde la realidad no ha sido aún tematizada y abarca al mismo tiempo momentos subjetivos y objetivos que serán recién separados a través de la abstracción. Asimismo, si bien la “vivencia” tiene como polo de referencia a un sujeto, éste es concebido en relación inmediata con el mundo y los objetos exteriores, en el sentir, querer y pensar, es decir, en la multiplicidad de sus actos psíquicos. Por lo tanto, al ser el yo concebido en sus múltiples referencias vitales, éstas vienen a ser elementos constitutivos de las vivencias mismas. Las vivencias se constituyen pues desde nuestro “ser en el mundo” y desde esta constitución se da la superación de todo subjetivismo, así como la imposibilidad de interpretar el concepto de “vivencia” en términos de una experiencia interior de carácter meramente emotiva o sentimental.

Por último, cuando Dilthey aborda la temática de la “comprensión” en *El mundo histórico* como método propio de las ciencias del espíritu, señala explícitamente que la “comprensión” adquiere sus características propias de la naturaleza prereflexiva de la vida histórica en general, y en particular de las vivencias a partir de las cuales ésta se constituye.

Es decir el comprender enraizado en la vida misma se despliega en una gradación de niveles que van del “comprender elemental” hasta el “comprender superior” o interpretación hermenéutica que llevan a cabo las ciencias del espíritu. Gradación que está fundamentada en la naturaleza misma de la vida. Así, la “comprensión” surge primariamente dentro del círculo de los intereses de la vida práctica. Una forma de comprender elemental constituye la interpretación de la más elemental manifestación de vida como puede ser un gesto de alegría o un saludo. En este ejemplo no encontramos una referencia consciente a la conexión del todo de la vida, sin embargo, este comprender elemental ya está sustentado en la idea de “comunidad” y “espíritu objetivo”, que señalamos anteriormente, y hace referencia a la totalidad que se constituye en el proceso histórico.

Dicha totalidad es sólo esclarecida en la complejidad de los niveles superiores del comprender. Y esto ocurre cuando ya no es posible una comprensión inmediata de lo que se expresa en la manifestación de vida. Así, el individuo es motivado al examen y a la investigación, de tal modo que el comprender avanza en un proceso inductivo, que sobre la base de las manifestaciones de vida (expresiones) infiere una estructura de significado. La relación entre la expresión y lo expresado del comprender elemental se transforma, en el comprender superior en una relación entre la diversidad de las manifestaciones y su conexión. El comprender superior se erige sin duda sobre la base del comprender elemental en tanto éste nos hace accesible los elementos para la reconstrucción, pero se diferencia de aquél justamente en el proceso inductivo que lleva a cabo. Otro rasgo distintivo del comprender superior es la manera como presenta el problema de la individuación (es decir, el de la comprensión de lo singular). Nosotros comprendemos a los individuos en virtud de las “comunidades” que rigen entre ellos, pero al mismo tiempo se afirma radicalmente el valor autónomo del individuo. Esta autonomía, o lo que en otros momentos Dilthey llama inefabilidad del individuo, precisamente incita a reiterados intentos de desciframiento que terminan

retroalimentando a esas comunidades en las que se soportan nuestros procesos comprensivos.

El comprender superior eleva pues lo singular a la comprensión del todo. En este sentido la autobiografía aparece para Dilthey como una de las formas más privilegiadas del comprender superior. En ella la vida ha hecho el trabajo de su exposición histórica. De la variedad sin fin e innumerable de las vivencias, se ofrece en la autobiografía una selección. En este proceso de selección la vida descubre en sí misma su conexión, y resulta así un proceso de autognosis, análogo al que propone para las ciencias del espíritu. Dilthey encuentra otras formas de “comprensión superior” en la comprensión del arte y de los hechos históricos, repitiéndose en todas estas formas la misma acción recíproca entre lo individual y lo general, “El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual, sobre la comprensión de ambos descansa la historia.”³¹

Sobre este último punto y en la perspectiva de poner también en cuestión la interpretación gadameriana de Dilthey, Leandro Catoggio señala que el “espíritu objetivo” en Dilthey tiene el estatuto de lo previo desde lo cual parte tanto la comprensión elemental como la superior. Es más, en su concepto, incluso se puede afirmar que la “comprensión elemental” alude a este carácter primigenio de la pertenencia de la comprensión a dicho estatuto previo que la condiciona en su acción. Así, la elementalidad de la *Verstehen*, radicaría en la pertenencia a la comunidad que con sus contenidos forma una totalidad interpretativa que permite conocer las cosas individualmente. Es decir, existe previamente de modo ontológico una trama de conexiones sedimentada en objetivaciones del espíritu que opera como la totalidad que da significado a las particularidades. Por ello también se puede afirmar que en la autobiografía la vida en su expresividad alcanza su rendimiento hermenéutico en esa totalidad significativa que la contiene. Todo lo cual, acercaría a Dilthey más a la propuesta hermenéutica de Gadamer, de lo que este último estaría dispuesto a aceptar.³²

Volviendo al “comprender superior”, donde se despliega la noción de “empatía” Dilthey también se aproxima a esta temática con los términos de “transferencia” (Hineinversetzen), “reproducción” (Nachbilden) y “revivencia” (Nacherleben). Efectivamente él sostiene que en toda tarea comprensiva hay una transferencia de la propia conexión anímica vivida en un complejo dado de manifestaciones de vida ajenas. El sujeto comprensivo puede comprender al otro porque el nexo vivencial ajeno está sometido a las mismas leyes estructurales que el propio.

Lo anterior apunta precisamente a la capacidad de “empatía” para comprender, según Dilthey, manifestaciones de vida ajenas. Por ello, sobre la base de la “transferencia” antes señalada, se da luego en el comprender superior la “reproducción” o “revivencia” de una vivencia dada a nuestra conciencia comprensiva. Este nivel superior de la comprensión, como ya se ha señalado, de ningún modo representa un mero proceso intelectual, sino que, la “transferencia”, la “reproducción” y la “revivencia” son hechos que refieren a la totalidad de la vida anímica que opera en este proceso. Todo lo cual, sin duda, destaca la finitud esencial de todo comprender y la imposibilidad de agotar el contenido de la vivencia. Pero, por otro lado, también pone de manifiesto que, al no ser el sujeto comprensivo un mero espectador, el comprender hermenéutico es el mismo una “vivencia” que se inserta en el curso histórico de la propia vida y de la comunidad.³³

La comprensión marcha, pues, en líneas generales, de la manifestación sensible de vida a la interioridad que la provocó, es decir a la “vivencia”. Esta marcha se da en la forma de un trasladarse a esta interioridad y de revivirla, integrándose de este modo en la línea misma del acontecer. Así, dice Dilthey, es como penetramos en acontecimientos del pasado o de culturas ajenas. El “revivir” resulta pues la puerta de acceso a la captación del mundo histórico y, al mismo tiempo, una forma de desarrollar nuestras propias posibilidades. En este sentido para nuestro autor, el hombre está ciertamente determinado, pero puede vivir en la imaginación muchas otras existencias.

El hombre atado y determinado por la realidad de la vida es colocado en libertad, no sólo por el arte como se ha expresado a menudo, sino también por la comprensión de lo histórico. Y esta acción de la historia que no ha sido vista por sus más recientes detractores, se ensancha y ahonda a cada nueva etapa de la conciencia histórica.³⁴

En conexión con todo lo dicho antes, puede verse entonces, que para Dilthey la conciencia que comprende no sólo no es un escenario privado que busca mediante un proceso adivinatorio acceder a las intenciones del autor, sino que por el contrario, dicha conciencia y lo que busca comprender están sostenidos por el “espíritu objetivo”, lo que significa que la “transferencia” y la “revivencia” no pueden entenderse sin más como actos meramente reproductivos.³⁵ Por el contrario, creo que se puede sostener, que estas experiencias ya estarían implicando la posibilidad de una ampliación del horizonte de interpretación propio, precisamente de cara a la novedad que trae el *interpretandum*. De ahí que sea posible para Dilthey acceder a culturas ajenas, e imaginar otras existencias.

Este último punto ha sido destacado por Gianni Vattimo en su célebre ensayo “Postmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”. En dicho ensayo, hablando del efecto emancipante de la babel contemporánea y la liberación de las racionalidades locales, considera que éste ya había sido visto por Dilthey en el encuentro con la obra de arte y el conocimiento histórico. Así, nos dice Vattimo, estas dos experiencias para Dilthey nos permiten vivir con la imaginación otras formas de existencia y otros mundos posibles respecto de aquél en el que nos deslizamos en nuestra vida cotidiana, y al mismo tiempo cobrar conciencia de la relatividad y contingencia que caracteriza a dicho mundo.³⁶ Interesante esta lectura, tratándose de un lector de Gadamer, que no suscribe la tesis del cartesianismo de Dilthey que este último le endilgó.

Por su parte, en una línea de interpretación que podemos considerar convergente en cierto sentido, Catoggio sostiene que Gadamer ha malinterpretado a Dilthey al considerar el “comprender superior” desconectado del “comprender elemental”, y eso le habría

permitido interpretar la noción de “reproducción” (*Nachbilden*) desde la sola dimensión psicológica, donde el intérprete a través de la transferencia o transposición (*hineinversetzen*) debiera adivinar las intenciones del autor. Por el contrario desde su punto de vista, el transponerse del intérprete en el autor en Dilthey no implica abstraerse de su condición temporal, es decir, de la comprensión temporal que estructura su interpretación. La transposición no es un acto psicológico, es un elemento hermenéutico de interpretación en el que se intenta aprehender el pasado desde el presente. Así, Catoggio afirma, contra lo que pueda pensar Gadamer, que la interpretación en Dilthey no deja de ser una reproducción provocada por la productividad de la distancia temporal.³⁷

Concluyo finalmente estas reflexiones señalando que si profundizamos más en la articulación de los tres aspectos del planteamiento de Dilthey destacados, se abren posibilidades para repensar los conceptos de “transferencia” y “reconstrucción” más allá de una connotación subjetivista que ha primado hasta el momento. Por el contrario, considero que cabría asociarlos con la inevitable proyección de nuestros prejuicios a la hora que intentamos comprender al otro, pero también con la posibilidad de su transformación al interior del propio esfuerzo de dejarnos decir algo por él. En suma, creo que en Dilthey hay los gérmenes para pensar la transferencia de mi propia conexión de vida en el otro, como algo que va desarrollándose en grados y reconfigurándose de cara a la alteridad del otro y su diferencia.

Bibliografía

- Brunsteins P., “Algunas reflexiones acerca de la simulación mental y la perspectiva de la primera persona”, en *Areté*, vol. xx, núm. 1, 2008, pp. 7-38.
- Catoggio L., “La interpretación gadameriana de Dilthey en torno al estatuto trascendental de la hermenéutica”, en *Areté*, vol. xxiv, núm. 2, 2012.

Dilthey W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

_____, *El mundo histórico*, México, FCE, 1963.

_____, *Psicología y teoría del conocimiento*, México, FCE, 1978.

Esteban-Guitart M., Rivas Damián M., Pérez Daniel M., “Empatía y tolerancia la diversidad en un contexto educativo intercultural”, en *Universitas Psychologica*, Bogotá, vol. 11, núm. 2, abr.-jun. 2012, pp. 415-426.

Gadamer H-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977.

_____, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.

_____, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995.

Grondin J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003.

Meinecke F., *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1962.

Quintanilla P., “Comprensión, imaginación y transformación”, en *Areté*, vol. xx, núm. 1, 2008, pp. 111-135.

Rorty R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.

_____, *Objetivismo, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós, 1996.

Vattimo G. y otros, *En torno a la postmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Von Wright G., *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979.

Xolocotzi A., *Subjetividad radical y comprensión afectiva: el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl, Heidegger*, México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, 2007.

http://educast.pucp.edu.pe/video/5231/taller_de_hermeneutica_aplicada

El porvenir de la filosofía ante los nuevos escenarios. El caso de la intervención tecno-científica³⁸

Elizabeth Padilla

Universidad Nacional del Comahue

I

En la actualidad asistimos un tanto alarmados a las modificaciones progresivas que se dan en distintos ámbitos de la realidad, resultado de la alianza entre ciencia y tecnología. Dichos ámbitos podrían ser resumidos en tres: el entorno, la cultura y lo psicofísico humano. Ahora bien, si intentáramos describir cuáles son las modificaciones más relevantes nos encontraríamos con la dificultad de que éstas son tantas y se producen con tal rapidez que en un tiempo no muy largo podríamos dejar de estar en condiciones de evaluarlas. Y esto, desde el momento en que tal vez ya no podamos reconocer entre algo así como la base “natural” sobre la cual operó el cambio y el cambio propiamente dicho. A su vez, la complejidad del asunto se ve acrecentada, pues cada modificación inaugura condiciones de posibilidad que orientan la forma y la dirección de las que sobrevendrán con posterioridad, de ahí que no resulta predecible la magnitud de las mismas. Una consecuencia posible de ese estado de cosas es que podríamos arribar a un estadio de la cultura en el que los parámetros cognitivos y valorativos de siglos pasados resultarían insuficientes para entender los fenómenos del presente. La perspectiva de tal futuro nos conduce a múltiples cuestionamientos.

En principio, sostenemos que dentro de ese irreconocible se encuentra lo que hoy identificamos como lo humano o la humanidad. A la luz de los efectos de dicha intervención tecno-científica sobre lo

humano, cabe preguntarnos si la dirección que han tomado las mismas es la deseable, y en caso de que no lo fueran si aún es posible impedir las o retrasarlas. Al respecto, advertimos que muchos de los intentos por cambiar el rumbo de la tecno-ciencia no han demostrado estar a la altura de los acontecimientos, pues las decisiones son tomadas después que los hechos han sido consumados. Son numerosos los ejemplos registrados de contaminación ambiental provocados por falta de prevención, es decir por la ausencia de políticas de fiscalización y control. Es cierto también que esa falta de políticas públicas de protección del ambiente están atravesadas por múltiples factores, además de los causados por negligencia o desaprensión. Al respecto, sostenemos que uno de los tantos factores comprometidos en las decisiones tiene que ver con la conceptualización misma de los fenómenos. En efecto, la novedad de los fenómenos tecno-científicos exige más que nunca originalidad en el tratamiento, lo cual nos obliga a repensar mucho de los esquemas o dicotomías con que los hemos venido explicando. En ese sentido sostenemos que es la filosofía la que debería indagar sobre las implicancias conceptuales de dichas transformaciones.

II

Desde mediados del siglo xx se percibe en nuestra cultura contemporánea una preocupación creciente por los efectos del accionar tecno-científico causante de muchos de los procesos de deterioro de nuestro planeta. Una respuesta a ese diagnóstico ha sido, entre otros, la creación del Derecho Ambiental que legisla a favor de la protección del hábitat natural. Junto a esos procedimientos jurídicos, se ha observado también en las últimas décadas un incremento de los movimientos ecologistas que asumen la tarea de concientizar y de alertar a la población sobre los efectos de la aplicación indiscriminada de innovaciones tecnológicas, por ejemplo, el uso de agroquímicos y de semillas modificadas genéticamente en el cultivo intensivo. Otro tipo de respuesta es la ofrecida por enfoques teóricos que coinciden en la rehabilitación de

la naturaleza, principal objeto de la manipulación tecno-científica desde los inicios mismos de la humanidad. Uno de los filósofos más reconocidos en esa cruzada es Michel Serres, quien propone un “contrato natural” que contrapesa los riesgos a los que nos ha llevado el denominado “contrato social”: “en efecto, la Tierra nos habla en términos de fuerzas, de lazos y de interacciones, y eso es suficiente para hacer un contrato. Así pues, cada uno de los miembros en simbiosis debe al otro, de derecho, la vida, so pena de muerte” (Serres, 2004, 71).

Con él se procura una re-conceptualización de lo que entendemos por naturaleza, la cual conlleva una modificación de nuestra caracterización de lo humano. El “contrato natural” busca una reivindicación de la naturaleza modificando los esquemas conceptuales con los que la venimos explicando, y esto con el firme propósito de que tal revisión teórica conduzca a un examen exhaustivo de las prácticas a las que la sometemos. Por tanto, si somos consecuentes con la propuesta de Serres no podemos dejar de ser críticos o por lo menos sospechar de las conceptualizaciones que nos propone la tradición filosófica a través de las dicotomías, con las cuales se pretende explicar la relación del hombre con el medio; por ejemplo el par naturaleza y cultura.

III

Una de las cuestiones en torno a la dicotomía mencionada es evaluar si la misma aún conserva su poder explicativo –en el sentido de si es heurísticamente útil en la elucidación de los procesos de intervención tecnológica– o, en caso contrario, si es mejor reemplazarla por otra, tal como sugiere Rosi Braidotti³⁹ quien la sustituye por el *continuum* de naturaleza y cultura. Al respecto, no debemos olvidar, como dijimos antes, que toda variación en la dicotomía va acompañada de alteraciones en otras nociones emparentadas, como por ejemplo, la de la conceptualización de lo humano. Cabe destacar, en ese sentido, que la noción de lo humano ha merecido a lo largo de la historia distintas objetivaciones de acuerdo a su relación con otros seres. Una de las posiciones más

acendradas le concedió al hombre la superioridad por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios; en ese caso, su tarea fue la de proteger la obra de Dios no como dueño sino como guardián. En otras teorías, la superioridad le viene dada por ocupar el nivel más alto de perfección producto de la evolución biológica y por ende, el vínculo que mantiene con los otros seres es el de dominio. Por último, cabe considerar aquellos que fundamentan la preeminencia del ser humano por ser el mejor adaptado en el control de su entorno vía el conocimiento, entre el cual está el tecno-científico. Según esta perspectiva, somos animales más sofisticados pues entre nuestras destrezas figura la de modificarnos, en principio, por el cambio de las condiciones del entorno. En efecto, una de las primeras transformaciones que el hombre introduce en él es a través de la creación de herramientas (el hacha, el martillo, etc.) que no hacen más que potenciar las capacidades naturales que ya posee. Otro modo de entender estos procesos de construcción de instrumentos es identificando los materiales sobre los cuales opera la invención. Al respecto, Hans Jonas sostiene que el hombre distingue dos tipos de materiales sobre los cuales opera la técnica, en un primer momento "...materias inanimadas [...], con las que creaba auxiliares no humanos para el uso humano. La división estaba clara: el hombre era el sujeto, la *naturaleza* el objeto del dominio técnico" (Jonas, 1997, 110). La gran novedad que se introduce con la llegada de la técnica biológica, sostiene, es que ahora y cada vez de forma más creciente somos capaces de introducir cambios en los *planes* de las especies vivas, y sobre todo en el de la especie humana. Por tanto, el sujeto de dominio de la naturaleza se transforma también en objeto de sí mismo.

Según Jonas, este paso de una etapa a otra es de efectos impredecibles, pues con él se produce una desviación radical de esta clara separación entre sujeto/objeto, incluso tiene lugar una ruptura de potencial importancia metafísica; y esto porque tales realizaciones (como por ejemplo, los trasplantes de órganos, las intervenciones a nivel genético, la transformación de estados mentales, el mantenimiento de la vida en forma asistida, etc.) nos hacen dudar tanto de la solidez como de la pertinencia de los

conceptos que utilizamos habitualmente para identificar qué es lo humano, por ejemplo las definiciones esenciales que nos permiten determinar los límites precisos de la vida y de la muerte. Por tanto, no se trata de un problema meramente teórico sino de uno de profundas implicancias que se juega a distintos niveles de nuestra comprensión de la realidad y de nosotros mismos. En síntesis, de lo que se trata es de indagar acerca de los aspectos relativos a la maleabilidad o labilidad de nuestra condición en relación con los condicionamientos a los que siempre pareciera estar sometida.

IV

En efecto, la historia de la humanidad muestra la relación dinámica entre la materialidad biológica poseída y la lucha por la conservación o la transformación de esa condición, en virtud de la intromisión de dispositivos artificiales creados por el conocimiento tecno-científico. En ese sentido, podríamos afirmar que la cultura como expresión de esa tendencia a conservar o transformar lo dado, traspasa continuamente los límites de lo que identificamos con la dimensión de lo natural. Otro modo, quizá más provocador, de explicar dicha relación nos la provee el antropólogo brasileño Viveiros de Castro cuando afirma que:

Cada cultura tiene la naturaleza que le corresponde en tanto dimensión inmanente a su propia capacidad creativa; pero “sabe” también que esta dimensión [la inmanente] está necesariamente proyectada por la misma cultura hacia fuera de sí misma como trascendencia que la circunscribe desde un exterior (Viveiros de Castro, 2013, 50).

Es decir, la humanidad despliega siempre su actividad creativa sobre un fondo de condicionamientos que le es propio (en este caso, nuestra peculiar configuración biológica/psíquica/social), la cual opera como constreñimiento a ser rebasado, y en ese sentido se constituye en algo que la trasciende. Por tanto, no habría algo así como una naturaleza en sí misma, autónoma, contra la cual se opone cada cultura, sino más bien se daría una interacción constante entre lo dado –lo cual puede ser ya resultado de una

intervención tecnológica previa– y la cultura que intenta sobrepasar nuevamente ese condicionamiento.

Otro aporte, en la dirección de Viveiros, es el que realiza el antropólogo Philippe Descola cuando sostiene, como resultado de sus investigaciones de campo, que las divisiones ontológicas sobre lo viviente si bien son planteadas con carácter de universales no por ello son universalizables. En otras palabras, la universalidad de las dicotomías que utilizamos en la tradición filosófica no es más que el producto de una particularidad de la cultura de Occidente. En su libro *Más allá de naturaleza y cultura*⁴⁰ explica que aquello que nosotros denominamos naturaleza es para los grupos amazónicos, en cambio, resultado de una relación social, es decir, de las múltiples interrelaciones que surgen de prolongar el mundo social a ámbitos que nosotros consideraríamos naturales. Una manera simplificadora a la que hemos recurrido para entender esa diferencia es creer que la misma consiste en que estos grupos sitúan la frontera entre naturaleza y cultura en un lugar distinto al nuestro; cuando en realidad deberíamos preguntarnos si cuando utilizamos el par naturaleza/cultura para interpretar cómo estos grupos piensan las relaciones entre los humanos y los no humanos no lo estamos haciendo desde nuestras propias categorías. En otras palabras, ¿es la distinción entre naturaleza y cultura un rasgo cultural universal? A este interrogante se le ha venido dando una respuesta positiva, en razón de que nos resulta más que habitual extrapolar nuestros modos de categorizar lo real a otros grupos diferentes al nuestro. No obstante debemos estar atentos, pues pensar de este modo no es de consecuencia inocua. De acuerdo al tipo de categorizaciones que utilicemos se habilitan ciertos tratos con el mundo y se impiden otros tantos. En ese sentido, sostenemos que la clásica dicotomía entre naturaleza y cultura en lugar de contribuir al esclarecimiento de los problemas derivados de las intervenciones tecno-científicas los han oscurecido, pues nos han llevado a creer que la solución provendría de elegir por uno de los polos.

¿Pero de dónde proviene la eficacia de tal dicotomía? La respuesta, quizá, se encuentra relacionada a la vigencia de los

problemas teóricos a las que ha servido de respuesta. Algunos filósofos han argumentado que el vigor del par naturaleza/cultura proviene de cierta herencia recibida de la Modernidad y proponen su reemplazo por nuevos dispositivos conceptuales que posibiliten modos más efectivos de resolver los problemas a los que nos enfrentamos ante el desafío tecnocientífico. Uno de los críticos más conocidos de la Modernidad es Bruno Latour, quien en su libro *Nunca fuimos modernos*⁴¹ sostiene que una de las manifestaciones más propias de la Modernidad es el establecimiento de dicotomías, las cuales han conducido en forma paradójica a una proliferación de entes, los “híbridos”, mezcla de lo natural, lo discursivo y lo social. De los intentos de la Modernidad de conjurar la naturaleza híbrida de las cosas surge la tan mentada separación entre los saberes, la cual condujo a un tratamiento poco eficaz de los problemas por privilegiar una mirada fragmentaria de los mismos: o bien los somete a procesos de naturalización, o bien de sociologización, o bien los reduce a cuestiones de lenguaje. Una alternativa novedosa defendida por Latour con el fin de evitar la fragmentación de los saberes es la creación de un espacio conceptual común al que denomina “humanidades científicas”, punto de encuentro de las distintas problemáticas que acosan al mundo contemporáneo.

V

La caracterización que nos ofrece la noción de “híbrido” bien podría servirnos, aunque sea de manera provisoria, para describir los efectos de las distintas intervenciones que se realizan al nivel de los organismos vivientes habilitados por el estado actual de la tecnología. Es más, quizá sea tiempo de reconocer nuestra condición de hibridez, ya que la originalidad de lo humano reside en su capacidad de crear y recrearse continuamente a partir del uso de la imaginación y la manipulación. Ahora bien, consideramos que esto no debiera significar sin más la entronización de algo así como el imperio de lo post-humano, el cual supone la posesión de alguna caracterización definitiva de lo humano contra lo cual se mediría lo “post”, sino más bien la reivindicación de la noción de híbrido como

modo de plantear nuestra nueva ciudadanía en el mundo contemporáneo.

En esta línea, otros pensadores han presentado, y con carácter más polémico aún que la noción anterior, la de *cyborg*,⁴² con el propósito de circunscribir el fenómeno de lo humano en estos tiempos tecnológicos. La filósofa americana Donna Haraway proclama en su manifiesto de finales de los años noventa la nueva condición humana del siguiente modo: “A finales del siglo xx – nuestra era, un tiempo mítico–, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo, en pocas palabras, todos somos ciborgs” (Haraway, 1995, 254). La posición de Haraway parte de la crítica realizada tanto a los proyectos de filosofía política, como los de epistemología o los de antropología, que sostienen, siguiendo la tradición aristotélica, que poseemos una doble condición: animal y racional (somos animales racionales). Tal caracterización implica la asunción de una bipolaridad esencial, la que nos da la biología y la que nos da el lenguaje. En ese sentido, las propuestas tradicionales acerca de lo humano se han inclinado o bien del lado de lo animal o bien del lado de la racionalidad, sin prever instancias diferentes. Sin embargo, según nuestra autora, dichos planteos olvidan que la singularidad no reside en la asunción de esta doble naturaleza sino que la misma radica en que han (hemos) creado una especial relación con el entorno. Asumir ese enfoque nos conducirá a focalizar nuestra atención en el carácter creativo de nuestras realizaciones y por tanto no reducibles al marco de los tradicionales pares de opuestos, entre: lo biológico y lo artificial, lo mental y lo corporal, lo intencional y lo externo, lo animal y lo humano, etcétera.

Otra teoría filosófica que recoge este carácter creativo de lo humano es la del pensador francés Simondon, la cual nos provee de herramientas conceptuales para explicar el fenómeno tecnocientífico a partir del reconocimiento de una condición propia de lo real, extensiva, por supuesto, también a lo humano. En efecto, según este autor, los seres humanos poseemos una característica

peculiar, la de incrementar el “mobiliario original” del mundo a través de la creación de objetos y sistemas técnicos.

Respecto a la aparición de los objetos técnicos, Simondon afirma que son resultado de un proceso de *individuación*, al que denomina de “concretización”.⁴³ Concretizar es crear algo nuevo. El objeto o sistema técnico creado adquiere una autonomía tal que le permite regular sus sistemas de causas y efectos y operar una relación exitosa con el mundo natural, al modo de los seres vivientes. En la creación de ese algo nuevo se resuelve una tensión esencial entre la virtualidad y la actualidad, es decir entre aquello que hemos proyectado y lo que finalmente resulta de su realización efectiva. De esta manera, concretizar es tender un puente entre la evidente actividad proyectiva humana sobre cierta ineludible base condicionante. Ahora bien, eso que viene realizándose en el plano técnico o tecnológico es, según el autor, lo que se da de modo espontáneo en el plano de todo lo existente; nosotros agregaríamos que con las biotecnologías esto ocurre también en nuestra propia configuración.

Como vemos, y a modo de conclusión provisoria, podemos afirmar que la búsqueda de nuevas caracterizaciones de lo humano constituye un serio desafío a las teorías filosóficas. Lejos de continuar preguntándose por el *qué somos*, sería deseable que dirigiesen sus esfuerzos a investigar acerca de *qué podemos hacer*, ya que en el *qué podemos hacer* se vislumbra lo que podemos ser o desear.⁴⁴

No obstante, no reconocernos en nuestras creaciones alimenta el prejuicio acerca de que los fenómenos pertenecientes al orden tecno-científico son externos a nosotros y que por tanto se nos imponen como lo ajeno de forma inexorable. Así, en los sentimientos de temor o admiración que nos despiertan los objetos o artefactos creados se revela el desconocimiento acerca de lo que somos capaces de hacer y por ende de nuestra propia identidad configurante de mundo. Por otro lado, no identificarnos en las creaciones tecno-científicas, en algún sentido, ha sido psicológicamente tranquilizador, ya que nos ha mantenido a

distancia de posibles compromisos y responsabilidades; como así también nos ha llevado a plantear diferencias estrictas o dicotomías irreductibles. Sin embargo, la futura reflexión acerca del carácter auto-poiético y lábil de la condición humana nos permitirá revisar en forma más fructífera la relación que establecemos con los productos tecnológicos, los cuales lejos de ser considerados sin más como aquello que avasalla o amenaza una supuesta naturaleza humana fija y ahistórica, deberían ser considerados como la mostración palmaria de nuestra más íntima peculiaridad identitaria: la de la auto-transformación.

Bibliografía

Braidotti, R., *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2015.

Descola, P., *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

Harari, Y., *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Debate, Buenos Aires, 2016.

Haraway, D., *Ciencia, ciborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 254.

Jonas, H., *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1997.

Latour, B., *Nunca fuimos modernos. Ensayo de una antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

Serres, M., *El contrato natural*, Pre-textos, Valencia, 2004.

Simondon, G., *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.

Viveiros de Castro, E., *La mirada del jaguar*, Cactus, Buenos Aires, 2013.

¿Interpretar o transformar? Notas sobre el porvenir de la filosofía⁴⁵

Carlos Emilio Gende

Universidad Nacional del Comahue

Resumen

Se indagarán las relaciones tensivas entre interpretar y transformar, como actividades asignables a la filosofía, o al menos que por haberle sido asignadas suelen aparecer como orientadoras de su tarea. Precisamente, la vigencia de la polémica sobre si uno de los pares ha de prevalecer sobre el otro o si ambos deben interactuar sin solución de continuidad, merece una evaluación de modo que ambas actividades sigan siendo un aporte para delinear tareas de la Filosofía por venir. Ahora bien, esto se hará a la luz de algunos síntomas de la situación cultural contemporánea, a partir de la cual tal vez se descubra que debe ser redesignada la tarea en su conjunto.

La tarea de la filosofía: ¿interpretar o transformar?

En un diálogo con Ricardo Dottori, publicado con el título *El último dios*, Hans George Gadamer cuenta que en una lección del año 1969, Heidegger sostuvo lo siguiente:

En nuestro presente histórico suenan más actuales que nunca las palabras de Marx; él nos dice que la tarea de la filosofía no debe ser ya interpretar el mundo, sino cambiarlo. Pero si debemos cambiar el mundo, debemos saber en qué cosa lo debemos cambiar, y esto nos lo puede decir de nuevo sólo la filosofía (Gadamer, 2002, 11).

También Theodor Adorno, en el año 1955 había dicho algo similar, aunque sin sugerir explícitamente una tarea para la filosofía:

Desde que todo gremio político-económico civilizado ha comprendido como evidente que lo que importa es transformar el mundo, considerado mera y frívola travesura el interpretarlo, resulta difícil limitarse a citar las tesis contra Feuerbach (Adorno, 1955, 240).

Desencanto en la segunda, expectativa en la primera, para el caso no importa, pues ambas detectan una suerte de paradoja o retruécano como resultado, tal vez, del desgaste que se produce ante un *dictum* socorrido, demasiado socorrido. Tanto, que se ha vuelto obvio y que incluso pasa a ser empleado para descalificar la actitud contemplativa que habría asumido buena parte de la filosofía cuando se desentiende de su compromiso activo con el mundo: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1854, tesis XI), propone Marx y resuena una y otra vez en nuestra conciencia filosófica. ¿Tendrá porvenir la filosofía si descuida esto? ¿O le basta con autosatisfacerse en esa suerte de vuelta de tuerca que consiste en sostener: “pero es que eso hay que interpretarlo”?

Hay otro *dictum* famoso que nos permite por comparación advertir el trasfondo de estas estrategias, el de Gottfried Leibniz cuando refuta la afirmación clásica «nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos» (*Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*), de un modo limpio y directo: “a no ser el propio entendimiento”.

Sin embargo, en este último caso estamos ante una discusión interna a los temas de la filosofía, el asunto gnoseológico; allí uno y otro se pedirán justificaciones conceptuales en un proceso de recursividad que en la mejor de las situaciones orienta a la búsqueda de otros fundamentos, o al menos de otras soluciones.

En el otro caso, el que nos ocupa, estamos ante una discusión de fondo que enfrenta a la filosofía, como empresa global e histórica, ante su misma actividad: interpretar o (de modo excluyente, pareciera) transformar. Tanto para reprocharle con ella lo corto de miras, en el caso de Marx, como para reivindicarla en su especificidad, en el caso de Heidegger y Adorno, nos las vemos con una distinción de la que habrá que hacerse cargo.

¿Se trata de abandonar una modalidad por otra? Tal vez se trata simplemente de una reasignación histórica de tareas: te has dedicado a interpretar, pues bien, ya es suficiente, ahora a transformar. Si es así, podría pensarse que el haber interpretado, de un modo u otro, obra como condición para esta nueva tarea. Ya se ha interpretado, ahora debe actuarse. Se trata de momentos, pero que se organizan temporalmente, tal vez sin vuelta atrás. Ya hemos entendido bien cómo deberían ser las cosas, ahora obremos en consecuencia.

Ahí viene en nuestro auxilio Adorno, pues detecta que dicho eso, una y otra vez, y dicho ante todo por aquellos que se preocupan en transformar el mundo –en sus condiciones socioeconómicas–, la petición corre el riesgo de volverse obvia y con eso estéril. Claro, aquellos que repiten la frase estarían descalificando a la interpretación, pues la entienden como una frivolidad propia de burgueses contemplativos bien pensantes y pretenden sustituirla por la transformación como única tarea de importancia, incluso para la filosofía. Pareciera entonces que es ante esa descalificación que Adorno procede a su vez a descalificarla, señalándola como limitación de nuestro pensamiento: ¿cómo limitarse a esa *pseudo* evidencia, cómo creer que decimos algo repitiendo obviedades?

Heidegger, en cambio, parece resolver la limitación que condicionaría o empobrecería nuestra caracterización de la tarea filosófica, pues para transformar/cambiar debemos saber qué debemos cambiar. Pero con eso, vuelve a ubicar el saber interpretativo en su anterioridad al mero transformar. Debo saber qué transformar, para una vez resuelto ese problema proceder a la acción transformadora. Así, no sólo se vuelven a poner las cosas en su lugar, como siempre se supo o se quiso, sino que se asigna en exclusividad esta tarea a la filosofía. La filosofía es el lugar del saber en qué cosa debemos cambiar el mundo. ¿Es también el lugar de la transformación?

Podríamos resumir todo esto del siguiente modo: “es cierto que la filosofía debe transformar el mundo y no sólo interpretarlo; ahora

bien, eso mismo debe ineludiblemente ser interpretado”. ¿Es un buen resumen?

No, si lo entendemos al modo de un discurso de segundo nivel, es decir, un metadiscurso que ubica la interpretación en el lugar del que examina el contenido de la frase que sostiene “debo transformar, ya no interpretar, etc.” Si así fuera, la filosofía como metalenguaje sólo vuelve a ubicarse en la posición de sobrevuelo que juzga lo ya producido y en el mejor de los casos se arroga el derecho de fundamentarlo. Es una visión tranquilizadora para la filosofía, pero al precio de renegar de las exigencias de la época y a costa de ignorar la relación interna entre interpretar y transformar.

Por ello, tal vez lo anterior logre ser un buen resumen siempre y cuando describamos con él el resultado de una retroalimentación: interpretar es transformar y toda transformación es interpretativa. Con lo cual estoy indicando que cuando se sostiene que “eso ineludiblemente debe ser interpretado” remite a una situación, ella misma resultado de una transformación. Sólo porque ya ha cambiado la situación anterior es que vuelvo sobre el resultado para explicitar lo que allí ha ocurrido. Pero no son momentos estancos, sino de retroalimentación, en distintos niveles.

Al respecto, bien podría acudir a una descripción hermenéutica como la de Paul Ricoeur, quien muestra adecuadamente que interpretación –como tarea de un intérprete que se apropia de los resultados a partir de los interpretantes– es el nombre de una síntesis provisoria, conjetural y mediada, por lo cual involucra precisamente la praxis transformadora del acontecimiento de sentido que en él ocurre. En efecto, tanto lo que denomina “triple mimesis”, como el “arco hermenéutico” de comprensión, explicación y apropiación”, desarrollan las operaciones cognitivas típicas de un “sí mismo” que se reapropia de su vida vía el largo rodeo por la cultura y previo poner entre paréntesis su afán de ser poseedor del sentido.⁴⁶ Valga como síntesis para justificar esta descripción –que amerita largos desarrollos pues forma parte de lo que considero su aporte medular a la hermenéutica contemporánea–, lo que afirma en

la introducción a una de sus últimas obras, en la que caracteriza del siguiente modo a la hermenéutica, como tarea para la razón:

No se trata ya de la Hermenéutica como método considerado antagonista de la observación natural, sino como un procedimiento cognitivo distinto, vinculado a la reconstitución comprensiva de las acciones y de las pasiones, de las que intenta captar el carácter de reefectuación conjetural, indirecta y probabilística de los procesos reales. En este nivel, la interpretación figura como una variedad de enfoque explicativo, que hay que poner en el mismo plano que otras modalidades de la reconstitución de lo real a partir de un principio, efectuable sobre modelo. Ciertamente, se trata en este otro nivel de una Hermenéutica de la episteme igualada con la razón. La cuestión es saber lo que sucede con el proyecto racional, “de lo que impulsa, lo inspira, de lo que lo reclama” (Ricoeur [2001] p. 21).

Sin embargo, sospecho que si procedo de este modo, es decir, sólo a partir de esta trama conceptual, no lograría asumir la radicalidad de lo que nos viene ocurriendo como resultado en nuestra cultura; resultado que ya no sé si cabe caracterizarlo como propio de una cultura tecno-científica, pero que es cierto que muestra sus consecuencias más palpables por la operatividad que ocurre en el mundo, ya transformado, vía la intervención técnica.

Transformación radical

En ese sentido, el desafío no pareciera consistir ya en preguntarse sobre cuál de los dos términos precede a cuál o si una de esas actividades debe ser abandonada en pos de la otra, y ni siquiera basta con mostrar su complementariedad conceptual, pues de lo que se trata es de asumir que la tarea filosófica, sea con sus intentos interpretativos, sea con los transformadores –a la Heidegger o a la Marx, mediado por la preocupación de Adorno–, llegará tarde, demasiado tarde, si no ve lo que nos está ocurriendo: estamos siendo transformados, y de un modo tal que perdemos el horizonte de nuestras evaluaciones e incluso de nuestras preguntas, cuando no de las categorías explicativas.

Me explico con el auxilio de la descripción de un historiador, Yuval Noah Harari, quien en *De animales a dioses. Breve historia de*

la humanidad, presenta hacia el final de su libro el siguiente diagnóstico:

En el momento de escribir estas líneas [año 2013], la sustitución de la selección natural por el diseño inteligente podría ocurrir de tres maneras diferentes: mediante ingeniería biológica, mediante ingeniería de ciborgs (los ciborgs son seres que combinan las partes orgánicas con partes no orgánicas) o mediante la ingeniería de vida orgánica (Harari, 2013, 437-8).

Resumo su descripción de la primera, pues considero que ya eso ilustra con claridad la situación referida. Por ingeniería biológica Harari entiende:

la intervención humana deliberada a nivel biológico (es decir, la implantación de un gen), destinada a modificar la forma, las capacidades, las necesidades o los deseos de un organismo, con el fin de realizar alguna idea cultural preconcebida (Harari, 2013, 438).

Y da como primer ejemplo la “obra de arte” de Eduardo Kac, un bioartista brasileño, quien se puso en contacto con un laboratorio francés para implantar en el ADN de un conejo blanco un gen tomado de una medusa verde fluorescente, y así crear Alba, el conejo verde fluorescente. Por cierto, como señala Harari, la humanidad hace por lo menos 10.000 años que interviene modificando organismos (por ejemplo, la castración de toros para obtener bueyes, animales menos agresivos y más fácil entonces de domesticar). Sin embargo, lo que se consigue en la actualidad es de consecuencias que pueden escapar a nuestro control, o no (no es ese el punto), puesto que se interviene en el mismo patrimonio genético de una especie para introducirle modificaciones a nuestro antojo. Conocemos el ejemplo famoso de la rata con una oreja en su lomo, o uno más reciente –al menos para los argentinos, quienes nos enteramos hace unos 20 días por los periódicos– y por cierto más promisorio que ocurrió en México, donde nació Abrahim Hassan, un niño que pudo ser gestado sin heredar una enfermedad de su madre, gracias a una intervención médica que consistió en modificar con la información genética de una donante uno de los

códigos que componen el ADN de la madre. De allí que pasó a llamárselo el primer niño que nació de tres padres.

Podría seguir y seguir con el recuento de ejemplos, con el objetivo de maravillarnos o asustarnos; el hecho es que ya no sabemos siquiera cómo proceder conceptualmente. Lo primero que se nos ocurre, al menos desde la filosofía, es plantear el surgimiento de nuevos problemas éticos. Pareciera que hasta ahí llega nuestra proyección filosófica, con la esperanza de que se recurra a nuestros veredictos para decidir sobre si continuar o interrumpir determinada línea de investigación. Y esto basados en nuestra creencia de que los desafíos contemporáneos nos obligan a recontextualizar las razones que podemos ofrecer, pero en definitiva siempre a partir de, o con el fin de responder a, nuestra “condición humana”.

Al respecto, Jean Ladriere enuncia con precisión algo parecido:

Cada época tiene su estilo y su manera propia de definir o más bien de redefinir el proyecto filosófico y de determinar el contenido concreto de su problemática. Esta problemática es impuesta a los filósofos por los enigmas que pertenecen de suyo a la condición humana. Pero, la manera concreta como se vive la condición humana está co-determinada por el contexto histórico cultural de la época (Ladriere, 2004, 11, 12).

Es decir, por una parte el modo de entender un problema está determinado por el contexto de la época, por otro, Ladriere pretende que la imposición misma del problema venga dada por nuestra pertenencia a la condición humana. Finalmente, el modo concreto de vivir esa condición humana está, otra vez, determinada por el contexto histórico cultural. Pareciera entonces que Ladriere intenta abstraer un cierto núcleo de realidad humana, que impone por sus características la índole específica de problematicidad y con eso es inmune a las versiones o representaciones sociohistóricas que nos hagamos de él. Sin embargo, con sutil sabiduría postula a ese núcleo, la condición humana, como enigma. Si bien todo lo demás, entonces: el modo de representárnoslo e incluso de vivirlo, está sujeto al contexto, el trasfondo, no obstante, permanece como enigma.

Pues bien, lo que sospecho es que incluso esa postulación de un enigma ha quedado radicalmente sobrepasada por el tipo de

intervenciones que operan en lo humano y que entonces ya no pueden explicarse sólo por remisión a lo histórico-social, sino que resultan también de su modificación orgánica.

Véase que, aún conscientes de la determinación histórico-social de la época, o precisamente como resultado de ella en tanto nuestra época incorpora también y ante todo la intervención biológica, deberíamos asumir que ante descripciones como la realizada antes, la respuesta que le podamos dar, si es que se nos consultara, estará íntimamente condicionada por las posibilidades que ya se han abierto según la transformación y más aún por lo que ha resultado de ella.

Dicho en pocas palabras: la experiencia contemporánea nos pone ante una situación en la que se *hace* algo simplemente porque *puede* hacerse. Por lo cual, si quiere pensarse en la justicia de la acción transformadora, en su promesa de bien, como discurso optimista que se procura usualmente una expectativa de progreso, es siempre después y a condición de haberlo hecho; y si el pensar es para expedirse por la negativa, como suele ocurrir ante lo desconocido, siempre podrá mostrársenos que nos negamos por atavismo o ignorancia, pues apelamos a categorías que tal vez no sean ya descriptivas de lo que somos.

Podría contestárseme con algo que el mismo Harari destaca y que ya señalé: el *homo sapiens* siempre se ha relacionado con el mundo transformándolo y con ello transformándose él. Así, en todo caso se trataría de clarificar en qué grado extremo tal vez hemos llegado en nuestra época a esa transformación; pero en definitiva es un asunto de grado.

De acuerdo, pero en relación con el problema que nos ocupa, este es: cómo proceder filosóficamente al respecto, el caso es que no pareciera haber sido asumida dicha exigencia. No bastaría para contraponer a esta sospecha de insuficiencia los intentos contemporáneos de naturalización de la filosofía, pues allí lo que ocurre es la reducción de la pretensión de justificación filosófica a aquella que nos pueda proveer tal o cual ciencia bien desarrollada. No, de lo que se trata es de asumir que si nuestra relación con el mundo es tanto interpretativa como transformadora, en una

situación como la actual en la que la transformación modifica radicalmente lo que somos, de modo vertiginoso y ante nuestros ojos –quedando la mayor parte de las veces estupefactos–, necesitamos al menos revisar el sentido del acto interpretativo.

Permítaseme ilustrar hasta dónde habría llegado la evaluación de la situación contemporánea citando a Norbert Elias en su *Teoría del símbolo* para ver en ello los límites de nuestra representación del asunto.

Para el caso, Elias toma al lenguaje como tema para desmontar ciertas oposiciones habituales, como la de naturaleza-cultura y la de individuo-sociedad. Se vale para ello de destacar “la creatividad técnica imprevista y fortuita del proceso evolutivo”. Así, sostiene:

El tipo de comunicación humano por medio de lenguajes se basa en un entrelazamiento único de un proceso de maduración biológico innato y un proceso de aprendizaje social e individual. Las sociedades que forman entre ellas las hormigas o las de los elefantes o los chimpancés, aunque con pequeñas adaptaciones a condiciones locales diferentes, son siempre iguales. Son específicas de la especie, sólo pueden cambiar cuando la composición biológica o, en otras palabras, la naturaleza de los organismos afectados, experimenta cambios [...] el problema que plantea el vínculo entre naturaleza y sociedad en el caso humano es muy distinto porque, entre otras cosas, las sociedades humanas, lo mismo que los lenguajes humanos, pueden cambiar muy drásticamente sin ningún cambio genético de la especie humana (Elias, 1989, 83).

Lo interesante es su conclusión sobre este estado de cosas:

...la solución del problema parece difícil por hábitos de pensamiento profundamente arraigados y en especial por el de ordenar el mundo, según una vieja receta de la filosofía y del sentido común, en categorías polarizadas y desconectadas como naturaleza y cultura, lo que impide a menudo que el observador perciba lo evidente (Elias, 1989, 83).

Elias nos está diciendo que el problema está en nuestras teorías, muy arraigadas, que no logran recoger la complejidad de un estado de cosas que siempre fue así, de ahí que toma al lenguaje y la variedad de sistemas simbólicos como caso ejemplar. La transformación siempre formó parte de nuestra condición, ¿no hemos sabido interpretarla? El caso es que a partir de ese

diagnóstico también admite que se vuelve difícil ofrecer una solución al problema.

Hacia un tratamiento filosófico de la transformación

Harari, en cambio, seguramente fascinado y fascinándonos con sus descripciones que recogen el carácter vertiginoso de los cambios contemporáneos, producto de la intervención técnica, ensaya un esquema de explicación que revisaremos brevemente para evaluar su contribución a nuestro objetivo. Sostiene lo siguiente:

...los biólogos de todo el mundo están enzarzados en una batalla contra el movimiento del diseño inteligente, que se opone a la enseñanza de la evolución en las escuelas y afirma que la complejidad biológica demuestra que tuvo que haber un creador que pensara en todos los detalles biológicos por adelantado. Los biólogos tienen razón acerca del pasado, pero los defensores del diseño inteligente, irónicamente, podrían estar en lo cierto en lo que respecta al futuro (Harari, 2013, 437).

¿No podemos ver aquí en otro nivel, el de la disputa entre las explicaciones pseudocientíficas que querrían postular una inteligencia trascendente anterior y las científicas, que se atienen a los datos biológicos para no aceptar más que una inteligencia humana, inmanente, producida a posteriori por esa misma biología, el mismo esquema interpretación/transformación (cuál depende de cuál, cuál es anterior y cuál posterior, etc.)? Con un detalle, que es el que le interesa al autor: no es sólo la producción de una forma inteligente de vida, como resultado a largo plazo de la evolución natural, lo que habría ocurrido sino la retroalimentación que ella produce a partir de su repertorio biológico inicial, modificándolo. La ironía que sugiere Harari es que esa inteligencia como producto es, en tanto productora, diseño inteligente, que vuelve sobre sí y produce modificaciones de modo constante.

Ahora bien, ese principio de solución más bien sintetiza un problema, no lo explica, pues la expresión “diseño inteligente” podría hacernos pensar de todos modos en voliciones más o menos estructuradas, organizadas según un fin previsto y un conjunto de

acciones orientadas con mayor o menor éxito a satisfacerlas. Otra vez, la interpretación entiende las posibilidades de la acción y la orienta para que luego sea esta última la que ocurra.

De allí que el desafío parece quedar mejor explicitado cuando hacia el final de su libro nos provoca del siguiente modo: “puesto que pronto podremos manipular también nuestros deseos, quizá la pregunta real a la que nos enfrentemos no sea ‘¿en qué deseamos convertirnos?’ sino ‘¿qué queremos desear?’” (Harari, 2013, 454). Y agrega: “aquellos que no se espanten ante esta pregunta es que probablemente no han pensado lo suficiente en ella” (*idem*).

No deja de ser una paradoja su ofensiva que procura el espanto como estado de ánimo irremediable: si ya estamos transformados, ¿habría acaso alguna especial inquietud sobre nuestros deseos, en tanto son producidos por eso mismo que somos, ahora transformados cuando preguntamos por el deseo? Tal vez el autor acotaría: es una pregunta para el presente, no para un futuro desconocido y apenas insinuado, un presente en el que incluso todavía nos hacemos este tipo de preguntas. Bien, pero el dilema, si creo entender su diagnóstico, es cuáles son las condiciones a partir de las cuales nos venimos haciendo ese tipo de preguntas, dando por descontado que son valiosas y necesarias, pero que las entendemos mal si consideramos ingenuamente que nos las provee una suerte de condición humana inmodificable. Todo indica que, al contrario, son las que nos provee una condición humana en permanente transformación.

A modo de conclusión provisoria, cabe señalar que el límite de lo pensable no es tanto o no es sólo proveniente de las restricciones de la naturaleza entendida como lo externo a nosotros. Lo que en verdad importa es advertir las restricciones de nosotros mismos en lo que de disponibilidad biológica somos. Es decir, nosotros mismos, en tanto naturaleza biológicamente disponible a las transformaciones que con nuestra intervención técnica producimos, ha venido siendo hasta ahora un límite a lo pensable, a lo concebible. Pues bien, una vez modificadas esas restricciones, superados esos límites, pareciera que no sabremos ya qué decir de nosotros en tanto humanos. Claro, esto siempre y cuando lo

humano y su definición siga quedando restringida a las limitaciones de nuestro dispositivo biológico. ¿De qué otro modo pensar, entonces, negándolo? ¿Al modo de un platonismo que separa lo esencial, el alma, de lo accidental, lo corporal? No, al contrario, asumiendo lo corporal pero desde las transformaciones que en ello operamos. Es eso, no la escisión artificial abstracta, lo que nos obliga a redescubrirnos en nuestra humanidad. Por eso no se trata tampoco de postular algo así como lo “post humano”, ni siquiera lo “post biológico”, sino lo posterior a las transformaciones que se operan, también, en nuestra biología. Pero si es así, entonces, debe interpretarse en sus modificaciones y no espantarse por ello.

Bibliografía

Adorno, Th., *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Sarpe, 1984.

Elias, N., *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Barcelona, Península, 1994.

Gadamer, H. G., *El último Dios. La lección del siglo xx. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, Barcelona, Anthropos, 2010.

Harari, Y., *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Madrid, Debate, 2014.

Ladriere, J., “Responsabilidad de la filosofía”, en *Brocar, Cuadernos de investigación histórica*, núm. 27, Logroño, Universidad de La Rioja, 2004, pp. 9-18.

Marx, K., *Tesis sobre Feuerbach*, Varias ediciones, 1854.

Ricoeur, P., *Lo justo II*, Madrid, Trotta, 2001.

Entre la interdisciplina y la interculturalidad. El diálogo⁴⁷

Raúl Alcalá Campos
FES Acatlán, UNAM

Introducción

Creo que dos de las cosas más importantes que he aprendido dentro de la filosofía fueron aquellas transmitidas por mi maestro Luis Villoro, con quien por cierto nunca tomé clases pero que me enseñó muchas cosas aun sin querer. La primera es que aquel que no tiene ninguna duda respecto al tema que está tratando, es decir, que pretende saber todo respecto a ese tema, simple y sencillamente no está haciendo ninguna aportación al mismo, las aportaciones dentro del conocimiento siempre dejan alguna parte oscura que futuras investigaciones podrán llenar; la segunda es que hay que tener la suficiente humildad para reconocer que ni siquiera en el tema en el que uno se puede considerar especialista tiene todas las respuestas a todas las preguntas. A este respecto recuerdo que me impresionó la actitud de mi maestro cuando al final de una conferencia se le hizo una pregunta, reconoció su importancia pero al mismo tiempo respondió afirmando que no tenía la menor idea de cuál sería la respuesta, pero que se la llevaría de tarea con la intención de responderla en algún momento; no sé si lo cumplió pero me enseñó que uno no tiene por qué responder como si tuviera todas las respuestas a todas las preguntas, sin embargo es práctica común comportarse así cuando uno dicta una conferencia.

El trabajo que aquí se presenta tiene como base las dos cuestiones del párrafo anterior. Sin pretender cubrir todas las aristas de una problemática tan compleja como la aquí tratada, intentamos

hacer algunas aportaciones ya sea con la finalidad de aclarar ciertos puntos respecto a importantes propuestas sobre el tema, ya sea para marcar desacuerdos sobre ellas o bien señalar la complejidad del tema tratado. Desde luego no pretendemos proporcionar ninguna respuesta definitiva.

El contexto actual

Uno no puede, si toma en cuenta la situación actual, ignorar la manera en la que el científico se concibe a sí mismo en nuestros días y compararla con su posición social en épocas anteriores a la Segunda Guerra Mundial, esto se debe a que su cotización en el mercado ha tenido un fuerte repunte; en otras palabras, en la época de Galileo, por poner un ejemplo, el científico reconocía que su papel en la sociedad como productor de conocimiento no cotizaba en el mercado de trabajo, que su interés sólo podía mantenerse gracias al apoyo de un mecenas y que formaba parte de su corte pues era lo que le daba prestigio al mecenas, de la misma manera que éste apoyaba a un músico o un escultor o un pintor, etc. Pero en realidad estaba seguro de que no le era útil al propio mecenas, y éste sabía que tal relación no le produciría ninguna ganancia económica; a mediados del siglo pasado tal relación comenzó a cambiar pues el conocimiento científico, el científico como tal, inició el ascenso de su cotización en el mercado de trabajo pues sabe que el producto de su actividad reditúa ampliamente en la generación de riqueza, el mecenas dejó el paso libre al empresario (sea privado o gubernamental) pues la generación de conocimiento pasó de la búsqueda de la verdad a la producción de riquezas. Si el científico antes necesitaba de un mecenas o de una universidad para cumplir su labor, hoy la situación se ha invertido, es el mecenas (empresario) o la universidad (el Estado) quien necesita del científico. Esto lo sabe el científico y por ello su actitud ha cambiado, hay ahora otro tipo de intencionalidad por su parte.

Por otro lado, si tomamos como referencia la primera pregunta que el presidente Roosevelt le hiciera a Vannevar Bush respecto a cómo hacer que el conocimiento obtenido durante la guerra, y el que

se pudiera obtener después de ella, baje al mundo respetando desde luego la seguridad nacional, observamos también un cambio de actitud y de intención. La investigación de la actividad científica anterior perseguía, o por lo menos eso se creía, la obtención de conocimiento, un acercamiento a la verdad, si tal conocimiento redundaba en algún tipo de artefacto o beneficiaba de alguna manera a la humanidad, es decir, bajaba al mundo, era un plus de dicha actividad, pero no era su fin último. La intención ahora es que el resultado de esa actividad baje al mundo, este se ha convertido en el fin último. Podríamos decir incluso que es un criterio de asignación de recursos para proyectos de investigación.

Si nos remitimos ahora a la concepción actual de un sistema tecnológico, la cuestión ética se vuelve ineludible pues vemos que hay por parte del científico una intención de la misma manera que la hay en el aspecto político y económico.

El grado de credibilidad que actualmente tiene la ciencia, y los científicos, que supera con mucho a la mayoría, si no es que a todas, de las actividades actuales, implica una responsabilidad y por tanto juega en ella y en los científicos un papel importante la cuestión ética.

La credibilidad que la ciencia ha logrado capitalizar le sirve actualmente no sólo como protección sino también como un recurso propio que la acerca a un presupuesto ya sea privado o gubernamental. Tal credibilidad le ha sido otorgada después de una ardua lucha contra las creencias religiosas, mitológicas o supersticiosas de las que ha salido airoso. En nuestros días su lucha se entabla con la política encontrándose en juego la credibilidad de ambas, creo que no es necesario decir quién lleva la ventaja, pero si fuese necesario sólo tenemos que pensar en el caso de Ayotzinapa en nuestro país, en el que las afirmaciones políticas van en contra de lo que la tecno-ciencia afirma respecto a los desaparecidos en septiembre de 2014 que, desde mi punto de vista, es una lucha perdida en lo que se refiere al gobierno y su política. La credibilidad es un tipo de valor que forma parte de la ética.

La comunidad científica está consciente de esta situación y sabe que tiene un importante papel que jugar en el desarrollo del

conocimiento para beneficio de la humanidad. Esto se manifiesta claramente en la autocomprensión que nos presenta en el documento emanado de la Conferencia Mundial sobre “La ciencia para el siglo XXI: un nuevo compromiso”, que tuvo lugar en Budapest, Hungría, del 26 de junio al 1º de julio de 1999, bajo el auspicio de la UNESCO y el Consejo Internacional para la Ciencia, en el que tanto en el Preámbulo como en los Considerandos insisten en la influencia que ejercen dentro del mundo social así como en los compromisos que la ciencia tiene y debe asumir para con la humanidad.

En el punto 3 del Preámbulo, luego de mencionar que la ONU declara al 2000 como Año Internacional para la Cultura de la Paz, y al 2001 Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones, con lo que se pretende dar los primeros pasos hacia una paz duradera, se afirma que, “La comunidad científica, junto con otros sectores de la sociedad, puede y debe desempeñar un papel fundamental en este proceso.” En esta expresión se reconoce que la comunidad científica es un sector más de la sociedad, de tal manera que no está aislada de lo que en ella ocurra; también está claro que reconoce su compromiso ético al responsabilizarse con un deber ser, por lo que la ciencia ya no puede ser contemplada desde una neutralidad ética. Además, en este mismo punto se menciona que el progreso científico ha posibilitado la fabricación y mejora de armas tanto convencionales como de destrucción masiva, de tal manera que la propia actividad científica le otorga a los miembros de su comunidad la posibilidad de decidir a qué se puede dedicar, y en este sentido tanto la actividad científica, que es la que permite esta posibilidad, como la decisión del científico, que es libre para tomarla, caen dentro del campo de la ética.

En el punto 4 se sostiene la necesidad de un acercamiento entre la comunidad científica y los políticos, ya que “hace falta un debate democrático vigoroso y bien fundado sobre la producción y aplicación del saber científico”, esto lleva a la afirmación de que ya no es posible sostener una separación entre la ciencia y la política, en el sentido de que uno produce conocimiento de tal manera que se enfrenta a los “hechos”, por lo que es neutral respecto a sus

valoraciones, en tanto que el otro trata de la aplicación de tales conocimientos respecto a fines a perseguir siendo éste el momento de una evaluación ética, no aplicable en el momento anterior. Pero también se ve comprometida a participar en un debate democrático, lo cual quiere decir en igualdad de circunstancias con los otros participantes, que va más allá de la mera actividad científica, es decir, no sólo debatir sobre si algo se puede hacer o no, sino también si es deseable hacerlo o no.

Lo anterior se complementa con lo que se presenta en los Considerandos, como vemos a continuación, en lo que reproducimos como ejemplo, (considerando):

20. que algunas aplicaciones de la ciencia pueden ser perjudiciales para las personas y la sociedad, el medio ambiente y la salud de los seres humanos e incluso poner en peligro la supervivencia de la especie humana, y que la contribución de la ciencia es indispensable a la causa de la paz y el desarrollo y a la protección y la seguridad mundiales,
21. que incumbe a los científicos, junto a otros importantes agentes, una responsabilidad especial tocante a tratar de evitar las aplicaciones de la ciencia que son erróneas éticamente o que tienen consecuencias negativas,
22. la necesidad de practicar y aplicar las ciencias de acuerdo con normas éticas apropiadas, fundadas en un amplio debate público,
23. que la prosecución de la ciencia y el uso del saber científico deben respetar y preservar todas las formas de vida y los sistemas de sustentación de la vida en nuestro planeta,
24. que existe un desequilibrio tradicional en la participación de hombres y mujeres en todas las actividades relacionadas con la ciencia,
25. que existen obstáculos que han impedido la plena participación de otros grupos, de ambos sexos, entre otros las

personas discapacitadas, los pueblos indígenas y las minorías étnicas, denominados en adelante grupos desfavorecidos,

26. que los sistemas tradicionales y locales de conocimiento, como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo, pueden aportar, y lo han hecho en el curso de la historia, una valiosa contribución a la ciencia y la tecnología, y que es menester preservar, proteger, investigar y promover ese patrimonio cultural y ese saber empírico,
27. que son necesarias unas nuevas relaciones entre la ciencia y la sociedad para resolver apremiantes problemas mundiales como la pobreza, la degradación del medio ambiente, la insuficiencia de los servicios de salud pública, y la seguridad del suministro de alimentos y agua, especialmente relacionados con el crecimiento demográfico,
28. la necesidad de que los gobiernos, la sociedad civil y el sector de la producción asuman un compromiso firme con la ciencia y de que los investigadores científicos asuman igualmente un firme compromiso en pro del bienestar de la sociedad.

En nuestros días, por lo menos en la vida cotidiana, estamos muy lejos de lograr que estas ideas tengan algo de éxito, pues aún sigue en boga el imperio epistémico de la ciencia, con todas sus consecuencias de género, de raza, de política, etcétera.

Supongamos ahora que pudiéramos afirmar que en la historia hemos pasado por ciertos periodos en los que destaca como guía de la sociedad alguna actividad, supongamos que hubo un periodo en el que la religión tomó ese papel, le siguió la política como la responsable en el liderazgo del mundo social, y entramos en el siglo pasado a la participación destacada de la ciencia. Visto así podemos afirmar que ni la religión, ni la política y, tal como van las cosas, tampoco la ciencia han logrado que como especie arribemos a esa gran esperanza que aún subsiste: acabar con la pobreza, el hambre, las guerras, etc. Esas tres grandes creaciones humanas no han sido suficientes para acabar con el ansia de poder, la envidia, la soberbia o la vanidad, y el arte no ha tenido ni la fuerza ni la

oportunidad para convertirse en el líder que mantenga viva la esperanza de un mundo mejor, o tal vez el ser humano sea un caso perdido para los deseos del propio ser humano, es decir, que acabar con el ansia de poder, la envidia, la esperanza, la soberbia o la vanidad, sea acabar con el propio ser humano; que pueda afirmar, yo que no creo en las esencias, que esas características son esenciales al ser humano y que acabar con ellas es acabar consigo mismo. Sin embargo, acciones de la comunidad científica como la citada de la Conferencia de Budapest o la Asociación de Científicos comprometidos con la Sociedad, entre otras, pudieran dar un nuevo rumbo a su comunidad, sobre todo en lo referente a la tecnociencia.

Interculturalidad y tecnociencia

Muchas de las aplicaciones de las nuevas tecnologías afectan directamente a comunidades que no comulgan con la visión capitalista de occidente, es por eso que en una visión instrumental de lo que se considera sociedad del conocimiento tales comunidades no son tomadas en cuenta, por ejemplo, la aplicación de nuevas tecnologías en la explotación minera, o bien en la construcción de presas para la obtención de energía que afectan de alguna manera territorios considerados indígenas. Es aquí precisamente donde se hace necesario llamar la atención respecto a las relaciones interculturales.

Uno de los temas que es común oír cuando se trata de criticar a las comunidades tradicionales es que hay que superar las prácticas ancestrales caducas; por ejemplo, se critica el trato que se les da a las mujeres pues son seres humanos que tienen tanto derecho a la vida como los hombres, y que, desde luego, se les impone un cambio de conducta al respecto, crítica que desde luego yo suscribo, pero si yo fuera un indígena y se me dijera tal cosa podría con todo derecho decir: acepto tu petición y suscribo que el trato a las mujeres que se les da por parte de mi comunidad es erróneo, tan erróneo como el trato que tú le das a nuestros bosques cuando los destruyes cortando árboles o cuando arrasas con poblaciones enteras para construir presas, en nombre del progreso y sólo con la

finalidad de acumular riquezas, pero tú no aceptas dejar tal actitud de lado y no permites que se te imponga. No estoy queriendo decir que no hay que criticar el maltrato a las mujeres; al contrario, sostengo que hay que luchar por evitarlo a toda costa, tampoco se trata de identificar a las mujeres con los árboles, lo que sí estoy queriendo decir es que la imposición se da desde un espacio de poder que no es equitativo. En pocas palabras, hay que debatir respecto a la cuestión del género en las comunidades tradicionales, pero también hay que debatir sobre la cuestión de si el progreso sólo es medible bajo el criterio económico y por qué puede justificar el daño que se le hace a la naturaleza.

Uno de los pensadores actuales sobre el multiculturalismo es Raúl Fonet-Betancourt quien ha dedicado parte de su trabajo al estudio del encuentro de las culturas, la interculturalidad, en lo que respecta al conocimiento. En la ponencia introductoria que presentó en el XII Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur, en la India, en enero de 2007, inicia con la afirmación de que hoy nuestro pensamiento y actuar parte de una cultura dominante que impide una interacción simétrica entre las culturas, negando así la diversidad epistemológica del mundo.⁴⁸ Nosotros suscribimos plenamente este punto de partida. Junto con ello aceptamos la idea de que de hecho hay diversidad epistemológica respecto al mundo, lo que permite aceptar también que no se trata de meras opiniones sino de que las diversas culturas manifiestan sus propios conocimientos en tanto cuentan con recursos de argumentación y, a través de ellos, pretenden acceder a contenidos de verdad. Esto nos lleva pues a dar un salto de las relaciones interdisciplinarias a las relaciones interculturales, en tanto que las primeras comparten de alguna manera sus recursos de argumentación como ramas de las disciplinas científicas, es decir la mencionada epistemología dominante, mientras que las segundas tienen como punto de partida la posibilidad de llegar a un acuerdo sin compartir recursos de argumentación.⁴⁹

Cabe mencionar que en el Acuerdo de Budapest, en el inciso 36, se establece que hay que fomentar la interdisciplina con la

finalidad de favorecer el progreso, principalmente de los países no desarrollados. Pero es en este punto precisamente donde la cuestión ya no es tan clara pues lo que se menciona es el progreso en beneficio de la sociedad, pero no se establece qué tipo de progreso hay que perseguir, y según parece las diversas culturas tienen una versión diferente al respecto. En este sentido las relaciones entre las diversas disciplinas se enfrentan a problemas muy diferentes a los que se presentan entre las diversas culturas.

Las cuestiones que surgen en la relación interdisciplinaria, y que en cierto sentido dificultan el discurrir de la temática, son aquellas que giran en torno a la manera en la que se concibe el tema a tratar, así como en la manera de abordarlo, entre otros, en otras palabras, lo que las diferentes disciplinas conciben respecto al mismo asunto varía en función del bagaje de la especialidad, pero esto no implica que no puedan lograr un acuerdo, así cuando un grupo interdisciplinario se enfrenta a una cuestión como la posibilidad de pandemia en el caso del ébola, una mirada se concentrará en los recursos químicos o biológicos para lograr una cura, otro en cambio se preguntará por los costos, aquel por la cuestión jurídica respecto a las repercusiones en los diferentes países, e incluso puede intervenir el asunto religioso; además de esto se involucra la manera de enfrentarse al problema en cuestión, es decir, de la metodología incorporada por cada una de las disciplinas y los tipos de argumentos aceptables, por ejemplo, basados en estadísticas o de tipo causal. Todo esto dificulta seriamente el arribo a un acuerdo, pero no lo impide necesariamente. Que sea algo difícil no implica que sea imposible, ya que la mirada general tendrá el mismo origen, la visión occidental al respecto; pero cuando se trata de relaciones entre diferentes culturas el asunto cambia pues el punto de partida se ve rebasado, no hay un origen sino distintos, probablemente en alguno de ellos la noción de progreso no tendrá el mismo peso que en otra cultura, sin embargo que no exista un punto de partida no implica que necesariamente no se pueda arribar a un acuerdo, aunque las razones sean diferentes por parte de cada uno de los participantes.

En el inciso 38 se menciona la necesidad de proteger el conocimiento tradicional, los saberes, fortaleciendo los marcos jurídicos de las naciones, pero a esto le falta fortaleza pues no habla de un diálogo de pares con las comunidades que detentan dichos saberes sino que se sigue manteniendo un paternalismo que ya no cabe dentro de las relaciones interculturales.

El saber que despliega la epistemología dominante es un saber instrumental, se controla y se aplica principalmente, aunque no únicamente, en la industria para generar riqueza, pero esto no es así cuando se trata de la pluralidad de saberes pues lo que entra en juego es la relación con el entorno. Aquí es cuando se pone interesante desde el punto de vista filosófico la relación intercultural ya que ella depende de ponerse en el lugar del otro para comprender sus argumentos sin apartarse del propio, es lo que Boaventura sostiene como la hermenéutica diatópica.

Por otro lado, el imperio del conocimiento ha reducido el estudio de éste a una cuestión de acceso a los sistemas de comunicación e información, el acceso a la red, que nuestros gobiernos, como el de México, han asumido como tal, sosteniendo también que nuestros problemas se resolverán cuando logremos que todos tengamos acceso a las redes de información y por ello nuestros programas sociales se deben enfocar a la distribución de computadoras o tabletas, sin importar el tipo de conocimiento al que se accede, como bien lo afirma Raúl Fonet.⁵⁰ Desde luego no nos estamos oponiendo a la posibilidad de acceder lo más posible a las redes de información, lo que sí sostenemos es que, por un lado no parece haber ningún control respecto al tipo de “conocimiento” que se distribuye por ellas, es decir poder discriminar respecto al “conocimiento” que circula por la red; y por el otro, que nuestros problemas no se resolverán meramente con acceder a tales redes. Además creo que hay que considerar la posibilidad de participar en la generación del conocimiento y no ser concebidos exclusivamente como consumidores de él.

Un asunto importante al que le presta atención Raúl Fonet es el relativo al ritmo temporal del conocimiento, o mejor dicho, de

nuestra tecnociencia actual. En ésta se pretende obtener la mayor velocidad posible con la finalidad de consumir el menor tiempo posible. El tiempo es dinero. El tiempo que se requiere para ejercer el saber contenido en la tecnociencia se busca que se mueva a una velocidad incomparable con el saber que se persigue en otros campos, es decir, enfrentarse a problemas como ¿qué necesito para construir un vehículo que produzca la menor contaminación posible?, es muy diferente a cuestiones referentes por ejemplo a la comprensión de lo que es el ser humano, de lo que es la pasión humana, la ética o el arte, etc., que requieren de un ejercicio pausado, reflexivo, en la generación de conocimiento sobre estos asuntos. Aquí la prisa es un obstáculo, algo que puede perturbar al propio conocimiento.

El saber tecnocientífico termina negando otro tipo de epistemología, una generación de conocimiento más lenta y con menos certeza, pero al fin y al cabo conocimiento también. Este es un punto más de diferencia entre la interdisciplina y la interculturalidad que hay que tomar en cuenta para que se puedan llevar a cabo de la mejor manera posible. No se trata, desde luego, de abandonar el saber tecnocientífico, al contrario hay que mantenerlo y fomentar la constante innovación, pero no debemos olvidar que la finalidad seguimos siendo nosotros, lograr concebir el progreso, la prosperidad, no meramente como generación de riqueza material, económica, sino riqueza humana, justicia, solidaridad, dignidad, eliminación de la pobreza y de la explotación humana. En otras palabras, hay que hacer crecer la posibilidad de la innovación, es decir, no sólo innovar dentro de la propia tecnociencia, sino dar un paso más y buscar innovar sobre el camino que la tecnociencia debe seguir o el fin que persigue, el cómo y el para qué se conoce.

No puedo pues aceptar la idea de que el conocimiento busca la verdad y por ello se persigue para ponerla al servicio de la humanidad (incluso en el acuerdo de Budapest se considera el servicio a la comunidad por parte de la comunidad científica, pero no hay referencia a la noción de verdad), en nuestros días parece claro que es una actividad enfocada a la obtención de poder, la mayoría

de los recursos destinados al conocimiento tienen ese fin, si no fuera así el mundo sería otro, con una mejor distribución de la riqueza, sin hambre, sin guerras, con una mejor salud y educación. La economía y la política se han inmiscuido en la generación del conocimiento y no sabemos hasta dónde.

Este camino por el que discurre Raúl Fonet también está siendo recorrido por el Seminario “Sociedad del conocimiento y diversidad cultural” de la UNAM.⁵¹ Aquí se tiene como punto de partida un principio de equidad que considera que existen diferentes tipos de conocimiento que se validan con criterios que corresponden a las prácticas epistémicas de las comunidades que producen tales conocimientos. Lo que esto quiere decir es que no existen criterios universales de justificación de conocimientos y que por ello no es aceptable la idea de que el conocimiento científico (que, se considera, es donde se manifiestan tales criterios) es superior a cualquier otro. Mucho se ha dicho respecto a que si se acepta esta propuesta entonces tendríamos que aceptar un relativismo epistémico, a mí este asunto no me preocupa pues creo que a lo largo de la historia hemos vivido dentro de esta situación y el mundo no se nos ha venido encima, es como las campañas políticas basadas en el peligro que los otros representan, las campañas del miedo, sin embargo hay que decir algo al respecto. En primer lugar, lo que estamos sosteniendo aquí es que el pluralismo epistémico, más que el relativismo, juega un importante papel en la generación de conocimiento, y pluralismo no es equivalente a relativismo;⁵² en segundo lugar, se acepta que para las prácticas epistémicas de las comunidades existen dentro de ella criterios de justificación, lo cual quiere decir que hay manera de justificar el conocimiento que se genere dentro de dicha comunidad, lo que no se acepta es que desde otro tipo de conocimiento, con sus propias prácticas y criterios, pretenda que éstos son los adecuados para evaluar el pretendido conocimiento de otra comunidad, pues se presentaría como un imperialismo epistémico; en tercer lugar, esto no implica que se prohíba la relación entre diferentes conocimientos, al contrario, incluso podemos reconocer en cierta situación, ante cierto

problema, que algún conocimiento es epistémicamente superior a otro, o bien reconocer las limitaciones epistémicas de mi conocimiento, la ventaja pues que nos otorga es que podemos observar un problema desde diferentes ángulos o propuestas epistémicas enriqueciendo así nuestra observación;⁵³ y, en cuarto lugar, para finalizar, no hay una posición neutral, independiente de toda posición epistémica, que nos permita decidir cuáles son los criterios adecuados para validar todo conocimiento.

También debemos considerar la necesidad de romper con ciertos mitos. El desarrollo científico a partir de la Modernidad permitió abandonar mitos que en cierto sentido eran un obstáculo para el conocimiento, sin embargo, ese mismo desarrollo creo otros “mitos” que hemos incorporado en nuestra vida diaria, por ejemplo, la idea de que el conocimiento que se transmite oralmente no puede ser objetivo y por tanto no puede catalogarse como tal, en cambio el conocimiento escrito, ese que se encuentra en libros o en revistas, sí cumple los requisitos que la propia Modernidad impuso. Por otro lado, la visión secularizada del mundo permitió al conocimiento científico romper con los mitos que impedían su desarrollo, separando así lo sagrado de la naturaleza y la sociedad,⁵⁴ lo que le permitió a su vez la creación de los criterios que le otorgaban objetividad, pero también llevó a un desprecio por las técnicas y el conocimiento tradicionales, que se mantienen y transmiten a través de la memoria colectiva en la que permanece una cosmovisión que permite hacerlas comprensibles en tanto que las articula y sustenta, es decir, una cosmovisión que permite precisamente justificar ese conocimiento y técnicas tradicionales.

Los conocimientos y técnicas tradicionales se enfrentan a algunas cuestiones que resultan todo un reto superar. Una de ellas es como distinguir la mera charlatanería de un conocimiento tradicional, desde luego considerando que tal charlatanería no es exclusiva de la episteme tradicional, pues incluso la propia ciencia se sustenta en tradiciones, sin embargo recordemos, como vimos arriba, que aun cuando ese conocimiento se sustente en una cosmovisión no deja de haber argumentos, buenos argumentos de

acuerdo con sus criterios, que permiten darle validez, esto parece claro en el caso de las prácticas terapéuticas basadas en los conceptos de balance y equilibrio, así como en el de la polaridad frío-calor.⁵⁵ Otra cuestión es la práctica común de contrastarlo con el conocimiento científico destacando características que los oponen: uno es moderno, universal, progresivo, de gente de razón y civilizado (conceptos supuestamente positivos), el otro en cambio es primitivo y salvaje, local, ancestral y de gente de costumbre (conceptos supuestamente negativos). Otorgándole todo ello superioridad epistémica al conocimiento científico y rompiendo así con la supuesta equidad.

De la interdisciplina a la interculturalidad

A partir de lo anteriormente mencionado podemos sostener que el diálogo entre disciplinas diferentes contiene otras características que el diálogo entre culturas diferentes. Como punto de partida para el análisis podemos tomar la cuestión del lenguaje con el que se participará, y no parece haber mucho problema al sostener que el que se usará será el inglés en el caso de las relaciones interdisciplinarias; pero no ocurre lo mismo al tratarse de un encuentro de culturas, el nacionalismo sale a flote sobre todo cuando se trata de culturas que se encuentran aproximadamente al mismo nivel y con un cercano poder político (Duhem contrastaba el espíritu de fineza francés con el espíritu geométrico de ingleses y alemanes, lo que lleva a la pregunta si no les negaba a estos últimos el *bon sens*). La lengua tiene poder pues es la transmisora principal de las culturas, no sólo a nivel intracultural sino también intercultural y puede llegar a constituir todo un imperio. Gadamer llegó a afirmar que actualmente el inglés es una de esas lenguas y que la desaparición de otras lleva al abandono de mundos, las lenguas descubren mundos o los construyen.

La lengua es el medio que una cultura usa para manifestar su cosmovisión, y si me apuran puedo decir que ni siquiera es suficiente pues mucho de ésta no logra ser atrapada con el recurso lingüístico, sin embargo son las cosmovisiones en pugna las que

impiden de raíz lograr acuerdos. Entre estas se encuentra la que permite concebir el “progreso” en cierto sentido, como un fin en si mismo que debemos perseguir, que es la emanada de manera general de Europa y su historia, y parece creerse que no hay cultura que no estuviera de acuerdo al respecto, pero no en todas las cosmovisiones tiene cabida, en algunas puede ser considerada un estorbo, para no ir más lejos incluso en el corazón de la cultura europea el propio Papa ha insistido en que no debemos concentrar la actividad humana en una idea de progreso que afecta a la humanidad.

En el diálogo interdisciplinario la idea de progreso está siempre presente, en el diálogo intercultural su papel es escaso, sobre todo cuando intervienen en él los pueblos llamados ancestrales. No es que no se pretenda cambiar para mejorar, lo que está en juego es la noción de progreso meramente como acumulación de riqueza sin importar que para ello se tenga que producir un daño, a nuestros congéneres o a la naturaleza. Cambiar teniendo como mira el bien de la comunidad sin afectar su cosmovisión es algo bienvenido, pero hay cierto rechazo a aceptar la acumulación de riquezas en manos individuales. El término “ancestral” nos remite al origen, pero es sólo un referente y no alude a un estancamiento de una comunidad, a su falta de desarrollo.

Lo anterior puede aclararse aún más si tomamos en cuenta un tema alternativo en el que ocurren situaciones en donde las relaciones interculturales salen a flor de piel, es el caso del choque de maneras diferentes de impartir justicia pues en nuestros sistemas hay uno que se impone a los otros, al que se deben reducir los otros. Esto se ve claro cuando los jueces reconociendo su ignorancia sobre algún asunto jurídico que involucra a algún miembro de una comunidad indígena, solicitan servicios de peritaje a especialistas.

Los peritajes antropológicos en México tienen una corta vida, de unos 15 o 20 años, después de la firma del convenio 169 de la OIT por parte del Estado mexicano en 1990, la reforma al párrafo primero del artículo cuarto constitucional en 1992, la reforma al artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos

Mexicanos en 2001 y la declaración de la ONU sobre Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007.

El perito antropológico, a petición de alguna de las instancias en cuestión, lleva a cabo su labor respondiendo algunas preguntas que los solicitantes le elaboran con la finalidad de tener una visión amplia de la que se consideran faltantes, recurriendo así al especialista. Es un dato más que el juez incorpora al expediente del caso que está siguiendo para cumplir con la normatividad que su sistema jurídico le exige, sin reconocer por ello algún otro sistema jurídico alterno al suyo, no hay en realidad un reconocimiento de pluralismo jurídico dentro del sistema de procuración de justicia.

El perito instruye al juez respecto a los valores culturales, los sistemas simbólicos, los recursos de administración de justicia dentro de la localidad, usos y costumbres, etc., de los que carece el juez por no pertenecer a dicha comunidad, ello redundaría en beneficio de los implicados por el reconocimiento de la diferencia cultural y de sus derechos colectivos. No se trata de un diálogo frente a frente con el juez o de la justicia positiva con el perito ni mucho menos con la cultura del otro, porque la pericial únicamente se suma a un conjunto de elementos procesales sin ninguna pretensión de soberanía. De hecho el juez tiene la potestad para desecharla, considerarla sólo un indicio o también con valor de prueba plena. Así pues el peritaje antropológico se subsume dentro del marco de la norma positiva, y aunque el perito reconozca los usos y costumbres, éstos no pueden ir más allá de las normas jurídicas del estado de derecho, no pueden contraponerse a la ley jurídica, tienen que entrar a las reglas del juego del derecho positivo, y en este juego son un ingrediente más para que el juez pueda dictar sentencia. Dice Yuri Alex Escalante Betancourt: "Cuando la verdad antropológica se expone ante la justicia positiva, el diálogo intercultural lejos de ampliarse se entorpece ya que, mientras el mundo legal habla a través del monismo de la norma, el mundo etnográfico se caracteriza por la pluralidad y alternancia normativa." Y más adelante concluye: "Sin embargo, el antropólogo debe tener

la capacidad de exponer una verdad que muestre la diferencia sin contravenir flagrantemente la norma”.⁵⁶

Lo anterior quiere decir que no hay un diálogo equitativo entre las diversas culturas que participan ante la misma realidad, no así cuando se trata de relaciones interdisciplinarias. Hay situaciones en que el diálogo sufre alteraciones debido a que hay un traslape entre el diálogo interdisciplinario y el cultural, es decir, asuntos en los que la participación interdisciplinaria se ve afectada por la participación cultural, y al revés. Es precisamente en estos casos, que no son tan extraños, en los que se revela la importancia del tema tratado en este trabajo.

Diálogo: escucha y diferencias

El punto central del diálogo en estos casos se puede reducir a dos aspectos interrelacionados: la apertura a las diferencias y la escucha. El primero pretende el abandono del monismo para dar paso al pluralismo, y el segundo centra su atención en la escucha más que en la palabra. En México quien ha trabajado este tema con bastante éxito ha sido Mariflor Aguilar. Esta filósofa sostiene que la cultura occidental se ha olvidado de la escucha para asentarse en una cultura basada en el culto al *logos*, en el culto a la palabra, una palabra que no tiene que ser escuchada, o mejor aún, que se teme ser escuchada para no correr el riesgo de que al escuchar al otro éste se nos presente con todas sus posibilidades y diferencias, cuestionando nuestra particular forma de ver el mundo, que creemos es la forma única y correcta de percibirlo evitando así ser arrastrados al cambio, a la transformación, al reconocimiento de que el otro puede tener razón.⁵⁷

En un trabajo posterior menciona tres papeles de la escucha que resultan en cierto sentido ofensivos, la escucha arrogante del superior, condenatoria, enjuiciadora, excluyente, humillante y despreciativa que se ubica por encima del hablante; la escucha servil del inferior, la del sumiso que se anula a sí mismo, que es pasiva y obediente, que no se atreve a rebatir al hablante; y la escucha indiferente que puede adquirir dimensiones monstruosas

como es el caso de los feminicidios de Ciudad Juárez.⁵⁸ Pero no se queda ahí sino que da un paso más y se pregunta, ¿habrá una escucha que no sea la escucha indiferente, la arrogante o la del sometimiento? Es decir, ¿podemos apelar a una escucha responsable?

La respuesta a la pregunta anterior la lleva al rescate de la virtud de la *phronesis*, pues es esta virtud la que le permitirá arribar a lo que llamaré la escucha democrática, ya que no se trata de escuchar cualquier cosa; dentro del mundo de ruido social y político hay que contar con la virtud de saber elegir qué escuchar, distinguir lo que vale la pena de aquello que es mero ruido creado precisamente para evitar escuchar. Esta escucha democrática puede incluir porque sabe qué excluir, distingue la distracción de lo superfluo de la importancia de la convivencia democrática.

Además de la *phronesis* apela a otra virtud que complementa a aquella, la *synesis*, es decir, la comprensión, comprender al otro en su sentido más amplio permite identificarlo en su diferencia, base de la inclusión y la convivencia, por ello la filósofa mexicana concibe a la escucha como el arte de construir las diferencias, y por eso también puede decir que diferenciarme del otro no es negarlo como tal, a pesar de que seamos diferentes ambos merecemos respeto, porque ser diferentes no implica caer en la indiferencia.

Excluir sin escuchar es el rasgo de la soberbia ya que no se trata de excluir cualquier cosa sin antes haber escuchado, y esto implica excluir porque se tienen razones, también implica reconocer al otro como tal, como alguien diferente a mi, con sus propias ideas y deseos, es esta escucha la que me provee de las herramientas necesarias para excluirlo con razones, por ejemplo, porque cree que sus razones son las únicas posibles, que la verdad está en él, que su cultura es la única aceptable, que no tiene por qué escuchar a los demás, que los otros no tienen el derecho de ser escuchados, etc., y todo ello implica a su vez que se ha llevado a cabo una comprensión de la posición del otro.⁵⁹ Pero la inclusión también implica la escucha pues incluir al otro no se refiere únicamente a su persona como individuo, es más, podemos rechazarlo como individuo e

incorporar sus creencias, razones, ideas, en nosotros mismos, pero esto sólo lo podemos hacer si le prestamos atención a su decir, si lo escuchamos con la atención que se merece, o como dice Mariflor Aguilar, obedeciendo a su derecho a ser escuchado.

Desde luego, aquí tenemos que romper con una creencia bastante arraigada, la idea de que incorporar algo que proviene del otro es otorgarle un poder sobre mí; en vez de eso hay que partir de la idea de que aceptar algo que proviene del otro, cuando no es una imposición sino una aceptación razonada, es hacer crecer mi cultura y con ello a mí mismo, es enriquecernos sin perder autonomía, libertad e identidad. Esto lo saben muy bien dentro del mundo indígena, como bien nos lo recuerda Carlos Lenkersdorf cuando nos remite al mundo tojolabal, empezando porque el propio término se refiere a la lengua de los que saben escuchar, es la lengua verdadera, y es en este sentido en el que los tojolabales practican constantemente la vocación de escuchar, también nos señala Lenkersdorf que por eso los tojolabales no nacen sino que se hacen al aprender a ejercer su vocación de escuchar, tojolabal no es pues un concepto meramente biológico, que nos remite a una etnia, sino que es más bien un concepto histórico.⁶⁰ Por eso el pueblo tojolabal sabe que se aprende más escuchando que hablando, y por eso no acepta a los especialistas, al “sabelotodo” que no respeta a los demás, que no sabe escuchar porque sólo quiere hablar ya que no le concede a los otros algún saber, no cree que puede aprender de los otros ya que él ha acumulado conocimiento y los otros están para aprender de él, pero no comprende que el amontonamiento de saber no produce sabiduría.⁶¹

Lo anterior es precisamente lo que le otorga a la escucha una fuerza que va más allá de la mera imposición, del autoritarismo puro y simple. Saber escuchar es tener la plena conciencia de que se aprende más oyendo al otro que hablando. La fuerza de la escucha, podemos sostener, estriba en que pone en tela de juicio el uso de la violencia, la evita y la supera porque provee de las herramientas, como dijimos anteriormente, para superar conflictos que muy probablemente surgen por negarse a escuchar a los otros, por no

preocuparse por saber quiénes son, por descalificarlos antes de escucharlos.

Desde luego no se trata de evitar hablar, si nadie habla no hay nada que escuchar, hablar implica comunicar algo que el mero ruido no puede hacer, de lo que sí se trata es de evitar hablar por hablar, del uso abusivo de la palabra. Hablar cuando se tiene algo que decir implica ejercer el derecho a ser escuchado, pero hablar sin decir nada, lo cual es bastante común, o evitar que el otro hable abusando del uso repetitivo de la palabra, es seguir diciendo lo mismo una y otra vez, no creo que deba ser considerado como parte constructiva de un diálogo fructífero, es más bien algo que debe ser excluido del diálogo, como bien lo comprendió Mariflor Aguilar, como mero ruido que oculta lo que merece ser escuchado.

A manera de conclusión

Creo que no es erróneo afirmar que a lo largo de la historia la curiosidad humana ha jugado un importante papel para la adquisición del conocimiento dando lugar, con el paso del tiempo al arribo de la ciencia. El fuerte impulso que la Modernidad le otorgó abrió un camino por el cual la humanidad ha transitado durante los últimos quinientos años, rompiendo con una serie de prejuicios heredados de la Edad Media, sin olvidar que incluso durante ese largo periodo el conocimiento también tuvo una buena producción aunque poca distribución, pero fueron indudablemente los últimos cien años los que nos han llevado a un caudaloso río de adquisición constante de conocimiento, para bien o para mal, sin embargo, también ha generado un amplio prejuicio respecto a que el único conocimiento aceptable es el de la ciencia, ya que es el único que puede contar con una buena justificación, claro, bajo los criterios de la propia ciencia, rechazando cualquier otro presunto tipo de conocimiento que no se rija por sus criterios (nuevamente Duhem y su espíritu de fineza), entre ellos el llamado conocimiento tradicional.

En nuestros días la generación de conocimiento tiene una fuerte carga interdisciplinaria ya que nos encontramos en un periodo

en el que la globalización y sus problemas involucran prácticamente a todas las disciplinas, enfrentarse a la epidemia del ébola no es meramente un problema médico sino también ético, jurídico, económico, político, etc., que requiere en su tratamiento de muchas disciplinas. No es fácil llevar a cabo un diálogo fructífero debido a que la formación disciplinar de cada uno de los participantes es distinta, sin embargo comparten una visión general emanada de la concepción científica que permite con el tiempo arribar a un consenso. Pero hay situaciones en las que intervienen no sólo las disciplinas sino también las culturas haciendo que el diálogo sea aún más difícil, aunque creo que no imposible, entre estos casos se encuentra el ya mencionado ébola.

Considero que lograr un buen diálogo requiere de una actitud hermenéutica que presta atención a la diferencia y la escucha, pues éste es el punto de partida entre los considerados pares manifestando un pleno respeto a los otros. Este paso de la interdisciplina a la interculturalidad no es continuo sino que expresa un rompimiento clave que hay que tomar en cuenta para poder participar en un diálogo intercultural, en otras palabras, que yo sepa nadie ha propuesto pasar del diálogo interdisciplinario al diálogo intercultural, sin embargo, creo que es bastante productivo compararlos con la finalidad de aclarar lo que hay en el fondo de cada uno, y creo que es una tarea pendiente de la filosofía a la que se deberá prestar atención en un futuro no lejano.

Bibliografía

Aguilar, Mariflor, *Cultura de la escucha, condición de la democracia*, México, Instituto Electoral del Distrito Federal, 2004.

Alcalá, Raúl, *Pluralismo y diversidad cultural*, México, Seminario Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural, Secretaría de Desarrollo Institucional, UNAM, 2015.

Alcalá, Raúl, *Sujeto, identidad y valores*, México, FES-Acatlán, UNAM, 2015.

- Argueta, Arturo, Gómez Salazar, Mónica y Navia Antezana, Jaime (coords.), *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*, México, Siglo XXI-UNAM, 2012.
- Escalante Betancourt, Yuri, “Ética y verdad. La antropología frente al positivismo jurídico”, en *Boletín CEAS*, México, 2012, p. 42.
- Hernández Márquez, Víctor Manuel (coordinador), *Pierre Duhem: entre física y metafísica*, Barcelona, Anthropos - Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2016.
- Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- Tubino, Fidel, *La interculturalidad en cuestión*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.
- Villoro, Luis, (coordinador) *Los linderos de la ética*, México, UNAM-Siglo XXI, 2000.
- Declaración de Budapest. Declaración sobre el saber científico*, Sala de lectura CTS+1,
- Vannevar, Bush, *Ciencia, la frontera sin fin. Un informe al presidente*, Julio de 1945.

Segunda parte
FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD

Injusticias epistémicas en encuentros interculturales: elementos para un diseño institucional pluralista⁶²

Juan Carlos Gutiérrez Valle

Introducción

La ciencia y la tecnología juegan un papel fundamental en la vida de los seres humanos. Nuestras relaciones sociales, así como con la materialidad que nos rodea, se encuentran fuertemente mediadas por artefactos tecnológicos y por saber científico. Este fenómeno es tan importante en nuestros días que los propios organismos internacionales han postulado que nos encontramos en una etapa de tránsito hacia lo que ellos denominan como “las sociedades del conocimiento”. Con postular que vivimos en una etapa de tránsito hacia las sociedades del conocimiento,⁶³ los organismos internacionales sostienen que dicha etiqueta no se le puede atribuir a una realidad empírica que vivamos en la actualidad, sino que, más bien, representa un ideal regulativo en el que se incentiva a los gobiernos del planeta para que fomenten el desarrollo de la ciencia y la tecnología con la finalidad de que, con ayuda de éstas, se puedan combatir los conflictos sociales existentes, así como los mismos problemas y riesgos que la propia ciencia y tecnología han traído consigo. Esto, en consecuencia, ha provocado que la ciencia y tecnología sean determinantes para la creación, desarrollo y supervivencia de las instituciones estatales.

No obstante, el principal problema con el discurso del proyecto de las sociedades del conocimiento es que éste termina por otorgar legitimidad solamente al conocimiento científico como motor del desarrollo social. Empero, es un hecho de naturaleza empírica que existe toda una gama de conocimientos que no comparten los

mismos estándares epistémicos de la ciencia. Éste es el caso de los conocimientos tradicionales, y que pueden entenderse como “aquellos conocimientos que han sido generados, preservados, aplicados y utilizados por comunidades y pueblos tradicionales”.⁶⁴ Si comprendemos al conocimiento como una herramienta que permite al ser humano interactuar y entablar determinado tipo de relaciones con su medio ambiente, al considerar a la ciencia como el único tipo de conocimiento legítimo se están generando problemas para aquellas comunidades que ostentan conocimientos tradicionales. Esto se debe a que el conocimiento que han desarrollado esas comunidades no ha sido generado de forma gratuita o espontánea; lo han generado para poder sostener y reproducir sus formas de vida. Por tanto, tales conocimientos son constitutivos de su cultura y les permiten la reproducción de ésta. Así que al negarle legitimidad a esos conocimientos tradicionales, también se le está negando legitimidad a esas formas de vivir de las personas que los ostentan.

Ante esta situación, numerosas voces se han hecho oír para señalar la necesidad de *diseñar instituciones* que permitan la articulación de la diversidad cultural y cognitiva existente, con la finalidad de generar ambientes que permitan una interacción más armoniosa y simétrica entre culturas; un proyecto que es conocido como *la interculturalidad*. Pero, ¿cómo idear nuevas instituciones que nos orienten hacia la interculturalidad? Como es notorio, esas demandas en pro de una interacción más simétrica entre comunidades cognitivas y culturales obedecen a una idea de justicia, y la idea de justicia implica un concepto de corte normativo que orienta a las personas con respecto al tipo de relaciones que entablan con los demás y con su medio ambiente. Pero, por otra parte, es necesario decir que no existe un consenso universal acerca de lo que es justo; la idea de justicia necesariamente está cargada por los prejuicios identitarios y culturales de quienes reflexionan en torno a dicho valor. Pero además, la idea de justicia cambia de acuerdo a cómo es que evolucionan las sociedades. Es decir, *la idea de lo justo es una construcción histórica y cultural y,*

por lo tanto, su propia construcción se convierte en una tarea permanente. ¿Esto significa que hay que abandonar el concepto de justicia de una vez y para siempre? Claro que no. Quienes se encargan del diseño de nuevas instituciones no pueden abandonar el uso de la noción de justicia sólo por el hecho de que no nos sea posible definirla de una vez y para siempre; es necesario combatir las *constantes y permanentes injusticias* existentes que hay en la sociedad. Tal vez, como sostuvo Luis Villoro,⁶⁵ no es posible definir lo que de hecho es justo, pero en cambio si podemos percibir que todos los días se cometen injusticias: *y a éstas hay que combatirlas de algún modo.* Es por ello que si las instituciones son un medio para promover determinado tipo de relaciones sociales, entonces, se vuelve necesario intervenir en su diseño para que éstas promuevan encuentros interculturales más justos.

Ante la importancia del problema, este trabajo demostrará, a través de algunas aportaciones hechas desde la epistemología social y desde la filosofía política, que aquellas comunidades que sostienen que la ciencia es el único tipo de conocimiento válido en la actualidad, carecen de justificación epistémica para sostener ese tipo de declaraciones. Por ello, cuando en nombre de la ciencia niegan legitimidad a los conocimientos tradicionales, así como la forma de vida de quienes los ostentan, cometen un error garrafal. Se demostrará, con ayuda del trabajo de León Olivé, que es posible sostener una posición pluralista que, sumada a las reflexiones de justicia realizadas por Luis Villoro y Miranda Fricker, permiten el diseño de instituciones orientadas hacia la interculturalidad. Por lo que con esta breve propuesta también se demostrará el poder de la filosofía para incidir en la vida de las personas, así como en la transformación de las sociedades cuando son abrazadas sus reflexiones por grupos que defienden determinadas causas.

1. Acerca de los conceptos de institución y de diseño institucional

Antes de avanzar con respecto a nuestra propuesta es importante aclarar el concepto de diseño institucional. Pero para entender dicho

concepto me parece que es necesario, a su vez, realizar una distinción fundamental entre dos conceptos que suelen confundirse constantemente. Me refiero a los conceptos de *institución* y *organización*. Esta distinción es fundamental para nuestros propósitos, pues a partir de cómo entendemos el significado de estos conceptos, así como de la relación que existe entre ambos, podremos hacer más inteligible al lector el alcance y dirección de nuestra propuesta.

Pues bien, existen numerosas definiciones de institución en toda la literatura que hay acerca del tema. Sin embargo, me parece bastante útil la definición que ofrece Jepperson:

Una institución es un patrón social que revela un proceso de reproducción particular. Cuando se contrarrestan las desviaciones respecto de este patrón en forma regulada, por medio de controles activados socialmente construidos –es decir, por algún conjunto de recompensas y sanciones–, decimos que un patrón está institucionalizado. Expresado de otra forma, las instituciones son esos patrones sociales que cuando se reproducen crónicamente, deben su supervivencia a procesos que se activan por sí mismos. De modo notable, su supervivencia no depende de la movilización colectiva [...] más bien [...] los procedimientos rutinarios sustentan el patrón, favoreciendo su reproducción.⁶⁶

Esta definición nos sirve como punto de arranque. Jepperson hace mención de que una institución representa un patrón social que revela un proceso de reproducción particular. Esto quiere decir, en otras palabras, que las instituciones generan formas típicas de comportamiento socialmente reconocidas ante determinadas circunstancias. Hay que admitir que las instituciones se someten a diversos sistemas que, a su vez, están constituidos por otras instituciones. Por lo que la funcionalidad de una institución está relacionada con su adaptabilidad tanto a los sistemas sociales con los que tiene relación así como a la propia relación que mantenga con otras instituciones. Su influencia, por otro lado, se va diluyendo en relación con otros sistemas sociales e instituciones con los que no haya cercanía.⁶⁷ En otras palabras, una sola institución no puede regular toda la vida social. Por ejemplo, las instituciones del sistema electoral se relacionan con cierto tipo de contextos que son

socialmente reconocidos y que suceden cada determinado tiempo con la finalidad de regular un patrón social que tiene ciertas particularidades y determinados fines: las elecciones. La influencia de las instituciones electorales puede ser muy amplia, pero queda acotada a determinado tipo de contextos e instituciones con las que existe una amplia interdependencia. Como muestra de ello se puede decir que las elecciones tienen una fuerte influencia con respecto a la composición del poder legislativo, pero, por otro lado, esas instituciones electorales no tienen mucha influencia directa para la funcionalidad de la familia, por ejemplo. Por este tipo de razones es que John Searle ha estipulado que un hecho institucional tiene una forma lógica de *X cuenta como Y en C*.⁶⁸

Es importante decir que esos patrones sociales tienen una función de normalización social que se logra a través de la regulación del componente *deontológico*⁶⁹ que subyace en los dictados que estipula una institución; es decir, de los derechos y las obligaciones contemplados. Para regular el cumplimiento de ese contenido deontológico, las mismas instituciones generan mecanismos de premios y castigos en relación al cumplimiento, o incumplimiento, de esos dictados. La lógica de esos premios y castigos es la de representar incentivos para que las personas sigan las “reglas del juego”, lo cual, al mismo tiempo, genera certidumbre y predictibilidad en torno al comportamiento de los sujetos que se someten a determinados ambientes institucionales. Y al vivir en determinados ambientes institucionales los sujetos terminan por interiorizar las normas y valores que reproducen las instituciones por las que son regulados, por lo que su subjetividad también se ve afectada por éstas. En otras palabras, *las propias instituciones generan subjetividades y normalizan, o al menos intentan normalizar, a los sujetos*.

Dentro de la literatura acerca del tema también hay cierta aceptación de que existen, al menos, dos tipos de instituciones: *las formales y las informales*. Para Douglass North⁷⁰ las instituciones formales son aquellas que se encuentran codificadas; en otras palabras, aquellas que están reconocidas por el derecho positivo.

Por otra parte, las instituciones informales pueden ser aquellas que obedecen a la interpretación de una determinada institución formal, pero que no está contemplada dentro de los mecanismos reconocidos por el derecho positivo para interpretar una norma. También son instituciones informales aquellas instituciones que obedecen a las costumbres y creencias que están íntimamente relacionadas con la cultura de las personas, pero que no se encuentran escritas. La división de instituciones informales e informales no obedece a una jerarquización.

Una institución informal puede dar origen a una institución formal, simplemente para reconocer dentro del derecho positivo lo que ya existía dentro de la tradición. Por otra parte, una institución formal puede dar lugar a toda una serie de actitudes y procesos en torno a su cumplimiento que pueden hacerse socialmente reconocidos e indispensables para su funcionamiento, pero que jamás llegarán a estar codificados dentro del derecho positivo; de tal manera que esa institución formal da origen a instituciones informales. Creo importante decir que la misma funcionalidad de una institución no depende de su carácter formal o informal.

Está ampliamente demostrado que bajo ciertos contextos las instituciones informales son aún más determinantes que las instituciones formales para el desarrollo de la vida en sociedad.⁷¹ Pero en otros casos, y donde predomina una cultura muy relacionada con el Estado de Derecho, las instituciones formales tienen un gran poder. Por ello, con la distinción formal e informal que acabo de mencionar no quiero dar a entender algún grado de importancia que especifiquen esas etiquetas; simplemente estamos haciendo una distinción analítica.

Por otro lado, encontramos lo que son las organizaciones. Éstas pueden definirse como:

[...] una colectividad con una frontera relativamente identificable, un orden normativo, niveles de autoridad, sistemas de comunicaciones y sistemas de coordinación de membresías, esta actividad existe de manera continua en un ambiente y se involucra en actividades que se

relacionan por lo general con un conjunto de metas; los resultados para los miembros de la organización, la organización y la sociedad misma.⁷²

Con esta definición se da a entender que las organizaciones se forman a partir de un grupo de personas que tienen objetivos específicos. En otras palabras, existe una especie de consenso por parte de quienes integran las organizaciones acerca de la causa que los ha llevado a unirse. A pesar de que haya un gran número de personas que compartan determinado tipo de metas, las organizaciones terminan por elegir, dentro de toda esa gama de personas, a aquellas que se adapten mejor a los medios y estrategias que la organización ha decidido emplear para alcanzar tales metas.

Los medios para alcanzar las metas están articulados por una serie de valores que los miembros comparten, y el hecho de que no todas las personas compartan los mismos valores, aunque sí metas, permite explicar la pluralidad de organizaciones que aparentemente tienen giros idénticos o similares. En este punto también se hace evidente de que el ambiente y la cultura son sumamente importantes para las organizaciones.

La cultura, y las instituciones que la rodean, es quien moldea a los sujetos a través de la reproducción de determinado tipo de valores. Por ello, cuando una organización desea extenderse a contextos culturales distintos a los de su lugar de origen, su funcionamiento se adapta al tipo de comportamiento social que predomina en esos contextos. Esto explica, por ejemplo, que grandes corporaciones comerciales adapten sus estrategias de producción y comercialización dentro del país en el que desean competir; llegando a cambiar hasta el tipo de productos que venden. Y a pesar de que formalmente sean reconocidas como parte de una organización más grande, esas extensiones de la organización principal, en realidad, son otras organizaciones diferentes a aquellas de las que han surgido o de las que dependen. Sin embargo, aunque las organizaciones deban de adaptarse al medio ambiente, también tienen la intención de influir en éste, por lo que su vida se

desarrolla en una especie de relación dialéctica entre organización y ambiente.

Las organizaciones no son menos importantes que las instituciones. Las instituciones tienen determinada jurisdicción, cosa que las organizaciones, aunque contemplen un determinado ámbito de actuación, lo pueden trascender bajo ciertas circunstancias. Además, cierto tipo de organizaciones han tenido tal impacto en la realidad social que terminan por incentivar un *cambio institucional* de gran escala. Para ejemplificar esto, podemos citar el caso de la revolución armada mexicana. Muchos movimientos sociales organizados de esa época desconocieron a sus instituciones vigentes, pues consideraban que éstas favorecían solamente a ciertas clases privilegiadas. Después de una larga lucha armada, esas organizaciones lograron plasmar muchas de sus demandas dentro de la constitución política, lo cual permitió la institucionalización formal de esas demandas. Por tanto, también es factible decir que para la existencia de las organizaciones se puede contar tanto con o sin el reconocimiento institucional.

¿Por qué se suelen confundir los conceptos de organización e institución? La razón principal es que las instituciones *suelen* adquirir forma a través de organizaciones. Las instituciones son normas y regulaciones abstractas, y son los seres humanos de carne y hueso quienes necesitan encargarse de esa regulación y del funcionamiento de esas instituciones. En el caso de las instituciones formales, se suelen usar ciertos aparatos burocráticos con la finalidad de encargarse del despacho de aquellos procedimientos que permiten la regulación del contenido deontológico de las instituciones. De ahí que Norberto Bobbio, por ejemplo, haya dicho que existía el problema de que a mayor institucionalización democrática se generaba mayor cantidad de agentes y procedimientos burocratizados.⁷³ De la misma manera, las instituciones informales *pueden* adquirir forma a través de organizaciones reconocidas socialmente que se encargan del despacho de determinado tipo de asuntos. Este es el caso, por

ejemplo, de los consejos de ancianos que en ciertas culturas indígenas se encargan de administrar la justicia.⁷⁴

Una vez dicho esto, estamos en mejor posición para definir qué es el diseño institucional. Primero que nada, habría que observar que la palabra *diseño* hace referencia a una acción intencional que se fundamenta en una estrategia. Entonces, la palabra de diseño institucional implica la idea de que es posible hacer cambios intencionales a las instituciones. ¿Esto es posible? Tal como se comentó, las instituciones se autogeneran a lo largo del tiempo, hasta que los procesos sociales que reproducen se hacen crónicos. Esa cronicidad, o normalización, de procesos sociales termina por interiorizarse en los sujetos así como también les genera certidumbre en cuanto a sus relaciones sociales. Visto de esta manera, es evidente que el diseño institucional es muy complicado; es ir en contra de la certidumbre así como de cierto tipo de vida de las personas.

La historia demuestra numerosos *cambios institucionales*, pero no hay que confundir un cambio institucional con un diseño institucional. Un cambio institucional se puede dar con el paso del tiempo y de forma paulatina, pero sin intervención evidente de un agente concreto para lograrlo. Por su parte, el diseño institucional sí implica una intervención deliberada y evidente en el cambio institucional por parte de algún actor. Pero si el cambio institucional ya de por sí es complicado, ¿es posible diseñarlo?, y en caso afirmativo, ¿cómo? Con Goodin,⁷⁵ podemos responder que sí es posible el diseño de instituciones, pero no de manera directa. Esto quiere decir que nadie puede decidir de forma unidireccional y total sobre la estructura y forma de una institución.

La forma que adquiere una institución se logra a través de luchas y negociaciones políticas; muchas veces con consecuencias realmente trágicas para alguno de los bandos. Pero, en cambio, sí es posible *incidir en los planes y estrategias* que los actores políticos desarrollarán, y eso es a lo que nos referimos con diseño institucional en este trabajo. Pero además, y tal como se comentó más arriba, si las instituciones suelen adquirir forma a través de

organizaciones, al momento de tratar de incidir en un diseño institucional también se estaría tratando de influir en el diseño de las organizaciones que regularán a las instituciones diseñadas. En otras palabras, una propuesta de diseño institucional influye tanto en el orden institucional como en el orden organizacional.

Lo que se pretende hacer en éste trabajo es demostrar, a través de una argumentación filosófica, que es posible estructurar planes de acción para el diseño de instituciones orientados hacia la interculturalidad. Pero hay que aclarar que dirigiremos nuestra propuesta hacia las instituciones formales. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que existen métodos contemplados dentro de las legislaciones para poder hacerlo, lo cual implica, a su vez, que hay factibilidad pacífica de hacerlo. Mientras que en el caso de una institución informal no existen métodos reconocidos para hacerlo, y faltan elementos empíricos que nos indiquen acerca de su posibilidad para poder llevarlo a cabo de forma pacífica. En este sentido, se reconoce las limitantes de esta propuesta, pues nos enfocamos sólo en cierta parte de la realidad social. Sin embargo, también subrayamos que las institucionales formales, dentro de su jurisdicción, representan un espacio de oportunidad para normalizar relaciones interculturales más justas.

2. Confianza en la ciencia y cientificismo dentro de las instituciones sociales

Es ampliamente reconocido que la ciencia es un campo social que está altamente institucionalizado. Existen instituciones formales e informales que regulan la actividad científica, y gran parte de la tradición en sociología de la ciencia ha intentado dar cuenta de ello. Robert Merton, por ejemplo, sostuvo la existencia de un *ethos* que subyacía dentro de las comunidades científicas y que condicionaba sus actividades. Ese *ethos*, de acuerdo con Merton, podía reducirse a los valores de comunismo, universalismo, desinterés y escepticismo organizado. Trabajos más recientes han mostrado cómo el propio contenido de las teorías científicas se ve afectado por otras instituciones y organizaciones que no forman parte del

gremio científico,⁷⁶ haciendo patente la influencia de la sociedad sobre dicho tipo de conocimiento. Sin embargo, dentro del análisis institucional de la ciencia también se han desarrollado algunos trabajos interesantes acerca de cómo es que la ciencia afecta a otras instituciones y organizaciones. Por ejemplo, Sheila Jassanoff⁷⁷ ha estudiado la manera en que es utilizado el conocimiento científico para el desarrollo de la política y asuntos gubernamentales, así como la manera en que el conocimiento científico se ve afectado por ello. Si recordamos que este trabajo también forma parte de una crítica hacia cómo las sociedades del conocimiento promueven que la ciencia tenga impacto en otras esferas de la sociedad, se evidencia que nuestro interés se ubica dentro de este último campo de los estudios institucionales de la ciencia. No obstante, mi propósito no es el de estipular cómo podría cambiar la ciencia al articularse con un proyecto intercultural, pues este hecho, a mi juicio, es un asunto que sólo puede ser estudiado de forma empírica. Pero, como a continuación se verá, sí se puede decir cómo ciertos elementos epistemológicos permiten justificar la presente postura.

Ahora bien, encontramos que la ciencia tiene, al menos, dos maneras de influir en las instituciones y en las organizaciones que esas instituciones dan vida: 1) a través del contenido de las teorías científicas, y 2) mediante la percepción social que hay en torno a la ciencia. Ciertamente estos dos elementos están fuertemente imbricados. Si el contenido de las teorías científicas no hubiera mostrado un gran éxito para el desarrollo de las sociedades, difícilmente contaría con una percepción social tan favorable. Y cuando hablamos de instituciones, también hay que decir que su estabilidad y permanencia dependen, en gran medida, de su legitimidad. Por lo que si la ciencia tiene una gran aceptación social, y si dicha aceptación social es un medio de otorgar legitimidad, entonces, no es extraño que la ciencia sea una herramienta usual para el diseño de instituciones, pues, en definitiva, les permite adquirir legitimidad.

No obstante, que la ciencia sea exitosa para intervenir en muchas esferas de la vida en sociedad no quiere decir que pueda explicar todos los problemas que nos interesan a los seres humanos y que, por lo tanto, pueda intervenir en todo. De tal manera que si las instituciones se sostienen en el conocimiento científico bajo el argumento de que éste puede resolver todos los problemas, en realidad, *dicha posición podría no tener sustentos epistemológicos sólidos, causando, al final de cuentas, problemas importantes al intentar forzar la lógica de la ciencia a problemas que no la comparten*. Con esto no pretendo decir que haya que desechar el conocimiento científico; ciertamente eso es una locura. Día con día la ciencia nos demuestra que podemos confiar en ella para llevar a cabo nuestras actividades. Sin embargo, lo que me parece importante subrayar es que es muy distinto que una institución u organización se respalden en *la confianza en la ciencia*, a que esas organizaciones o instituciones se respalden en una posición de fe absoluta hacia la ciencia que es comúnmente conocida como *cientificismo*. Lo explicaré con más detalle.

Con confianza en la ciencia me estoy refiriendo a una postura racional que tiene su base epistemológica en el Principio General del Testimonio. Este principio sostiene que es más racional que un lego A sostenga una creencia p gracias al testimonio de un científico B, pues A puede creer que p ya que tiene buenas razones para creer que B tiene buenas razones para creer que p . Ahora bien, las razones de A para creer que B tiene buenas razones para creer que p pueden consistir en que A sabe que la comunidad científica C ha evaluado y corroborado la investigación que ha llevado a B a creer que p . Y puesto que A se sabe en condiciones de asimetría y déficit epistémico con respecto tanto de B como de C, no puede juzgar por sí mismo la evidencia que ha llevado a B a creer que p . Pero puesto que A confía en C, ya que éste se muestra como un árbitro fiable para juzgar el trabajo de sus integrantes, entonces, A utiliza el juicio de C como razones para creer que B tiene buenas razones para creer que p .⁷⁸ No obstante, para ganar confianza en el testimonio de un científico no sólo se requiere que éste pertenezca a una

comunidad científica que haya calificado su trabajo. Además de lo anterior, la confianza en el testimonio de un científico está directamente relacionada con su *calidad moral*, y de que su trabajo no esté comprometido por intereses personales. Por ejemplo, si un científico tiene fuertes vínculos económicos con una farmacéutica, difícilmente se podrá confiar en la objetividad de las declaraciones favorables que emita ese científico acerca de un nuevo producto que saque al mercado la farmacéutica en cuestión.⁷⁹

Por otra parte, el científicismo se sustenta en una posición epistemológica que es conocida como realismo metafísico. Hilary Putnam⁸⁰ sostiene que el realismo metafísico se sustenta en tres afirmaciones: 1) el mundo consiste en una totalidad fija de objetos que son independientes de la mente, donde “independiente de la mente” quiere decir que el mundo no está afectado por otros enunciados o por otros conceptos; 2) sólo hay una descripción verdadera y completa de la manera como es el mundo, y 3) la verdad implica una correspondencia entre los signos lingüísticos y las cosas externas. No obstante, dichas afirmaciones presentan serias dificultades y, por ende, minan la fortaleza de la doctrina científicista.

La primera proposición establece la condición de todo realismo: la existencia independiente del mundo del sujeto que lo aprehende. Sin embargo, como lo demostró Hilary Putnam, afirmar que la existencia de los objetos es independiente de la mente de los sujetos equivale a decir que tales objetos son auto-identificables. Si se entiende identificación como una relación entre objeto y concepto, el hecho de que los objetos se auto-identificaran equivale a decir que los objetos tienen en sí mismos el concepto que los identifica. Sin embargo, Putnam⁸¹ también demostró que para que algo represente es necesario que quien representa tenga una interacción causal con el objeto en cuestión; es decir, siempre se requiere de un sujeto que represente. Las identificaciones siempre se hacen desde puntos de vista. Son sujetos quienes identifican los objetos, y los identifican a partir de los propios marcos conceptuales que, según palabras de León Olivé, son “un conjunto de

presupuestos lógicos, epistemológicos, axiológicos y metafísicos, de pretensiones de saber específicas. Estos elementos son presupuestos de creencias y teorías, prácticas y acciones. Estos marcos conceptuales se construyen, se mantienen, se usan y se transforman de manera colectiva". En otras palabras, el sujeto requiere tanto de la comunidad como de la realidad para poder generar conocimiento.⁸²

La objeción a la segunda premisa es que establece que sólo existe una única y verdadera forma de describir la realidad, pero es un hecho que existen diversas formas de describirla, pues hay una pluralidad de marcos conceptuales. Por tanto, la cuestión radicaría en responder ¿qué marco conceptual describe la realidad tal como es? El problema es que también hay diferentes marcos conceptuales que tienen éxito para referirse al mundo. Por lo que el éxito de un marco conceptual para intervenir en el mundo sería una condición necesaria, pero no suficiente para determinar cuál sería el marco que realmente describe la realidad. Si al menos dos marcos conceptuales distintos tienen éxito en referir al mundo (como de hecho sucede), ¿cómo podríamos decidirnos entre uno y otro? Sólo nos queda por admitir que no contamos con los recursos epistémicos suficientes para saberlo. En caso de elegir un marco conceptual tendríamos que admitir que los objetos de la realidad son autoidentificables y que portan en sí mismos el concepto que los describe, y que el marco conceptual que hemos elegido logra dar cuenta de ello. No obstante, es imposible sostener una postura así.

Por su parte la premisa tres se compromete con una noción de verdad como adecuación. Las críticas en contra de esta forma de concebir a la verdad residen en entenderla como una correlación entre dos entidades distintas, separables y previamente existentes: por un lado los enunciados y creencias, y por el otro una realidad que no ha sido afectada por creencia alguna. De acuerdo con Villoro⁸³ esta imagen de la adecuación conduce a dos ideas insostenibles: 1) admitir que se puede conocer una realidad separada de todo sujeto, y 2) concebir la correspondencia como

analogía en relación a dos formas o estructuras que embonarían entre sí.

Además de lo anterior, el argumento central del cientificismo adquiere la forma de una falacia de generalización apresurada, pues usa erróneamente el razonamiento inductivo al enunciar una norma general como “la ciencia puede responder a todas las preguntas relevantes para el ser humano”, a partir del éxito que ha tenido la ciencia en responder sólo a un determinado tipo de preguntas que son relevantes. Con esto quiero decir que, dentro de todo el universo de preguntas relevantes que nos podemos hacer los seres humanos, hay algunas que son susceptibles de ser respondidas por los métodos que han sido desarrollados por la ciencia, pero otras no, o es muy dudoso que sea posible hacerlo.

Con lo dicho anteriormente podemos entender que la confianza en la ciencia y el cientificismo tienen resultados distintos en el diseño de instituciones formales así como en el tipo de relaciones sociales que reproducen e intentan normalizar, siendo el cientificismo, no obstante, el que tiene bases epistémicas más endebles, además de tener resultados sociales más problemáticos.⁸⁴ En el caso de la confianza en la ciencia, se puede aceptar que la ciencia es altamente confiable en ciertas circunstancias, pero que no necesariamente siempre tendrá éxito, por lo que sus parámetros pueden estar en negociación. Sin embargo, y como hemos dicho desde el inicio, el proyecto de las sociedades del conocimiento reconoce en el conocimiento científico al único tipo de conocimiento legítimo para el desarrollo social, lo cual, como es observable, se reduce a una postura científicista.

En el caso de encuentros interculturales esto resulta crucial, pues si una comunidad ostenta otro tipo de conocimientos que no sean científicos, y con ellos reproduce su vida, entonces, cuando entra en conflicto con las instituciones formales que son sostenidas por una postura científicista, dicha comunidad simplemente cae en la ilegalidad. Como es bien conocido, la legalidad no equivale a lo justo, por lo que en caso de haber comunidades que desarrollen sus vidas con base en conocimientos distintos a los contemplados por el

derecho positivo no las hace injustas. Sin embargo, el hecho de caer en la ilegalidad también las hace más susceptibles de sufrir actos injustos por parte de autoridades. Por ello es necesario que la legalidad persiga la justicia intercultural, de lo contrario se podrían estar normalizando relaciones interculturales injustas en amplios sectores en los que es sumamente importante el estado de derecho.

3. Del cientificismo al pluralismo epistemológico

Hemos dicho hasta ahora que hay otros conocimientos que no tienen los mismos estándares epistémicos que la ciencia, como es el caso de los conocimientos tradicionales. Sin embargo, alguien podría sostener que esos tipos de conocimientos sólo aparentan tener una lógica distinta a la que tiene la ciencia, pero que, en realidad, sólo se encuentran en las primeras fases del método científico; por lo que constituyen algo así como una especie de *protoconocimiento científico*. Podrían argumentar que con la ulterior investigación de esos protoconocimientos, a través de los métodos estandarizados por la ciencia moderna, se les podría otorgar un soporte aún más fuerte. Esto, no obstante, representa el problema de que este tipo de saberes serían reducidos a una especie de “*patrimonio para la ciencia*”, lo cual, al mismo tiempo, sería equivalente al desconocimiento de otro tipo de estándares epistémicos para describir y explicar la realidad, y con ello se seguiría sosteniendo una postura cientificista al asumir la no existencia de esos otros estándares epistemológicos diferentes a los científicos. Es así que si se quiere soportar la legitimidad de los conocimientos tradicionales se vuelve indispensable demostrar la posibilidad de existencia de otro tipo de estándares epistémicos diferentes a los de la ciencia que permitan la descripción y explicación de la realidad, y para este punto el pluralismo epistemológico desarrollado por León Olivé tiene una fuerza importante.

Pues bien, el corazón de la propuesta del pluralismo epistemológico propuesto por León Olivé descansa sobre dos ideas. La primera es el “realismo interno”, o realismo pragmático expuesto

por Hilary Putnam.⁸⁵ Este tipo de realismo sostiene que existe una realidad independiente de los seres humanos que la aprehenden, así como de los marcos conceptuales que dichos sujetos utilizan para aprehender dicha realidad. No obstante, los objetos no pueden más que concebirse al interior de un marco conceptual.

Esto quiere decir que los objetos de la realidad están indeterminados y no poseen atributos *per se*. Esos atributos se los da la mente de los sujetos. Es decir, en el mundo no hay piedras y árboles. Es la mente de los sujetos la que da a ciertas cosas los atributos propios de las piedras y los árboles. Pero hay que decir que la mente de los seres humanos no viene ya “cargada” desde el inicio con los atributos del mundo en su interior. Esos atributos los va aprendiendo el sujeto mediante la interacción causal que tiene con los objetos de la realidad, pero también a partir de la manera en que el sujeto interpreta tales interacciones causales desde los marcos conceptuales con los que cuenta. Por tanto, para que el sujeto vea y conozca árboles o piedras, el marco conceptual que tenga en su mente debe de contar con los conceptos de árboles y piedras; es decir, no es posible tener un punto de vista desde ninguna parte.

Aquí cobra importancia también la forma en que se constituyen los marcos conceptuales. Para explicar esto, Olivé parte del constructivismo producto del trabajo desarrollado por Thomas Kuhn⁸⁶ y Ludwik Fleck.⁸⁷ La tesis central de esos trabajos es que los hechos científicos no son dados ni tienen existencia independiente de los sujetos. De acuerdo con Kuhn y Fleck, los hechos científicos son construcciones sociales; es decir, son construcciones en las cuales siempre participa una comunidad y no sólo individuos. El constructivismo, a su vez, señala que los marcos conceptuales tienen una fuerte implicación ontológica: son constitutivos de los objetos de conocimiento y el mundo formado por esos objetos es el mundo real. En consecuencia, y consonancia con la tesis del realismo interno, el contenido del conocimiento, así como de las teorías científicas, está condicionado por un marco

conceptual que comparte una comunidad que presupone sus prácticas y modos de interactuar con el mundo.

Mediante la adopción del realismo interno y del constructivismo es posible sostener un pluralismo sin caer en un relativismo devastador, el cual sostendría que todo lo que proferimos acerca del mundo depende única y exclusivamente de los marcos conceptuales de los que se partan, por lo que cualquier proposición acerca del mundo podría ser considerada como conocimiento si es que se evalúa dentro de los parámetros propios de un marco conceptual en particular. No obstante, aunque se admita con el constructivismo que aquello que afirmamos de la realidad está condicionado por los marcos conceptuales de los que partamos, eso no quiere decir que cualquier punto de vista sea igual de legítimo, pues “existe una confluencia de lo que es enunciado y lo que es impuesto al sujeto y que constituye una condición necesaria para la existencia del hecho. Se trata de la realidad independiente de todo esquema conceptual”.⁸⁸ Por lo tanto, ni los individuos ni las sociedades pueden construir ningún tipo de hecho a voluntad. Así, siguiendo a Olivé podría decirse que “[...] un hecho es una parte de la realidad, y su existencia se debe a una contribución de la propia realidad, por un lado, y de los sujetos y de sus marcos conceptuales, por el otro”.⁸⁹

Las principales tesis del pluralismo epistemológico, entonces, pueden ser resumidas de la siguiente manera: 1) existe algo que llamamos realidad; 2) la existencia de esa realidad es independiente de toda representación y de toda práctica de los seres humanos o de cualquier ser cognoscente; 3) esa realidad sólo puede ser captada al interior de los marcos conceptuales que tienen los individuos y que comparten con su comunidad; 4) los marcos conceptuales, además de derivar de la comunidad, tienen participación de la realidad; 5) no es válido cualquier punto de vista, pues para que ello suceda se requiere de que haya reconocimiento de la comunidad en torno a dicho punto de vista y de que éste participe de la realidad; 6) pero ante la existencia de diferentes marcos conceptuales que tienen éxito en intervenir en el mundo,

podemos decir que existen diversas formas legítimas de explicar y describir el mundo.

Con base en lo expuesto anteriormente, podemos decir que el uso exclusivo de la ciencia para regular las relaciones sociales no está justificado epistémicamente. De hecho, podríamos decir que este tipo de acciones podrían sostener relaciones autoritarias que ponen en desventaja a comunidades que tienen conocimientos que no comparten los estándares epistémicos de la ciencia. De tal manera que una institución que esté orientada hacia la interculturalidad debe de procurar evitar caer en el cientificismo, aunque, no obstante, sí puede confiar en la ciencia. No obstante, no es suficiente con el mero reconocimiento de la pluralidad epistémica sino que también es necesario encontrar algún tipo de método que nos ayude a diseñar instituciones que normen situaciones concretas en las que no baste sólo con el veredicto de la comunidad científica y, por lo tanto, se haga necesario un diálogo de saberes.

4. Injusticias en encuentros interculturales

Hemos dicho desde el principio que la interculturalidad necesariamente se rige por una idea de justicia; una idea de justicia que implica que la construcción de relaciones interculturales y cognitivas sean más simétricas. No obstante, también se comentó que la idea de justicia está histórica y culturalmente condicionada, por lo que quien reflexione en torno a dicho valor forzosamente partirá de los prejuicios con los que cuente. Entonces, ante la evidente polisemia que hay en torno a la noción de justicia, ¿hay que abandonar dicha noción como guía rectora de los diseños de instituciones formales? Nosotros sostenemos que, sencillamente, es imposible hacerlo. ¿Por qué? Pues porque la fenomenología que hay en torno a nuestras relaciones sociales nos orilla a calificar de justas o injustas a tales relaciones. Del mismo modo, el uso de la idea de justicia que ostentemos nos orienta hacia el tipo de relaciones que deseamos sostener. En pocas palabras, *la forma en que entendemos la justicia tiene implicaciones prácticas para nuestras vidas.*

Así que el hecho de que no haya una definición universal de la justicia no implica su no operatividad. ¿Entonces, de qué manera podemos abordar la idea de justicia dentro de las relaciones interculturales si es que no hay una definición universal de ésta? Creo que una vía para atacar el problema es la propuesta hecha por Luis Villoro en *Los retos de la sociedad por venir*. En dicho libro sostiene que, aunque no podamos definir lo que es justo, sí podemos abordar el problema por una vía negativa. La idea principal es que quien reflexiona en torno a dicho valor usualmente no lo hace a partir del cumplimiento de la justicia, sino precisamente por la ausencia de ésta. Es decir, aunque no haya un reconocimiento universal de lo que debe de ser justo, los seres humanos sí somos capaces de percatarnos cuando se cometen actos injustos. Y siendo las injusticias un fenómeno que se encuentra presente en todas las culturas y sociedades del planeta, abordar a la justicia por una vía negativa nos permite afrontar el problema con mayores elementos. Por tanto, si queremos diseñar instituciones que se orienten hacia la interculturalidad, una vía para lograrlo es evitando que se generen relaciones interculturales injustas.

Sin embargo, ¿cómo darnos cuenta de que se comete una injusticia? Esto se suele hacer de forma intuitiva en nuestras relaciones cotidianas, pero para el diseño institucional no puede dejarse esa tarea sólo a la intuición; es necesario encontrar algún tipo de método. De lo contrario, la decisión podría dejarse solamente a los intereses personales de quienes se encargan de normar las instituciones. Nosotros hemos privilegiado el conocimiento como un medio de reconocer la alteridad, pues condiciona la vida de las personas. Por esta razón, el método que hemos elegido para detectar injusticias en entornos interculturales está relacionado con el juego epistémico que se lleva a cabo en dichos encuentros. En este sentido, creemos que la noción de *injusticia epistémica* desarrollada por Miranda Fricker⁹⁰ es de bastante utilidad.

Según Fricker, una injusticia epistémica se comete al minar, o anular, a un sujeto en cuanto a su cualidad de conocedor sin que haya razones epistémicas sólidas que puedan ofrecerse para poder

realizar un juicio como tal, y existen, al menos, dos tipos de injusticias epistémicas: 1) la injusticia testimonial, y 2) la injusticia hermenéutica.

La injusticia testimonial se da cuando un hablante tiene un déficit de credibilidad a ojos de un oyente gracias a que éste último ha interiorizado los *prejuicios identitarios negativos* que existen en la sociedad con respecto al grupo, cultura o sector al que pertenece el hablante en cuestión. Con prejuicio identitario se quiere dar a entender un prejuicio que una persona suele asociar a sujetos que integran un determinado grupo, sector, o cultura de acuerdo con la posición que se le da a dicho grupo, sector o cultura dentro de la sociedad en relación a los demás sujetos o grupos que la integran. En el peor de los casos el déficit de credibilidad de un hablante puede ser de tal magnitud que lo lleva a la exclusión.

Por su parte, la injusticia hermenéutica se comete cuando un sujeto no puede hacer inteligible un aspecto relevante de su experiencia dentro del lenguaje y las instituciones prevalecientes, pues éstas no reconocen dentro de su diseño dicha experiencia. En este sentido, se mina la calidad de un sujeto como conocedor puesto que las mismas instituciones y el contexto le impiden dar a entender a los demás qué es lo que le sucede, o qué es lo que sabe que le pasa. En cierto sentido, el sujeto cae en una especie de solipsismo.

Una cosa importante a resaltar es que las injusticias epistémicas pueden tener un carácter sistémico y conectarse o propiciar otro tipo de injusticias. Por ejemplo, considérese el caso de una persona que es juzgada a priori como ignorante en un proceso de deliberación pública que sea parte de una política pública sólo porque es indígena. Esa persona desea participar en dicho proceso, pero como consecuencia del déficit de credibilidad que ostenta ante los ojos de los demás, simplemente se le excluye del proceso de deliberación; aunque la decisión tomada pueda perjudicarlo en otros aspectos de su vida.

El caso de las injusticias hermenéuticas implica también una especie de ejercicio autoritario del poder en encuentros interculturales. Recordemos, por ejemplo, que las legislaciones

están hechas bajo un esquema liberal, el cual centra su punto de atención en el individuo. Sin embargo, existen numerosas comunidades culturales que privilegian a la comunidad con respecto al individuo, o que ven en el sujeto individual una manifestación de la comunidad. De tal manera que cuando un miembro es dañado por alguien ajeno a la comunidad, en realidad, también se le considera como un daño a la comunidad en sí misma. Pero el derecho positivo de corte liberal sólo reconoce como sujetos de derecho a los individuos, por lo que la reparación del daño, cuando se hace, va dirigida sólo al miembro que se considera que ha sufrido directamente el daño, en tanto que la comunidad no puede reclamar nada. Por lo tanto, la comunidad como el miembro quedan en un estado de inconformidad que difícilmente se puede subsanar. En este sentido, tanto sujeto como comunidad *saben* que han sufrido una injusticia, pero no la pueden hacer valer, o interpretar, mediante los canales institucionales formalmente reconocidos.

A través del reconocimiento de que existen este tipo de injusticias epistémicas es posible, en mi opinión, construir planes y estrategias que reconozcan la pluralidad epistémica y que, al mismo tiempo, se orienten hacia la interculturalidad al tratar de generar relaciones sociales que se alejen de tales injusticias. Al adoptar un método de identificación de injusticias como éste pretendemos la no encriptación de alguna idea particular de justicia. La justicia subyacente dentro de las instituciones debe de construirse tanto histórica como culturalmente, pero, de alguna manera, los seres humanos podemos intervenir en la evolución de esa historia. Y esa intervención será mejor si es benéfica para la mayoría, y si evitamos caer en injusticias epistémicas.

Con esta propuesta tampoco queremos dar a entender que es la única que se puede desarrollar para diseñar instituciones. Seguramente existen otras formas de abordar el problema. Si nos llegásemos a encontrar en una mesa de negociaciones con esas otras propuestas tendríamos que admitir nuestras limitantes así como también tendríamos la oportunidad de enriquecernos a partir de las aportaciones de nuestros contrincantes. Con esta propuesta, como bien hemos dicho, no pretendemos acabar de una vez y para

siempre con el debate; más bien lo que intentamos es posicionarnos en torno al debate. Considero que no es posible quedarse en el escritorio pensando toda la vida hasta que nos llegue una idea perfecta. La realidad no espera a que llegue la perfección; sólo nos afecta. Y si la filosofía nos permite sostener puntos de vista racionales para intervenir de forma favorable en la realidad, entonces habría que hacer un esfuerzo por escuchar y utilizar lo que dice.

Reflexiones finales

El filósofo se ve en la necesidad de pensar en los acontecimientos que ocurren en su contexto histórico y cultural. De la misma manera, proyecta el tipo de sociedad que le gustaría que hubiese a través de la crítica de la situación presente; en otras palabras, el presente social y de la filosofía que lo intenta explicar, le permite al filósofo deducir qué tipo de retos deberá de enfrentar la filosofía del futuro para poder comprender e intervenir de forma efectiva en las sociedades. En este caso hemos privilegiado el estudio y la crítica del proyecto de la sociedad del conocimiento y su relación con la diversidad cultural, pues no hay indicios de que ambos desaparezcan en un futuro, por lo que seguramente representará un sin número de retos para las sociedades y filosofías venideras. En el caso concreto de la filosofía, la cuestión acerca de la justicia seguirá siendo un elemento de suma preocupación, pues los seres humanos solemos orientar nuestras relaciones, en gran medida, con base en dicho valor.

El diseño de instituciones representa una oportunidad para normalizar relaciones interculturales justas; y ése es un campo en el que la filosofía tiene una potencia enorme. Sin embargo, tampoco es que hayamos aspirado a lo largo de este trabajo a acabar de una vez y para siempre con el debate; esto es una cuestión imposible. Sencillamente nos hemos posicionado en torno a la discusión al decir que con un diseño pluralista que evite injusticias epistémicas es posible orientarnos hacia un proyecto intercultural. Probablemente haya otro tipo de propuestas de solución al

problema, y bienvenidas sean. Lo que ahora compete es pasar de la reflexión a la acción y negociar nuestros parámetros argumentativos con la realidad. Pero sin un soporte filosófico, la acción en torno a la justicia intercultural difícilmente puede cobrar vida.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, FCE, 2001.
- Cansino, Cesar, *La muerte de la ciencia política*, México, Debate, 2010.
- Cortassa, Carina, "Condiciones epistémicas y extra-epistémicas de la apropiación de creencias científicas", en *Revista de psicología*, vol. 7, núm. 13, 2011, pp. 71-90.
- Fernández Esquinas, Manuel y Torres Alberó, Cristóbal, "La ciencia como institución social: clásicos y viejos institucionalismos en sociología de la ciencia", en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 185, núm. 738, 2009, pp. 663-687.
- Fleck, Ludwick, *La génesis y desarrollo de un hecho científico*, Madrid, Alianza, 1989.
- Fricker, Miranda, *Epistemic injustice. Power and the Ethics of knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Goodin, Robert, "Institutions and their design", en *Theory of Institutional Design*, (Ed.) Robert E. Goodin, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hall, Richard, *Organización, estructuras, procesos y resultados*, Madrid, Editorial Dossat, 1983.
- Hardwing, John, "Epistemic Dependence", en *The Journal of Philosophy*, vol. 82, núm. 7, 1985, pp. 335-347.
- Jasanoff, Sheila, "Procedural Choices in Regulatory Science", en *Technology in Society*, vol. 17, núm. 3, 1995, pp. 279-293.
- Jepperson, Ronald, "Instituciones, efectos institucionales e institucionalismo", en *El Nuevo institucionalismo en el Análisis*

- Organizacional*, (Comp.) por Powell, Walter W. y DiMaggio, Paul J., México, FCE, 1999, pp. 195-196.
- Kuhn, Thomas S, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2010.
- Mohr, Jhon W. y White, Harrison C., “How to model an institution”, en *Theory and Society*, vol. 37, núm. 5, pp. 485-512.
- North, Douglass, *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México, FCE, 1993.
- O’ Donell, Guillermo, “Otra institucionalización”, en *La política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, núm. 2, 1995, pp. 5-28.
- Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999.
- _____, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*, México, Paidós, 2010.
- Putnam, Hillary, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Sartori, Giovanni, “¿Hacia dónde va la ciencia política?”, en *Revista española de ciencia política*, 2005, pp. 9-13.
- Searle, John, “¿Qué es una institución?”, en *Revista de Derecho Político*, núm. 66, 2006.
- UNESCO, *Hacia las sociedades del conocimiento*, París, Ediciones UNESCO, 2005.
- _____, *Etapas hacia las sociedades del conocimiento. Material de referencia para comunicadores*, Montevideo, Inter Press Service América Latina, 2008.
- Villoro, Luis, “Sobre justificación y verdad. Respuesta a León Olivé”, en *Crítica. Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 32, núm. 55, 1990, pp. 73-92.
- _____, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2010.

Justicia indígena y paz comunitaria: hacia la descolonización del derecho mexicano

Laura Anaid Sierra
CIESAS UNAM

Resumen:

Con la finalidad de abonar a la reflexión filosófica acerca del pluralismo en el ámbito de la justicia, se analizan en este trabajo los principios normativos que rigen las prácticas jurídicas que tienen lugar entre comunidades totonacas de la Sierra Norte de Puebla. Mi propósito es contribuir en la desnaturalización de la hegemonía del derecho liberal planteando la importancia de una refundación del Estado basada en un verdadero re-conocimiento de otras racionalidades jurídicas en tiempos multiculturales.

Palabras Clave: justicia indígena, derecho, racionalidad jurídica, pluralismo.

El pluralismo jurídico y la filosofía: a modo de introducción

En tiempos multiculturales, y frente a la emergencia de procesos de descolonización, bien puede decirse que la filosofía ha tomado el papel de pensar la justicia en clave plural y al mismo tiempo justificar una visión pluralista del mundo. No obstante, no hay que olvidar que desde sus inicios históricos su proceder ha sido más bien el opuesto: desdeñar lo particular en aras de encontrar el carácter universal del pensamiento humano, cuestión que ha impactado en la vida económica, política y sociocultural cimentando una visión hegemónica de lo humano a nivel mundial.

Lo peor del caso es que ese pensamiento sigue teniendo vigencia. Muy bien recuerdo que en las primeras clases de filosofía nos formábamos con el libro de *Lecciones preliminares de filosofía* de Manuel García Morente, de donde extraigo a la letra el siguiente pasaje que me causó un gran impacto:

El primer pueblo que de verdad filosofa es el pueblo griego. *Otros pueblos anteriores* han tenido cultura, han tenido religión, han tenido sabiduría; pero no han tenido filosofía. Nos han llenado la cabeza –en estos últimos cincuenta años sobre todo, a partir de Shopenhauer– de las filosofías orientales, de la filosofía india, de la filosofía china. Esas no son filosofías. Son concepciones generalmente vagas sobre el universo y la vida. *Son religión, son sapiencia popular más o menos genial, más o menos desarrollada; pero filosofía no la hay en la historia de la cultura humana, del pensamiento humano, hasta los griegos.*

Los griegos fueron inventores de eso que se llama filosofía. ¿Por qué? Porque fueron los inventores –en el sentido de descubrir– los *descubridores de la razón*. Con el pensamiento racional se puede hallar lo que las cosas son, se puede averiguar el último fondo de las cosas. Entonces empezaron a hacer uso de intuiciones intelectuales e intuiciones racionales, metódicamente.

*Antes de ellos se hacía una cosa parecida, pero con toda clase de atisbos, de fes, de elementos irracionales.*⁹¹

Cabe destacar que muchas opiniones como ésta provienen del desconocimiento parcial o absoluto de otras culturas, no obstante, su degradación y sobajamiento mediante etiquetas como “concepciones vagas del mundo” tienen un impacto real en el ámbito práctico no sólo entre las elites académicas. Aunado a ello, opiniones así (que no son tomadas como simples opiniones en boca de personalidades académicas) ignoran (y hacen que otros ignoren) que esas visiones del mundo de otros pueblos son producidas desde la acción colectiva y son también la condición de posibilidad de formación de un *ethos* político, sean o no, desde sus parámetros universalistas arbitrarios, filosofías.

El pasaje es lapidario, insensible y prejuicioso, y no hay lugar siquiera para pensar la pluralidad epistémica, pero nos da una idea de cómo se ha naturalizado en el ámbito universitario la hegemonía del pensamiento occidental como única alternativa posible, no es de

extrañarse que en el ámbito público se haya naturalizado también la idea de que el Estado (y su pensamiento liberal) es el único productor legítimo de derecho. Por lo anterior, es importante replantear ¿cuál es el papel de la filosofía por venir? Advierto al menos dos cuestiones fundamentales.

En primer lugar, la filosofía ya no puede ser una actividad profesional autoreferencial y unilateral, es decir, no puede delinear su lugar en la sociedad separada de ésta, proponiendo modelos epistémicos de inclusión de la diversidad cuando al mismo tiempo se desconocen y se desvaloran otras formas de pensamiento. Por otro lado, desde la reflexión filosófica se debe dar cuenta de la relación entre epistemología y *ethos* político desde una perspectiva intercultural, haciendo consciente y abandonando todo atisbo colonial y etnocéntrico entendiendo la filosofía misma como una actividad humana desde la diversidad y no como una actividad de las clases y culturas privilegiadas.

Siendo esto así, y con el ánimo de fortalecer dentro de la reflexión filosófica la escucha del otro, en este trabajo no propongo un modelo pluralista para incluir otras formas de pensar e impartir justicia desde los cotos vedados de la hegemonía liberal. Por el contrario, basada en un estudio etnográfico, pretendo mostrar la experiencia de construcción de una justicia propia entre las comunidades totonacas de la Sierra Norte de Puebla, resaltando su importancia para la descolonización del derecho en México.

El trabajo se divide en tres secciones. En la primera hago alusión al enquistamiento de la razón indolente de estado presente en el proceso de juridicidad de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en México, proceso que dio lugar a las políticas públicas de reconocimiento multicultural. En la segunda sección refiero a los retos que enfrentan las justicias indígenas en el contexto de las políticas multiculturales para la construcción práctica del derecho específicamente en el contexto regional de la Sierra Norte de Puebla donde tuvo lugar la creación y apropiación del juzgado indígena de Huehuetla como espacio de construcción de una justicia totonaca. Ya en la sección tres, analizo las prácticas jurídicas que tienen lugar en este espacio desde los principios

normativos que las animan ponderando la importancia de una justicia para la paz comunitaria de cara a la hegemonía del derecho liberal del Estado.

El Estado multicultural y el re-conocimiento negado

En México, así como en diversos países latinoamericanos, el pluralismo jurídico ha sido una realidad histórica negada bajo dos ideas principalmente. Por un lado, predomina la idea de que el Estado moderno liberal es el único productor legítimo de derecho, idea que persiste y se manifiesta aún en las reformas multiculturales del reconocimiento. En estas políticas más que “re-conocer” se “oficializan” las justicias indígenas como una concesión benevolente del Estado bajo la lógica de garantizar el acceso a la justicia a la población indígena por medio de la supuesta inclusión de sus sistemas normativos en el aparato judicial oficial del Estado.

Concretamente el proceso de reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas se inicia presumiblemente con la firma de tratados internacionales tales como el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989), y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2008) planteando un nuevo orden internacional para reconfigurar la relación de los pueblos indígenas con los estados nacionales.

En México este nuevo orden se concreta con una serie de reformas constitucionales impulsadas por la demanda indígena, mismas que se agudizaron considerablemente por el levantamiento del EZLN en 1994, culminando en el reconocimiento a su libre determinación como pueblos indígenas en el artículo 2º constitucional en 2001. A partir de ello, las entidades federativas del país inician una serie de reformas a sus constituciones y la implementación de políticas públicas bajo el enfoque del multiculturalismo neoliberal generando nuevos modelos de gobernanza para impulsar procesos de reconocimiento étnico.⁹²

Esta serie de reformas y rearticulaciones legislativas forma parte de lo que Magdalena Gómez⁹³ llama proceso de juridicidad de

los derechos colectivos de los pueblos indígenas, mismo que ha avanzado en detrimento de las demandas indígenas evitando así, una verdadera refundación del Estado, pues al juzgar de la autora, estas reconfiguraciones siguen animadas por una indolente razón de Estado que ampara la hegemonía del pensamiento liberal en la concepción de los derechos como única forma de regulación jurídica posible en las sociedades contemporáneas.

En este punto es momento de aceptar que esta forma de “reconocer” la legitimidad de las prácticas de justicia de los pueblos indígenas resulta peligrosa e insensible, pues por un lado se considera a las personas indígenas en calidad de “población vulnerable”, negando su carácter de sujetos históricos, y, por otro lado, bajo el discurso “incluyente” del reconocimiento de la diversidad no se logra cuestionar la naturalización de la concepción liberal de los derechos ocultando el reforzamiento de la hegemonía del derecho del Estado. En pocas palabras, no se hace ningún esfuerzo por reconocer e incluir otras racionalidades jurídicas desde la perspectiva intercultural, o como diría Boaventura de Souza Santos, no hay lugar para una ecología de saberes.⁹⁴

En síntesis, en las políticas multiculturales subyace una lógica de resistencia frente a un reconocimiento efectivo de la diversidad jurídica. Al mismo tiempo, persiste la razón indolente de Estado que impone como hegemónica la visión liberal de los derechos, reconociendo las justicias indígenas como subalternas y limitadas con la finalidad de desradicalizar las demandas indígenas por la autonomía.

Por lo anterior, argumento que la lucha por el reconocimiento de las justicias indígenas en México pone en el centro del debate que de lo que se trata no es sólo de una disputa por la efectividad del derecho (del Estado) o por la generación de modelos incluyentes, lo que está en disputa en todo caso es la capacidad misma de dar forma a ese derecho y a la racionalidad que mueve del deber ser (las normas) a la praxis (la justicia). Es decir, se pondera como de primera importancia la revitalización y re-conocimiento efectivo de

las justicias indígenas dentro del proyecto político democratizador en nuestro país.

Construyendo el derecho: la justicia indígena renovada frente a los embates del multiculturalismo

Un rasgo importante de las políticas multiculturales en México es que aunque estas configuren desde el poder formas de reconocimiento étnico en el territorio nacional, su implementación práctica responde a situaciones locales y regionales muy específicas, especialmente donde éstas se han enfrentado con proyectos autonómicos gestados desde abajo por los propios pueblos indígenas.

En el caso particular del estado de Puebla, estas reformas se cristalizaron con la creación de los llamados juzgados indígenas⁹⁵ ubicados en distintas localidades de alta presencia indígena, sin tomar en cuenta los procedimientos de administración de justicia de las diferentes etnias ya existentes ni las acciones concretas para derogar el poder en estos espacios concebidos como “medios alternativos” de impartición de justicia.

Por lo anterior, puede decirse que hay una continuidad de esa razón de Estado que impone el derecho liberal como único y dominante, pues recordemos que el Estado mexicano sólo ha reconocido las justicias indígenas en México desde la subalternidad bajo el nombre de “usos y costumbres” o “derecho consuetudinario” limitando sus competencias y jurisdicciones a nivel local. Desde este modelo no se reconoce ni su legitimidad práctica a niveles superiores fuera de lo local ni su eficacia en la organización social, menos aun la importancia de su racionalidad jurídica en la conformación de un derecho de alcance nacional. En otras palabras, el Estado reproduce la negación epistémica de otras racionalidades jurídicas.

El juzgado indígena de Huehuetla fue inaugurado el 6 de febrero del año 2004 convirtiéndose en la primera institución en el municipio creada por el Estado bajo la lógica de las políticas

multiculturales. No obstante, debe reconocerse que su apertura y continuo funcionamiento a la fecha se debe al proyecto autonómico impulsado por las organizaciones civiles indígenas OIT (Organización Independiente Totonaca) y Unitona (Unidad Indígena Totonaca Náhuatl) cuyo accionar es a nivel regional.

Así, para el Estado la creación de los juzgados indígenas en Puebla significó una simulación del reconocimiento de los sistemas normativos indígenas mediante su “oficialización”, pero para las comunidades la apertura del *puchuwin limaxcanin* (lugar de plática de los indígenas) marcó la posibilidad de tener un espacio donde pudieran ejercer y desarrollar desde sus propias lógicas comunitarias una noción de justicia. En este sentido, ¿puede la renovada justicia indígena plantear algunos ejes rectores hacia la descolonización del derecho? Es decir, ¿podemos encontrar una racionalidad jurídica que cuestione su hegemonía? Demos unos argumentos en su afirmación.

El juzgado indígena de Huehuetla y la lucha por la paz comunitaria

La impartición de justicia de las instituciones del Estado mexicano se ha convertido en un proceso burocrático y excesivamente protocolar, enajenando a los sujetos sociales del carácter social del derecho. Este sistema tiene como punto central de la justicia mantener la soberanía del Estado mediante el castigo y la aplicación formal de la norma. Lo peor del caso es que debido al pensamiento colonial, esta forma (entre muchas otras) de entender la justicia se ha naturalizado como la única y la legítima.

No obstante, no hay que olvidar que el derecho es una construcción histórica y cultural y que la visión liberal de los derechos que detenta el Estado como hegemónica se inserta en el contexto de la economía global capitalista, disociando el derecho (en tanto aparato del Estado) de la justicia social, es decir, el derecho también sirve a fines políticos, de manera que la construcción de su hegemonía no es un proceso acabado.

De manera muy general el derecho liberal del Estado parte de dos principios básicos: la igualdad jurídica de los sujetos y el poder soberano de la ley, mismos que se encarnan en el *habitus* de los operadores de justicia de órganos del Estado quienes, aún apelando al discurso multicultural de los derechos, asumen en sus lenguajes un papel civilizador y un lenguaje más apegado a la legalidad que a la justicia, buscando no la efectividad del reconocimiento sino sus límites.⁹⁶

Por su parte, el juzgado indígena está animado por dos principios arraigados a su matriz cultural totonaca: el perdón y la reparación del daño, lo que hace evidente otra concepción epistémica tanto de las problemáticas sociales como de sus posibles soluciones. La efectividad de la justicia no descansa entonces en la aplicación de la ley, ampliando el sentido mismo de la justicia a su significación social, cultural y política.

Ante esto es importante recordar que en el marco del Estado mexicano la condición pluricultural ha sido negada y se han cometido violaciones a los derechos humanos de las personas y comunidades indígenas, en parte porque existe un desconocimiento de las normas y principios que animan su comportamiento y sus prácticas de justicia,⁹⁷ ignorando que la diferencia entre la justicia indígena y la justicia del Estado no sólo es en cuanto sistemas y procedimientos, sino en las concepciones normativas mismas, de manera tal, que es necesario ubicar las resoluciones de la justicia indígena desde la necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes “otros” para repensar el derecho y el estado. Para ello, me parece importante discutir los sentidos desde el análisis de las prácticas mismas.

El juzgado indígena, concebido por los lugareños como “un lugar de plática”, es operado por un juez indígena, un mediador, dos secretarios y una consejera de mujeres. Además, un grupo de miembros de la OIT y la Unitona y un consejo de ancianos, miembros del sistema de cargos cívico-religioso, orientan a los operadores para impartir justicia de la forma tradicional: “como hacían antes nuestros abuelitos para resolver los problemas”.

En términos generales, los procedimientos conciliatorios del juzgado tienen lugar por medio del diálogo y las negociaciones entre el agresor y el agraviado, buscando un restablecimiento de lo que consideran el buen vivir (*tlan lamat*). Por su parte, ni el juez indígena ni los demás operadores del juzgado representan una autoridad en cuya voluntad se diriman los asuntos, representan en todo caso, personas de experiencia que saben orientar con responsabilidad a la comunidad para que tomen sus decisiones. Así, dos principios generales orientan la impartición de justicia: la reparación del daño y el perdón concibiendo los agravios como “errores” que pueden ser reparados y no como delitos que deben ser perseguidos y castigados.

Los procedimientos, al llevarse a cabo de manera oral y en lengua *tutunaku*, son ágiles pues el juez privilegia por encima de la interpretación de leyes y la imposición de sanciones, la mediación entre las partes en conflicto. A través del diálogo, se busca llegar a un justo medio que posibilite que los implicados se sientan suficientemente conformes con el acuerdo. El procedimiento es básicamente una plática, la atención al público es más personalizada y no es producto de un protocolo establecido donde se exija el descargo de pruebas y testigos:

[...] lo que es en el caso del robo pues muchas personas, ves que en el ministerio público igual te piden testigo, te piden pruebas, que fotos, que videos y no sé qué para comprobar. En este caso del juzgado pues no. Por ejemplo, no tiene mucho que pasó, una familia que tiene mucho terreno, tiene muchos trabajadores y entonces como el señor también toma con sus trabajadores y uno. Creo los mismos vecinos fueron a entrar en la noche. La señora pues estaba esperando a su esposo pero se acostó luego. Luego su cuñada, pues estaban despiertos cuando escucharon un ruido se subieron y era un señor, era un vecino. Pero sabía la señora y el señor donde guardaban su dinero. Entonces cuando al amanecer buscaban su dinero, como tres mil pesos, pero ya no lo encontraron y culparon al señor que lo vieron cuando se salió. Entonces se comprometió el señor en pagar ese dinero. Se levantó un acta y fijan fechas y horas para devolver el dinero ante una autoridad y sí se han resuelto esos casos. [98](#)

Aunado a ello, he documentado a través de la memoria histórica de los habitantes de la región que antes de la existencia del juzgado indígena, cuando alguien privaba de la vida a otra persona éste se entregaba a las autoridades locales,⁹⁹ lo que añadiría un tercer principio normativo a la justicia totonaca: la confesión pública.

El juzgado no cuenta con un cuerpo de policías, pues no existe reconocimiento jurídico de ello ni tampoco acciones conjuntas con la policía municipal ni estatal (más bien existen fuertes tensiones); además, desde la noción de justicia totonaca vinculada al *tlán lamat* se privilegia la confianza en la palabra y en la solución no violenta de los conflictos procurando conservar la paz comunitaria. Describamos dos casos a manera de ejemplo.

Conflicto por uso indebido de propiedad privada

Uno de los conflictos en donde las resoluciones del juzgado han privilegiado la paz comunitaria como eje rector de la impartición de justicia es el de propiedad y herencia. En este aspecto me parece importante relatar un caso emblemático que también involucra la resolución de conflictos interétnicos.

En una ocasión unas personas llegaron al juzgado y le platicaron al juez indígena que el hospital intercultural (otra institución creada por el Estado) les había quitado su agua. Las personas explicaron que hace unos años la comunidad de Kuwikchuchut (una de las más alejadas de la cabecera municipal) no contaba con sistema de drenaje y mucho menos con llaves de agua potable hasta que por fin fueron colocadas unas cajas de agua para el abasto de la comunidad. Todo marchaba con normalidad hasta que el ayuntamiento, sin pedir permiso a la comunidad, desvió el agua de la cisterna para abastecer el hospital, dejando a la comunidad –debido a la falta de presión– sin agua, otra vez.

Después de una larga plática con el juez y los miembros del juzgado, las personas decidieron no involucrar a las autoridades municipales y llamar a un ingeniero para resolver el problema de abasto que involucraba tanto al hospital como a la comunidad; y de nuevo, con sus propios recursos, resolvieron el problema. De esta

manera se cuestiona la idea de propiedad y de justicia, ponderando la importancia de la paz social, incluso cuando se viola el derecho de propiedad establecido por la ley federal.

Como puede apreciarse, al no ser el castigo el móvil de la justicia indígena, la resolución del juzgado pondera la búsqueda de soluciones que no agudicen las confrontaciones entre los agresores y los agraviados sino, por el contrario, encuentran la justicia en un sentido amplio, esto es, como justicia social; por el contrario, si nos apegáramos a la ley, la invasión a la propiedad privada se castiga con la cárcel o una multa elevada, siendo el móvil el respeto a la ley soberana del Estado en detrimento de una solución a la problemática social.

Caso de violencia doméstica

Otro caso que es importante rescatar está asociado a las medidas tomadas por los miembros del juzgado para hacer frente a las demandas de justicia de las mujeres frente a la violencia sexual y doméstica, contrario a la idea tan difundida por el Estado de que los sistemas normativos indígenas están sustentados en los “abusos y costumbres” que oprimen a las mujeres.

Un aspecto singular del juzgado indígena de Huehuetla es la inclusión de una mujer como miembro del equipo de trabajo del juzgado. Pese a que este hecho pudiera parecer trivial, es una muestra de la capacidad de dinamismo de la cultura totonaca, ya que en el reconocimiento de la autoridad en relación a su correspondencia con los cargos comunitarios tradicionales no se excluye a las mujeres en su participación.

Cabe destacar que el cargo de consejera de mujeres surge de la necesidad de atender casos generalmente asociados a la violencia doméstica y los abusos sexuales, mismos en los que el juzgado no tendría jurisdicción ni competencia pero que, sin embargo, frente a la indolencia y el racismo judicial de las autoridades municipales y estatales frente a las demandas de las mujeres el juzgado ha fungido como un espacio importante para atender sus demandas.

En este sentido, argumento que la autodeterminación jurídico-política de los pueblos indígenas y en otros sectores como la educación y la salud es fundamental para llevar a cabo acciones efectivas (configuradas bajo sus propias lógicas culturales) contra la violencia de género, aspecto que también vale la pena problematizar en relación a la visión liberal de los derechos.

Con respecto al juzgado indígena, se plantea el siguiente caso:

Tuvimos un caso en Dimas López donde pues el señor maltrataba a su esposa y por lo tanto la señora acudió con nosotros y se dirigió directamente con el juez a decirle que, para expresarle su problema y para que citaran a la persona para poder dialogar y llegar a un acuerdo. Desde ahí pues empezó el procedimiento donde se citó al esposo. En este caso pues no se presenta y lo que hicimos fue ir al municipio donde vivían y pues como se ha dicho que no contamos con muchos recursos, nos fuimos caminando desde la mañana. Llegamos a la casa de la señora y por lo tanto, platicaron con ellos pues también estaban sus hijos y desde ahí pues empezaron a decirse de cosas. Nosotros estábamos escuchándolos y pues yo tomando nota de lo que la señora estaba exponiendo, lo que el esposo estaba diciendo y desde ahí se empezó a determinar de ellos. Empezaron a llegar a acuerdos a un consenso donde eligieron que pues la única forma era que separados. Por lo tanto, nosotros no vamos a decidir que van a hacer las personas sino que pues ellos deciden. Lo que hicimos fue que pusimos un bloque en la casa donde lo que tenía el señor se le llevó a su cuarto y a los hijos los tenía que proteger desde luego. El padre tenía que darle educación, para la escuela, todo lo que necesita un hijo pues y le dijimos que pues si tenían más problemas que acudiera con nosotros para llevar el caso y hasta el momento la persona no ha regresado con nosotros y pues el procedimiento que nosotros aplicamos tal vez ha funcionado.¹⁰⁰

Cabe señalar que los problemas de violencia doméstica están ampliamente relacionados con el consumo de alcohol, el cual es visto por las comunidades como la forma de control social que ejercen los *luwan* (mestizos) sobre las comunidades indígenas. Mientras que en el derecho positivo los problemas de alcoholismo y violencia de género son vistos en su mayoría como un defecto moral individual y los cargos que se levantan son en contra de un individuo que comete los actos violatorios de la ley, en la justicia indígena se

visualizan como problemas sociales en cuya resolución debe estar incluida la comunidad, de ahí que tomen resoluciones alternativas al encierro y las multas:

[...] ese tiempo estaba como presidente municipal Pedro Rodríguez Vega, 95, 96. Éste se luchó, para que se respetara esa ley como ley seca pero a veces los del centro como que no le conviene porque ellos decían que querían vender mañana y todo el día aguardiente, cerveza. Como que querían respetar esa ley el bando de buen gobierno ¿por qué? Porque donde empiezan los problemas pos a veces los señores vienen a comprar en la mañana o a comprar su maíz, su medicina para sus hijos pero a veces se encuentran un amigo y ya están tomando y los invitan. Pues ahí gastan todo su dinero. Lo que es necesitan para su familia no lo llevan. Entonces va a llegar un señor ya peleando su esposa pos ahí está el problema. A veces hasta se pelean entre borrachos y sus hijos pos están sufriendo. Por eso, eso es lo que quería el presidente para que haya este como ley pero no lo respetaban ¿por qué? Porque yo también sé, porque ese tiempo también fui como regidor de gobernación, era yo suplente. Por eso sé muy bien, a veces peleaba el presidente porque no querían que dejara sus negocios, los del centro, porque querían ganar todo el día, pero pobre gente, el que no saben como para hacer sus cosas en su casa pos nada más vienen a perder su dinero. No le lleva su maíz, no le lleva sus medicinas a sus hijos, entonces ahí llega borracho. Hasta entre borrachos se pelean no porque pues encuentran problemas. Entonces eso es lo que acordaban esa abogada, el que lo asesinaron porque eso nos ayudaba mucho para que haya ese ley o bando de buen gobierno.¹⁰¹

Por su parte, en casos de abuso sexual, los casos son más complejos y aunque anteriormente bajo la tradición se primaba la “reparación del daño” mediante el casamiento, hoy en día las pláticas en el juzgado han abierto espacio para poder dar cabida a las decisiones de las mujeres frente a estos abusos. En este caso, cuando ocurre una violación y la mujer acude al juzgado, la consejera de mujeres y los miembros del juzgado apoyan a la mujer si ésta desea levantar un acta en la agencia ministerial. Este acompañamiento, cabe apuntar, es importante para el ejercicio de la justicia, ya que ellos no cuentan con un médico legista ni con la competencia y jurisdicción reconocida del Estado; por otra parte, en

muchos casos las mujeres no pueden plantear sus demandas ante el ministerio por su monolingüismo; por último, este acompañamiento se da principalmente para evitar ser sometidas al racismo judicial de las autoridades estatales. Aunado a ello, es importante destacar que “la violencia sexual contra las mujeres totonacas es también resultado de un racismo institucional que identifica los problemas de injusticia social, política y económica con los “usos y costumbres de las comunidades”.¹⁰²

Por lo anterior, es erróneo calificar a los sistemas culturales y normativos indígenas de patriarcales sin más, ya que también hay que reconocer que desde la discusión pública, los usos políticos que se le han dado a casos (como el de Eufrosina Cruz en Oaxaca) que buscan la reivindicación de las mujeres indígenas han sido establecidos desde el poder y los intereses del modelo económico capitalista neoliberal como formas de deslegitimar la organización comunitaria llamándoles sistemas de “abusos y costumbres”.¹⁰³

Por el contrario, lejos de catalogarlos como perjudiciales para las mujeres, es justo y necesario resaltar qué tipo de justicia le han abierto a las mujeres tanto para dirimir sus demandas ante la violencia sexual y doméstica como para impulsar su participación política. En el caso del juzgado, tenemos que no sólo han abierto un espacio para dirimir las demandas, sino que éste ha impulsado que ellas mismas construyan las resoluciones que creen adecuadas.

En este sentido, me parece que las prácticas jurídicas del juzgado indígena con todo y sus limitaciones proponen un doble movimiento descolonial. Por un lado, critican las visiones esencialistas de las culturas indígenas por parte de las políticas multiculturalistas, pero, al mismo tiempo, están dando cabida a nuevas epistemologías construidas desde lo cotidiano que cuestionan la hegemonía del feminismo (ya sea occidental o poscolonial) para plantear las problemáticas que suscitan los conflictos de género y, al mismo tiempo, la visión hegemónica liberal de los derechos en general.

Consideraciones Finales

El pluralismo jurídico como una realidad negada no sólo ha alimentado la hegemonía de la visión liberal del derecho, sino que ha hecho posible la construcción del derecho indígena desde una visión colonial incapaz de impulsar un diálogo intercultural eficaz para la refundación del Estado y la construcción del derecho desde un verdadero reconocimiento del pluralismo legal.

La construcción de la justicia indígena en tiempos multiculturales obedece a prácticas de gobernanza estatales que reproducen la hegemonía liberal moldeando los sujetos y los movimientos de lucha. Sin embargo, en el caso del juzgado indígena de Huehuetla al estar soportado por organizaciones civiles indígenas inmersas en procesos políticos emancipatorios pueden llegar a ser importantes referentes para observar la capacidad de los procesos interlegales para cuestionar las visiones liberales hegemónicas de la justicia y el derecho.

En este sentido, la experiencia del juzgado va más allá de mostrar simples referentes culturales acotados a los territorios y personas indígenas pues estos procesos vistos desde su dimensión práctica pueden hacer más evidente tanto las limitaciones como los aportes y el papel de transformación social que puede tener el ejercicio de una justicia bajo la legitimidad de tradiciones, culturas o ideologías jurídicas otras, logrando resoluciones más eficaces y ofreciendo otras formas de concebir la justicia.

La justicia propia tiene importancia no por ser más auténtica o por estar influida de valores ancestrales, sino porque plantea otras formas de concebir una vida digna y otras racionalidades jurídicas desde las cuales podemos no sólo resolver los conflictos sino comprenderlos en su complejidad. Aunado a ello, sustentan experiencias importantes para cuestionar la eficiencia, superioridad y fuentes ideológicas del derecho positivo mexicano, fuentes que evidentemente tienen profundas raíces etnocéntricas.

Pensar en el reconocimiento del pluralismo jurídico y las luchas autonómicas de los pueblos indígenas no implica simplemente “dejar ser” estas justicias, sino revalorar su racionalidad jurídica como fuente de cambio social en la sociedad nacional, significa reconocerlas no como formas “alternativas” de impartir justicia para

los que son indígenas, sino como formas diferentes de concebir la justicia y como un fuerte y válido cuestionamiento al colonialismo del derecho que tiende a fomentar el comportamiento individualista y sentimientos de venganza que amenazan con romper los lazos sociales.

Autoridad ya no es aquel que monopoliza el uso de la violencia para el mantenimiento del orden social, sino un mediador que en su experiencia busca conducir a la resolución no violenta de los conflictos. Justicia, lo sabemos, ya no significa solamente acatarse a la ley sino la construcción de la paz social.

Para cerrar, regresando a la pregunta por el porvenir de la filosofía que nos convoca en este libro y en referencia a pensar la justicia en tiempos multiculturales, sólo queda decir que parece que nuestro camino es aprender a fortalecer la escucha del otro, antes de pasar a las propuestas de personas de buen entendimiento y buenas intenciones hacia “los otros”.

Bibliografía

García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Época, 1938.

Gómez, Magdalena, “Pueblos indígenas y la razón de Estado en México: Elementos para un balance”, en *Nueva Antropología*, 2013, vol. 26, núm. 78, pp. 43-62.

López Bárcenas, Francisco, “Normas y principios jurídicos entre los ñuú savi”, en *Diario de campo*, núm. 4-5, 2014.

Martínez, Juan Carlos, “El derecho de los indígenas a conservar un sistema político propio y su brecha de implementación. El caso de Santa María Peñoles”, en *Revista de Estudios e pesquisas sobre as Americas*, vol. 7, núm. 2, 2013.

Sousa Santos, Boaventura de, “Una epistemología del sur”, en *Refundación del Estado en América Latina*, Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

Sierra, María Teresa, Hernández, Rosalva Aída y Sieder, Rachel, *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, México, FLACSO-CIESAS, 2013, pp. 51-87.

_____, “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”, en *Desacatos*, México, septiembre-diciembre, núm. 31, 2009.

La escucha hermenéutica de las narrativas simbólicas amazónicas como experiencia dialógica

Fidel Tubino

Pontificia Universidad Católica del Perú

Abrirnos de manera dialogante a la diversidad cultural que nos circunda es una oportunidad privilegiada para identificar los límites de nuestra manera de ver el mundo. Ésta se encuentra construida desde el horizonte antropocéntrico que hemos heredado de la Modernidad Occidental. Contrastar desde una actitud dialógica nuestra perspectiva antropocéntrica con la perspectiva cosmocéntrica propia de nuestras culturas amazónicas desestabiliza nuestras certezas. Nos abre a otras maneras de entender nuestra relación con la naturaleza, con lo sagrado. Puesto que hay diferencias sustantivas entre la diversidad de miradas de las culturas amazónicas, puede ser muy ambicioso hablar de “rasgos comunes”. Sin embargo, creo que no es osado sospechar que el horizonte de comprensión del mundo amazónico comparte una manera semejante de entender la ubicación del ser humano en el Cosmos.

En el presente estudio empezaremos preguntándonos sobre la pertinencia de la hipótesis según la cuál existe un núcleo duro compartido entre las cosmovisiones y culturas amazónicas. En segundo lugar, nos centraremos en proponer que —a diferencia de los textos conceptuales— las narrativas simbólicas amazónicas demandan estrategias de interpretación y escucha de corte comprensivo antes que explicativo. En tercer lugar intentaremos esclarecer en qué medida la escucha hermenéutica de las narrativas amazónicas como explicitación del sentido nos permite ampliar nuestra manera de comprender el mundo y modificar nuestra forma

de relacionarnos con la naturaleza. Finalmente intentaremos explicitar a grandes rasgos las enseñanzas y los nuevos retos teóricos y prácticos que el diálogo con las narrativas simbólicas amazónicas nos plantea.

¿Existe una cosmovisión compartida en las narrativas simbólicas amerindias?

En la Amazonía es muy frecuente que la antropología implícita en las cosmovisiones indígenas conciba al ser humano como parte de una naturaleza que no se agota en su dimensión material. “Para nosotros —dice Santiago Manium, líder awajún emblemático— todo está interrelacionado, nuestra vida depende de ellos y sus espíritus también nos protegen a nosotros”.¹⁰⁴

Estamos frente a una mirada holista de la realidad. Muy distinta a aquella que emana del antropocentrismo moderno, según la cual el ser humano es concebido como un sujeto consciente de sí mismo colocado frente a una diversidad de seres naturales concebidos básicamente como objetos manipulables al servicio del hombre. Por eso los animales y las plantas —desde esta perspectiva— tienen un valor de uso. Sólo los seres humanos son dignos.

Esto contrasta con la mirada indígena. Desde ella existe un parentesco fundamental entre seres humanos, animales y plantas.

Para nosotros —continúa sosteniendo Santiago— la selva, el bosque, el aire, los cerros, son nuestros hermanos, no podemos dañarlos porque dependemos de los ríos, de las quebradas, de los árboles, de las plantas. Hay una interrelación de dependencia y eso el occidental no lo entiende. Para el occidental el territorio, el bosque, es mercado. Tanto cuanto yo gane mucho mejor porque puedo explotar.¹⁰⁵

En lugar de partir de una supuesta dualidad ontológica entre el mundo humano y el mundo natural se parte de la intuición de una unidad substancial que se manifiesta en el sentimiento de hermandad originaria con los animales y las plantas.

Según recientes estudios antropológicos basados en la recopilación de testimonios de actores y narraciones míticas, en los pueblos amazónicos hay un parentesco muy cercano entre los seres

humanos, los animales y las plantas porque en el origen todos los seres vivos fuimos personas. Es en este sentido que, acertadamente, Viveiro de Castro sostiene que en el mundo amazónico

El mito [...] habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo.¹⁰⁶

Desde la cosmovisión indígena amazónica, “la condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad”.¹⁰⁷ Esto se evidencia en la mitología y en el comportamiento de los amazónicos en la vida diaria. Los seres de la naturaleza poseen distintos tipos y niveles de conciencia que los hacen interlocutores nuestros.

Así, si nuestra antropología [popular] considera que la humanidad se ha elevado sobre sus orígenes animales [...] el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente.¹⁰⁸

Conocer no es —desde el punto de vista amerindio— sinónimo de analizar. Desde el pensamiento científico moderno “La vida es dividida en provincias separadas que se distinguen netamente entre sí; los límites entre el reino vegetal, el animal y el humano, las diferencias entre especies, familias y géneros son fundamentales e imborrables”.¹⁰⁹

A diferencia de la mirada objetivante y analítica propia del pensamiento científico, la mirada amazónica “[...] de la vida es sintética y no analítica; no se halla dividida en clases y subclases. Es sentida como un todo continuo que no admite escisión, ni distinción tajante. Los límites entre las diferentes esferas no son obstáculos insuperables sino fluyentes y oscilantes”.¹¹⁰

La creencia en una hermandad originaria entre humanos y animales no es resultado de una miopía frente a las diferencias empíricamente identificables. Las diferencias existentes en la naturaleza son identificadas con precisión, sin embargo “[...] en su

concepción de la naturaleza y de la vida todas estas diferencias se hallan superadas por un sentimiento más fuerte; la convicción profunda de una solidaridad fundamental e indeleble de la vida que salta por sobre la multiplicidad de sus formas singulares”.¹¹¹

Otra diferencia importante es el lugar que ocupa el sentimiento en la percepción del mundo. La comprensión se configura desde una pre-comprensión emocional y empática que nos conecta y abre a un saber no objetivante del mundo. Por ello consideramos que “[...] su visión de la naturaleza no es puramente teórica ni meramente práctica; es simpatética”.¹¹²

Hace aproximadamente dieciséis años tuve la oportunidad de colaborar en un programa de educación intercultural bilingüe en el norte de la Amazonía peruana. La tarea que me encomendaron fue la de elaborar los contenidos de un texto escolar de historia para niños y niñas shawis de educación primaria. La idea que nos orientaba era la de ofrecer en el texto no sólo la versión oficial de la historia sino, además, la versión que los shawis tienen de la misma.

Esta tarea me llevó a viajar y vivir un tiempo en una comunidad shawi conviviendo y entrevistando a los profesores, a los padres de familia y a los líderes de la comunidad. Cuando les preguntaba acerca de su historia ellos me respondían contándome un mito. Me decían que en tiempo de los “antiguos” (*in illo tempore*) hubo un gran Diluvio¹¹³ y que dos hermanos lograron salvarse trepándose a la cima de un árbol de pijuayo.¹¹⁴ Cada cierto tiempo arrojaban un fruto y si escuchaban que caía en agua se quedaban inmóviles. Un día, arrojaron un pijuayo y éste rebotó en la tierra. Entonces decidieron bajar. La tierra se había secado y con algunas ramas de árboles construyeron una pequeña casa. Todos los días salían de cacería por caminos distintos. Así transcurría el tiempo hasta que un día al llegar se percataron que alguien les había dejado unas mojarritas con alimentos de muy rico sabor. Sospecharon que eran mujeres y decidieron no interrumpir su rutina. Como de costumbre, salían por caminos distintos a cazar con el compromiso de no dejarse vencer por la curiosidad y regresar a ver quién era la persona que les dejaba los deliciosos alimentos que encontraban.

Pero uno de ellos no pudo resistir y retornó. Al llegar a casa vio unas mujeres que al sentirse miradas se convirtieron en aves y se alejaron del lugar. Pasaron los días y las mujeres ya no volvieron a dejarles regalos. Entonces uno de ellos —llamado Compañama— le preguntó al otro si había roto el compromiso de no dejarse vencer por la curiosidad. El hermano curioso aceptó su falta y en ese momento una araña saltó a su pene y éste se convirtió en vagina. Y fruto de la relación en ellos surgieron los shawis.

El Diluvio es un tema recurrente en diversas mitologías, pero se ha probado la existencia de relaciones o influencias entre sí. Comparten implícitamente una concepción del mundo que involucra la idea de la necesidad de catástrofes purificadoras cíclicas. Es en este sentido que Mircea Eliade, desde una fenomenología comparada de las religiones sostiene con acierto que,

Las tradiciones del diluvio se relacionan casi todas a la idea de reabsorción de la humanidad en el agua y a la institución de una nueva época, con una nueva humanidad. Revelan una concepción cíclica del cosmos y de la historia: una época es abolida por una catástrofe y una nueva era comienza [...] la humanidad desaparece periódicamente en el diluvio o la inundación [...] la vida humana aparece como algo frágil que es necesario reabsorber periódicamente. [115](#)

El tema del Diluvio, del árbol primordial, del héroe fundador, son algunos de los símbolos que encontramos en el mito shawi presentado. Estos símbolos son recurrentes en los mitos de origen que pertenecen a horizontes culturales que no han sostenido probada existencia de relaciones de intercambio. ¿De dónde afloran?, ¿Compartimos acaso —como sugería Jung— un inconsciente colectivo común a la humanidad que aparece simbólicamente en los mitos de los pueblos?

Por otro lado, tal como se aprecia en el relato mítico narrado, el principio de no contradicción juega un rol secundario. Las transformaciones se suceden con absoluta naturalidad, las mujeres se transforman en aves, el pene del hermano en vagina. Algo semejante sucede en los sueños. Esto nos lleva a sugerir que la metamorfosis es un común denominador entre los relatos simbólicos

oníricos y los relatos simbólicos míticos. Parecería que “[...] mediante una metamorfosis súbita, cualquier cosa se puede convertir en cualquier cosa. Si existe algún rasgo característico y sobresaliente del mundo mítico, alguna ley que lo gobierna, es esta de la metamorfosis”.¹¹⁶

En realidad, los mitos son como los sueños de los pueblos y que los sueños son como la mitología privada del durmiente. En otras palabras, son narrativas análogas porque ambas son resultado de un proceso complejo de elaboración simbólica. Y que por lo mismo demandan estrategias análogas —no idénticas— de interpretación.

Decir que son símbolos es afirmar que se trata de relatos que contienen no conceptos abstractos sino expresiones que no se agotan en su significación literal. Lo propio de los símbolos es que disponen de una “[...] estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede aprehenderse sino a través del primero”.¹¹⁷ Tampoco son como las alegorías. Una alegoría “es un procedimiento retórico que puede ser eliminado una vez que ha cumplido con su tarea [...] es un procedimiento didáctico. Facilita el aprendizaje pero puede ser ignorada en cualquier acercamiento estrictamente conceptual”.¹¹⁸

A diferencia de la alegoría, lo evocado o referido por el símbolo es irreductible al concepto. El símbolo nos habla de una realidad que no es aprehensible racionalmente. Es un más allá del concepto. Alude a vivencias comunitarias elaboradas y procesadas figurativamente.

Por eso, es diferencia de los textos de significación unívoca, que disponen de un nivel de significación, las narrativas simbólicas demandan estrategias de interpretación diferenciadas porque la ambigüedad en los discursos simbólicos no es un vicio del lenguaje sino una necesidad. Esto quiere decir que aquello que evoca el símbolo sólo puede serlo de manera ambigua, no unívoca. Es una ambigüedad intencional porque remite a otro nivel de significación y

es una ambigüedad necesaria porque de otra manera lo intencionado por el símbolo no podría manifestarse.

La hermenéutica de narrativas ambiguas por necesidad y no por vicios del lenguaje, requiere de estrategias interpretativas adecuadas a la naturaleza de lo que se desea expresar.

Las narrativas simbólicas demandan estrategias de escucha diferenciadas de corte comprensivo antes que explicativo

Con frecuencia nuestra aproximación a los mitos de nuestros pueblos amazónicos se encuentra mediatizada por su transcripción y registro escrito. Y la lectura que hacemos de ellos es objetivante y analítico-explicativa. Es objetivante porque hacemos de ellos un tema de investigación para analizarlos desde nuestros marcos teóricos de referencia. La lectura explicativa coloca la narración oral como un texto escrito, y al texto como objeto de estudio. Sin embargo, conviene recordar que los mitos fueron creados para ser escuchados, no para ser leídos. Antes que objetos de investigación son formas privilegiadas de expresión de la sabiduría poética de los pueblos amazónicos. Y si bien es cierto que disponen de un núcleo duro (*hard core*) admiten una diversidad de versiones.

A diferencia de la explicación objetivante, la escucha comprensiva de las narrativas simbólicas se funda en la apertura empática al acontecimiento en el que aparece. Nos demanda sumergimos vivencialmente en el evento del que forman parte. En otras palabras, la escucha comprensiva, es decir, hermenéutica, requiere de un esfuerzo intelectual que demanda como condición previa una conexión emocional que nos abre a la escucha flotante de los sentidos que en los mitos aflora desde nuestra pre-comprensión del mundo.

Comprender la vivencia colectiva que en ellos aflora exige de nosotros una disposición afectiva especial que nos permita la escucha no estereotipada de la narrativa del otro. Sólo de esta manera es posible revivir —aunque sea sólo parcialmente— la vivencia humana que en la narración se expresa

La comprensión hermenéutica es constitutivamente diatópica. Pues siempre que intentamos dejar nuestro lugar cultural para trasladarnos al lugar del otro con la intención de ver el mundo desde su mirada —y no ya desde la nuestra—, nos quedamos con un pie en nuestro *topos* y otro pie en el otro. El hermeneuta no está “aquí” ni “allí”, está siempre “entre”, y desde allí se reinterpreta a sí mismo, recrea su pre comprensión del mundo e interpreta la visión del otro, y al hacerlo, la recrea desde su *topos* cultural, que no es estático sino que está simultáneamente en proceso de cambio [...].[119](#)

Es importante ser conscientes del carácter diatópico de nuestras interpretaciones pues de esa manera estamos en condiciones de reconocer que éstas son aproximaciones, reflejos sesgados de lo que deseamos descubrir. Hay siempre algo que se resiste a ser codificado desde nuestros puntos de referencia. Nuestras interpretaciones de lo culturalmente otro son tanteos, acercamientos furtivos. La traducción cultural es siempre parcial.

La escucha hermenéutica como restauración o explicitación del sentido

La interpretación que busca explicitar el sentido que se anuncia y oculta en los relatos simbólicos posee una dimensión semántica, una dimensión reflexiva y una dimensión existencial.

Dimensión semántica

Clifford Geertz sostiene que la explicitación del sentido es una operación que puede ser calificada como “descripción densa”.[120](#) Una descripción superficial es como una fotografía, una descripción densa es más bien como una radiografía. Explicita los significados, es decir, los sentidos que adquieren las palabras y los actos de acuerdo a la diversidad de códigos “socialmente establecidos”; o, para decirlo en clave filosófica, de los *ethos* en que se encuentran y desde los que son descifrados.

La diferencia entre una descripción superficial y una densa se puede entender a partir del caso que coloca Ryle de tres muchachos que hacen lo mismo y al mismo tiempo lo que están haciendo es

diferente. Uno de ellos tiene un tic, el otro le guiña el ojo a alguien y viene un tercero que se burla del guiñador, imitándolo de manera ridícula. La diferencia entre el primero y los guiñadores, es que aquel solamente contrae el ojo y que éstos al contraer el ojo están emitiendo señales descifrables desde un código público. Estos últimos “están comunicando algo y comunicándolo de una manera bien precisa y especial: 1) deliberadamente, 2) a alguien en particular, 3) para transmitir un mensaje particular, 4) de conformidad con un código socialmente establecido”.¹²¹

El asunto se torna complejo cuando nos encontramos con expresiones cuyo desciframiento es posible desde “códigos socialmente establecidos” distintos a los nuestros. Y más complejo aún cuando dichas expresiones poseen una estructura intencional de doble nivel de significación. Relatos cuya interpretación literal nos aleja del sentido que en ellos se anuncia.

Dimensión reflexiva

La hermenéutica del sentido no se limita al nivel semántico. Las descripciones densas de los sentidos culturales son el punto de partida de la hermenéutica dialógica, no el punto de llegada. Tenemos que estar dispuestos a sentirnos interpelados en nuestras creencias y en nuestras certezas para acoger aquello que se nos anuncia en los relatos culturalmente otros. En realidad, “Toda hermenéutica es, explícita o implícitamente, comprensión de sí mismo por intermedio de la comprensión del otro”.¹²² Sabemos que la comprensión del otro es finita y que nos revela los límites de nuestra manera propia de ver el mundo. Esta indicación de Paul Ricoeur me lleva a preguntarme por los aprendizajes que de alguna manera he adquirido a partir de una escucha reflexiva de los mitos amazónicos.

En primer lugar creo que la escucha hermenéutica de lo culturalmente otro nos ayuda a desestabilizar el antropocentrismo moderno que hemos heredado de la Modernidad. Nos permite plantearnos la posibilidad de que la dignidad no sea un valor

exclusivo y excluyente de la especie humana. Y que por lo mismo la relación de cuidado y respeto no se debe limitar a nuestro trato con los seres humanos. Descubrirnos — ya no como un imperio dentro de otro imperio— como expresión de una Naturaleza de la que somos expresión y parte, de la que venimos y hacia la que retornamos.

En segundo lugar, creo que la recurrencia en los mitos amazónicos a la metáfora y a la analogía con la naturaleza para comprender lo que nos acontece nos permite captar dimensiones de la experiencia humana que el lenguaje conceptual no logra determinar. Así por ejemplo, para expresar cómo sienten los shipibo el estado en el que se encuentran actualmente los pueblos indígenas amazónicos es importante entender lo que es el “jenetian”. Se trata de aquel momento en el que las aguas del río llegan a su máximo nivel. “Es —nos decía el intelectual shipibo Lener Guimaraes— una etapa donde el agua se estanca [...] el punto máximo del invierno. Eso es jenetian [...] las culturas amazónicas estamos en esa condición, o sea, en un tiempo en que hemos llegado donde no podemos ni retroceder ni avanzar [...] entonces, no tenemos a dónde ir”.¹²³

Entender no se reduce a subsumir lo particular en universales abstractos. Las metáforas y los símbolos son un más allá del concepto. Así como hay una sabiduría racionalmente estructurada, existen también sabidurías poéticas simbólicamente articuladas de las que tenemos mucho que aprender. Estas sabidurías —hoy lamentablemente no valorizadas en la academia— nos abren a posibilidades inéditas de pensar, de convivir y habitar la tierra.

En tercer lugar, el contacto con formas de pensar y entender el mundo tan distintas me ha conducido a valorar la sensibilidad y la imaginación creativa como aliados de la razón en la comprensión del mundo.

Y finalmente, entender el carácter etnocéntrico del antropocentrismo moderno nos ayuda a esclarecer las raíces de los desencuentros interculturales que suelen estar a la base de la conflictividad socio ambiental que genera la economía extractivista

en los territorios indígenas de nuestro continente. El etnocentrismo antropocéntrico genera estigmas que infantilizan y hasta deshumanizan al culturalmente otro. Ser conscientes de la intolerancia que alberga esta manera de ver el mundo y relacionarse con las personas nos remueve certezas y creencias culturales adquiridas y reforzadas en nuestra socialización primaria y secundaria. Es un buen punto de partida para limpiar nuestra mirada y aproximarnos al otro de una manera diferente.

Dimensión existencial

Con esto queremos decir que la hermenéutica dialógica de lo culturalmente otro no se debe limitar a proporcionarnos un conocimiento del otro que sea consciente de sus limitaciones. Posee una intencionalidad ética. Se trata de no quedarnos en un plano puramente teórico sin asumir los retos que nos plantea para la praxis. El saber del otro que nos revela los límites del nuestro se justifica sólo si es capaz de impulsarnos a generar en nosotros mismos y en los otros un cambio de actitud central. Es decir, una nueva manera —no sólo de conocer sino—, de estar en el mundo, de relacionarnos con nosotros mismos, con los otros y con la naturaleza que nos circunda. Superar la distancia que subyace a todo conocimiento es como vencer la distancia que es implícita a toda intelectualización. De lo que se trata a última instancia es de apropiarnos existencial y vivencialmente de lo descubierto de manera tal que se refleje en una transformación radical de nuestra manera de ser, sentir, pensar. A ser lo que aún no somos. A trascender nuestra finitud retornando a los vínculos originarios que perdimos en el camino.

Bibliografía

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1974.

_____, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1979.

Eliade, Mircea, *Traité d histoire des religions*, París, Payot, 1965.

- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Gutiérrez, Carlos B., *Temas de filosofía hermenéutica*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2002.
- Monteagudo, Cecilia y Tubino, Fidel (editores), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima, PUCP, 2009.
- Pannikar, Raimon, *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007.
- Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations*, París, Du Seuil, 1969.
- _____, *Temps et récit III*, París, Du Seuil, 1985.
- _____, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 2011.
- Tubino, Fidel, *La interculturalidad en cuestión*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2015.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro (editores), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas-IWGIA, 2004.

Re-escribir la historia, re-imaginar el porvenir. Sobre los usos políticos del pasado indígena en el México contemporáneo

Miriam Hernández Reyna

Instituto de Historia del Tiempo Presente, CNRS, Francia

Desde los últimos decenios del siglo xx y los inicios del xxi, la cuestión indígena se ha colocado como uno de los temas centrales en el mundo. Particularmente en América Latina, hemos asistido a lo que el antropólogo José Bengoa ha llamado “la emergencia indígena”,¹²⁴ como un fenómeno de politización de identidades que tomó una fuerza después del fin de la Guerra Fría y con la apertura de un mundo global multipolar, en el que tienden a reconfigurarse los sentidos tanto de la idea de nación, como de las identidades colectivas que le son asociadas. Una expresión y momento cumbre de este proceso lo constituyó la controversia acerca el Quinto Centenario del “Descubrimiento de América” en 1992.

Esta controversia consistió en el rechazo de varias organizaciones indígenas en América Latina (principalmente en Ecuador, Bolivia, Guatemala, Colombia y México), así como intelectuales comprometidos frente a la propuesta que España realizaba oficialmente en 1991 para “celebrar” el “Encuentro entre dos mundos”. En contra de los preparativos transcontinentales del “festejo”, el rechazo se constituyó como una “Conmemoración de los quinientos años de resistencia indígena frente a la marginación, la explotación y el exterminio”.¹²⁵ Entre la “celebración” y la “conmemoración” se abrió una brecha que daba otro sentido al pasado, un pasado bien presente en la memoria histórica de las sociedades latinoamericanas: el de la conquista, la colonización y el del lugar que en ese panorama le fue otorgado a distintas poblaciones que, en ningún caso, constituyen grupos estáticos o a-históricos.

En esta brecha, y a partir de los álgidos debates sobre el Quinto Centenario, se hizo evidente un agotamiento de los antiguos relatos que hacían del “descubrimiento” una manifestación del progreso de la historia universal y de su expansión por el mundo.¹²⁶ Sin embargo, se hacía también cada vez más patente la fuerza de los nacionalismos, contruidos a contracorriente en una idea principalmente negativa de los procesos de conquista y de colonización, así como propagadores de una visión heroizada de la historia en la que se mezclan la glorificación del pasado prehispánico (en algunos casos) con los mitos asociados a los libertadores, padres de la patria y otras figuras primordiales de los panteones nacionales de América Latina.

Este acontecimiento que, por supuesto, es el efecto de otros procesos anteriores en la historia reciente,¹²⁷ fortaleció el terreno para el desarrollo de discursos sobre la diversidad cultural, la pluralidad y la interculturalidad en América Latina. Todo ello se asocia con la renegociación del lugar de poblaciones categorizadas hoy como “indígenas” dentro de las fronteras, simbólicas, de los Estados-Nación. Dicha renegociación se inscribe en un horizonte global, socio-político y legal, en que emergen

nuevos derechos culturales y lingüísticos, asociados a una nueva categoría de identificación: la de pueblos “autóctonos” u “originarios”, una idea englobante que funciona como marcador de identidad para abarcar distintos pueblos en diversas latitudes. En ello radica, por cierto, el éxito de instrumentos internacionales tales como la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), así como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007).

Hoy en día se define a la población indígena, nativa u originaria con respecto a criterios dependientes de una (cierta) visión del pasado, instrumentalizada para dar sentido a nuevos marcos políticos. Si bien cada país en América Latina adopta matices diferentes en cuanto al establecimiento de la “originalidad” de la indigenidad, el pasado es un factor que configura y posibilita el desarrollo de lo que se entiende hoy por diversidad cultural o pluralismo en relación con los pueblos indígenas. De igual forma, diversas modalidades de ese pasado se hacen patentes, en un juego de mutuas interrelaciones con otras dos categorías fundamentales de la experiencia histórica: el presente y el futuro.

En México, desde los años noventa se ha entablado un debate público en torno a las ideas del pasado, su sentido y su proyección dentro del nacimiento de una nueva utopía: la nación pluricultural. Al interior de esta utopía, emerge lo que nosotros llamaremos aquí “usos políticos del pasado indígena”, que no siempre son homogéneos y que no necesariamente responden a los mismos motivos ni a los mismos sectores sociales. Empero, esos nuevos usos políticos del pasado indígena dan forma a la idea de la identidad indígena contemporánea, y también revelan verdaderos combates sociales por re-imaginar el porvenir.

Asimismo, en la actualidad, la idea de construir una nación pluricultural parece haber ganado terreno como un paradigma social que promueve el respeto a la diversidad cultural, pero también como una política gubernamental que mantiene un discurso preciso sobre las identidades y sobre el curso de su futuro. A este respecto, este paradigma vehicula ideas y modalidades diferentes de desarrollo, así como de construcción de un tipo de porvenir nacional. Esto nos sugiere la presencia de reconfiguraciones de las categorías de pasado, presente y futuro, así como de su relación, dentro de un campo de antagonismos, de negociaciones o de colaboraciones complejas cuyo estudio resulta hoy pertinente.

En efecto, si el pasado, el presente y el porvenir son elementos que se reconfiguran para dar lugar a la utopía de la nación pluricultural, ¿qué elementos explicativos podemos ofrecer? ¿qué procesos podemos interrogar para abordar esta reestructuración de formas de la temporalidad, observadas en el prisma de un campo socio-político? Finalmente, ¿cuáles son los efectos de estas reconfiguraciones tanto para la construcción del relato histórico, como para la percepción de la identidad en una sociedad que se define como pluricultural?

Para abordar estas cuestiones, este estudio se situará en el entrecruce de la historia del tiempo presente y la filosofía política. Aunque poco examinada en la actualidad, la dimensión historiográfica del discurso sobre la diversidad cultural será el hilo conductor de nuestras reflexiones. Dentro de esta dimensión, interrogaremos el uso estratégico de la historia como argumento político. Las ideas y la forma que toma el pasado en un momento preciso, así como las identidades que se construyen y se le asocian, serán

también ideas claves para esta propuesta. Así, en un primer momento, explicitaremos el horizonte teórico en el que se inscribe este análisis. En un segundo tiempo, abordaremos algunos cambios que en México ha tenido la idea del pasado indígena, en relación con el surgimiento de la diversidad cultural y la pluralidad como paradigma socio-político. Posteriormente, abordaremos algunos usos políticos del pasado indígena dentro del campo de la diversidad cultural y su constitución en una política gubernamental del Estado mexicano. Finalmente, elaboraremos una serie de conclusiones en torno a las implicaciones de esta problemática en relación con una reflexión sobre el porvenir a través de una interrogación de los sentidos del pasado en el presente.

Una historiografía del tiempo presente: De la Historia a las historias

El siglo xx no sólo estuvo marcado por las cuestiones de un despertar mundial étnico y por el surgimiento del multiculturalismo, sino que fue también el siglo en que se dio una renovación de la historiografía y del sentido de la historia en relación con el paradigma del siglo xix. En aquel siglo emergió la Historia como disciplina y como creencia¹²⁸ en una teleología del tiempo que se conducía hacia el progreso. Este tipo de discurso, estabilizado como ciencia, se identifica igualmente con lo que Jean-François Lyotard llamó meta-relato de la modernidad.¹²⁹ Asimismo, a esta modalidad le fue inherente una concepción según la cual la verdad histórica es alcanzable, como un conocimiento objetivo del pasado en su esencia.

A esta forma de concebir la historia, le era también propia una manera de concebir la sociedad, como una organización en donde el Estado¹³⁰ cobraba el lugar de la figura protagónica. El Estado moderno, unido al liberalismo y al ideal de unidad, fue también el epicentro de un género bien definido: el de las historias nacionales. Dependientes de la creencia en la Historia como la manifestación del progreso, los Estados modernos erigieron monopolios sobre la historia y constituyeron mitos de los orígenes nacionales para fundar no sólo su autenticidad hacia el pasado, sino su legitimidad en el presente.

Así, la forma Historia y la forma Estado, unitarios, convivieron (al menos en el discurso) bajo una misma percepción del tiempo como una línea recta proveniente de la profundidad del pasado, y dirigida hacia el esplendor del futuro. Dicha idea fue la que migró a América Latina, hacia las sociedades post-coloniales del siglo xix que construyeron diferentes formas de Estado-Nación, no exentas de contradicciones y de paradojas propias a sus contextos.

En contraste, el siglo xx constituye el progresivo hundimiento de ese paradigma y la emergencia de otras formas de concebir, de escribir y de creer en la historia. Múltiples acontecimientos catastróficos ocurridos en el siglo xx hicieron emerger una nueva forma de sociedad y una nueva forma de experiencia histórica. Si el siglo xix fue la cumbre y el apogeo de una modernidad industrial, el siglo xx puso de manifiesto la estructuración de una nueva figura que el sociólogo alemán Ulrich Beck conceptualiza como una modernidad reflexiva propia al surgimiento de la “sociedad del riesgo”.¹³¹ Dicha sociedad se caracteriza como aquella que es consciente de los efectos y de los riesgos, producto de su progreso científico, así como de su incapacidad de eliminarlos definitivamente. Más aún, derivado de la percepción social de esos riesgos (presentes en distintos niveles),

aparece un nuevo horizonte en que el peligro (de catástrofes humanas o naturales) aparece como un destino.¹³²

La dimensión historiográfica de estas mutaciones (del progreso al peligro) han sido abordadas ampliamente por diferentes teóricos. Entre ellos, quisiéramos destacar el trabajo del historiador François Hartog quien, con el propósito de elaborar un diagnóstico del presente a través de diferentes estratos de temporalidad, forja la teoría de regímenes de historicidad, misma en la que apoyamos gran parte de las reflexiones de esta contribución.

François Hartog forma parte de una generación marcada por la categoría de la historicidad como rasgo fundamental de la existencia humana. Durante el siglo xx y en lo que va del xxi la historicidad es abordada en dominios como la filosofía, la historiografía y la antropología, en donde prolifera una visión de una conciencia histórica que activa “a partir del presente, una cultura del tiempo abarcante, para formar una historia en donde las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro pueden ser ordenadas de manera diferente”.¹³³

Inspirado en la historiografía de Reinhard Koselleck (la semántica del tiempo histórico) y en la antropología de Marshal Sahlins (la antropología de la historia) y Claude Lévi-Strauss (la antropología estructural), François Hartog construye una perspectiva para comprender esas relaciones entre las formas de temporalidad. En su principal obra *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias de tiempo*, así como en muchas otras contribuciones, Hartog abre el debate sobre esta temática y sus implicaciones para las sociedades contemporáneas.

Por regímenes de historicidad se entiende una categoría historiográfica de carácter heurístico que nos permite reconstruir la experiencia histórica. Por experiencia histórica puede designarse “las diferentes maneras en que las personas, bajo el horizonte de sus mundos sociales históricamente constituidos, se imaginan y se representan para ellos mismos su pasado y sus significaciones en el presente”.¹³⁴ Partiendo de ese supuesto, a través de los regímenes de historicidad se busca abordar “las modalidades de articulación de las categorías del pasado, el presente y el porvenir”,¹³⁵ en sus oposiciones, gradaciones y contradicciones. La reconstrucción de distintos regímenes de historicidad nos permite un acercamiento a las formas de la alteridad en el tiempo y en el espacio. Esto quiere decir que la articulación de las temporalidades del pasado, el presente y el futuro no es ni una sola, ni se da bajo una misma modalidad. En el tiempo o en el espacio, diferentes sociedades han experimentado de manera distinta su relación con el tiempo. Así, lo que está en cuestión en la perspectiva de regímenes de historicidad es, ante todo, variedad de la experiencia histórica y no la búsqueda de una forma universal de historicidad. A partir de esta idea, Hartog se da a la tarea de realizar una historia del tiempo, o de lo que él llama “temporalización del tiempo”.¹³⁶

Asimismo, los regímenes de historicidad no sólo constituyen una interrogación por la relación con el tiempo, sino por las condiciones de posibilidad de producción de historias: según las relaciones respectivas del presente, del pasado y del futuro ciertos tipos de historia son posibles y otros no. Es decir, a cada forma de experiencia histórica correspondería una modalidad de narrativa histórica. Y, entonces, tanto la experiencia como la narrativa se configuran de manera plural y situada, aunque alguna de ellas se pretenda universal.

Con la finalidad de esclarecer las formas en que algunas sociedades han experimentado el tiempo, así como han fabricado su idea del tiempo, Hartog realiza una investigación histórica principalmente, cronológica. Abordando, en primera instancia, la historia europea, el historiador francés identifica algunos regímenes de historicidad que corresponden a tres órdenes de tiempo: la historia *magistra vitae*, el futurismo moderno y el presentismo.

La historia *magistra vitae* o régimen antiguo de historicidad se define como una experiencia del tiempo en la que el pasado predominaba como temporalidad. En la Grecia antigua, el pasado correspondía al ejemplo de los grandes hombres, de las figuras heroicas a cuya altura debiera ser construido el futuro. De igual forma, la historia romana e incluso algunas formas del cristianismo¹³⁷ proyectaban el pasado como horizonte histórico privilegiado. La gloria y la heroicidad de los grandes hombres de la *cit * era la guía para el porvenir. A diferencia de esta percepción del tiempo, con la modernidad, la llegada de la era industrial,¹³⁸ el pasado es reposicionado frente al surgimiento de un nuevo equilibrio entre pasado, presente y futuro. El tiempo moderno corresponde a la instalación del futuro como temporalidad privilegiada. En ese futurismo, el porvenir se abre como posibilidad que puede ser construida de manera independiente frente al ejemplo del pasado. En los términos de Reinhart Kosellek, en la modernidad, el campo de experiencia y el horizonte de espera se distancian para dar forma a un nuevo futuro. El futuro se transforma en una forma de espera que confía en el progreso científico y su capacidad para abrir el porvenir. Futuro-céntrica, la experiencia histórica cobra diferentes formas: como la Revolución, el Progreso, la Ciencia, el Estado. Todo ello correspondiente a una cientificaci n tanto del campo social como del discurso político.

Esta forma de historicidad es la que precedió al régimen de historicidad del presente, construido en espejeo, pero también sobre las paulatinas ruinas de esa modernidad primera. El futuro-pasado (el de la espera y esperanza en el progreso) no duraría para siempre y sería sucedido por una nueva forma de la experiencia histórica.

A partir de las catástrofes humanas y naturales acontecidas en el siglo xx, comienza a tejerse una nueva relación con el tiempo. En la breve historia del tiempo post-moderno, las catástrofes que la reconstrucción histórica privilegia han sido: La Segunda Guerra Mundial y los eventos genocidas, la Guerra Fría y la subsiguiente caída del Muro de Berlín,¹³⁹ pero también un proceso más amplio de crisis ambiental marcado por la acción humana. El ejemplo más claro que Ulrich Beck ofrece es la catástrofe nuclear de Chernóbil en 1986. A ello pueden sumarse la lista de conflictos armados en distintas partes del mundo, ejemplo de los cuales serían las dictaduras y totalitarismos en América Latina. Todo ello en contraste con las consignas de los derechos humanos y las ideas modernas de progreso y de libertad.

La modificación de este horizonte social contemporáneo es abordada por François Hartog bajo la categoría de presentismo, como un posible nuevo régimen de historicidad. Si la modernidad había puesto en marcha una figura de futuro como posibilidad abierta, el presentismo coloca al presente como temporalidad predominante. El presentismo emerge de una progresiva dilución de la idea moderna del futuro asociada a la confianza en la ciencia y en el progreso, pues la experiencia del siglo xx mostró que ese progreso también tenía una doble cara y un precio a pagar. El surgimiento de la industria de la guerra y de la aplicación científica para fines militares o de exterminio, así como sus destructores efectos, hicieron, que se erosionara el meta-relato de la modernidad. La

paulatina pérdida de confianza en el porvenir fue también la pérdida de confianza y de creencia en la Historia. Poco a poco, el pasado y el futuro tomaron la forma de la catástrofe, la acontecida y la temida, dando lugar a lo único que quedaba realmente: el presente.

En la época contemporánea, el presente tiende a instalarse cada vez más como único horizonte histórico posible. Es a este fenómeno que François Hartog llama “presentismo”, que “se erige como único horizonte de tiempo actual. Esto constituye la experiencia contemporánea de un presente perpetuo, huidizo, casi inmóvil, buscando, sin embargo, producir su propio tiempo histórico. Todo sucede como si no hubiera más que presente, una suerte de vasta extensión de agua que se agita”.¹⁴⁰ Este presente toma también la forma de una aceleración de los ritmos de vida,¹⁴¹ fenómeno asociado a los nuevos parámetros globales de consumo capitalista y a la necesidad de novedades que fluyen todo el tiempo en una modernidad que Zygmunt Bauman denominó modernidad líquida.¹⁴² Hipertrofiado, acelerado y omnipresente, el presente se extiende en todas las coordenadas de lo social.

Sin embargo, en el régimen de historicidad presentista, el pasado viene a ocupar un lugar diferente. Paradójicamente, en el presentismo emerge una verdadera obsesión por el pasado (bajo la forma de la memoria) por su conservación, su patrimonialización su conmemoración y por el deber de no olvidarlo o de repararlo. Asimismo, el meta-relato moderno (de Historia y de Progreso), viene a ser remplazado en esta nueva condición histórica, por la emergencia de una amplia pluralidad de pasados, erigidos por múltiples grupos, exigiendo todos su lugar y su memoria dentro de nuevas historias distintas de la Historia.¹⁴³

Esta pluralidad está asociada a una politización del pasado, a una justificación cada vez mayor de identidades y de reivindicaciones a partir de su valor moral, y ya no solamente de su valor científico. Sin embargo, la emergencia de estos pasados constituye la especificidad del presentismo frente a los regímenes de historicidad anteriores. En el presentismo, se configura un abanico de “usos políticos del pasado” por diversos grupos, que rehacen continuamente el sentido de la historia a la medida del presente, poniendo en competencia diferentes visiones y valores. Por estos usos podemos entender:

Las relaciones complejas y móviles entre el saber científico y las diversas formas de debate público con las que hay que negociar cada vez más el sentido de eventos pretéritos. En este sentido, el pasado no sólo es el monopolio del conocimiento histórico, sino que cada vez son más los diversos actores considerados desposeídos de su capacidad de expresarse.¹⁴⁴

Asimismo, las narraciones sobre el pasado propuestas por estos grupos, tienden a [...] rechazar no solamente la historia nacional, sino también una parte importante de la historia científica, académica, sospechosa, en el mejor de los casos, de ceguera frente al destino de los “olvidados” de la Historia o, en el peor, de ser una “historia oficial” productora de “tabús”, más aún, de contribuir a mantener un sistema de dominación. Esta toma de palabra cada vez más manifiesta, tiene como efecto abolir las fronteras tradicionales entre el discurso del científico, del político, del actor, del militante, y de abrir hacia una pluralidad, más o menos bien controlada, interpretaciones del pasado [...].¹⁴⁵

Los complejos modos en que surgen estos usos políticos del pasado, su imbricación con diferentes regímenes de historicidad y su contextualización, constituyen uno de los

retos historiográficos del presente. No sólo para entender la variedad de la experiencia histórica, sino para entablar un diálogo sobre la construcción del porvenir en sociedades en donde la pluralidad es un rasgo fundamental de diferentes procesos, incluidos los debates en torno a la identidad y a los derechos diferenciados. Así, pensar la variedad de la experiencia histórica y sus modalidades actuales, nos pone en condiciones, y esta es mi hipótesis, de ampliar el diálogo sobre el porvenir, al mismo tiempo que nos da elementos para elaborar una visión crítica sobre la multiplicidad de usos políticos del pasado. En las líneas siguientes ofreceremos una perspectiva que combine la temática sobre la percepción social del tiempo, con la idea de construir una nación pluricultural en un clima de conflictos y discusiones políticas particularmente marcados por la continua fabricación nacional del pasado.

Regímenes de historicidad en la nación pluricultural

México es un país que se caracteriza hoy en día por poner continuamente de manifiesto sus profundos orígenes prehispánicos. Las agencias de turismo, así como el arte, los museos e incluso nuevos artículos de moda,¹⁴⁶ buscan poner de relieve una identidad mexicana vinculada a una idea de lo que es ese pasado anterior a la Conquista, considerado como una herencia viva resguardada en los indígenas. De igual manera, en la actualidad, hay una fuerte tendencia a percibir a éstos como fundamentalmente prehispánicos, como seres pacíficos, ajenos al conflicto, sabios y, por qué no, casi orgánicos y acordes con los nuevos estándares *new age* o, en el mejor de los casos, al desarrollo sustentable.

Sin embargo, si bien este panorama puede hoy parecernos de lo más normal, así como puede parecernos evidente definir a alguien como “indígena” desde una serie de clichés, podemos rastrear los mecanismos históricos y políticos que han dado vida a esa concepción tanto del pasado y de la identidad que contribuyen a “asegurar las ficciones arraigadas que siguen cercando a los pueblos indígenas”.¹⁴⁷

Este imaginario colectivo, oscilante entre lo institucional y lo popular tiene uno de sus puntos de emergencia en la constitución de México como nación independiente. Su progresiva emergencia en el siglo XIX incluyó la configuración de mitos nacionales de origen que constituyen un fenómeno que parece ser propio a la forja de toda comunidad nacional,¹⁴⁸ entendida como una “comunidad imaginaria”. En el sentido dado por Benedict Anderson, la comunidad imaginaria es la construcción social de un nosotros, en donde las personas se perciben a sí mismas como parte de ese grupo.¹⁴⁹ Pero esa percepción incluye también la necesidad de compartir una historia, o más bien, una narración de esa historia.

El siglo XIX es de particular interés en México a ese respecto, pues no sólo en el proceso de independencia los insurgentes movilizarían un imaginario de ellos mismos como víctimas de la Conquista y como pertenecientes a una cierta autenticidad indígena,¹⁵⁰ sino que la búsqueda de forjar una nación moderna sería una voluntad particularmente marcada en el periodo del porfiriato. Porfirio Díaz invirtió un gran esfuerzo en generar una imagen de México como una nación con profundas raíces históricas. Prueba de ello fue la participación de México en la Exposición Universal de 1889¹⁵¹ en donde se colocó un pabellón de México que mostraba una cronología de dioses y reyes prehispánicos, así como ponía de relieve la grandeza y gloria de esos

orígenes. Al mismo tiempo, esa búsqueda de identidad original en el pasado, se asociaba a una búsqueda de modernidad en el futuro y de integración al paradigma que Europa representaba para ese entonces. Todo ello aunado a fuertes contrastes de marginación de grupos, de represión, de violencia y de explotación, base material de la proyección de un futuro progreso.

Si bien la Revolución de 1910 puede ser vista como una fractura importante respecto al porfiriato (1876-1911), y prácticamente se construye en oposición a la ficción nacional de la modernización (principalmente vinculada a las élites políticas, intelectuales y económicas),¹⁵² el periodo que la siguió no fue muy diferente del porfiriato en cuanto a la narrativa histórica de los orígenes nacionales. Las bases de una mito-historia ya estaban echadas en el siglo XIX, y el siglo XX no haría sino profundizarlas, afianzarlas y, más aún, institucionalizarlas. La tarea que el régimen post-revolucionario se asignaría, era la de construir un Estado-nación moderno y, para ello, el mismo mecanismo se puso en marcha: forjar una autenticidad nacional con base en el pasado. La ideología, institucional, académica y política que vehiculó la forja de los orígenes nacional fue el indigenismo. Asociado a una antropología de Estado¹⁵³ y no solamente a una antropología como ciencia social, el indigenismo fortaleció una idea de una patria con orígenes indígenas, pero necesitada de mezclar dichos orígenes con la fuerza que representaba la raíz europea. Ello dio lugar a la utopía de una “nación mestiza”, orientada a la modernización, al progreso y a una integración cada vez mayor.¹⁵⁴

En esta utopía, se construyó progresivamente una imagen del “Indio nacional”,¹⁵⁵ representante de esos orígenes, pero también definido como un ser retrasado en relación con el paradigma de la modernidad. Tal como señalaba Manuel Gamio: “el Indio está retrasado con relación a la civilización contemporánea, ya que esta última, por poseer un carácter científico, conduce actualmente a mejores resultados prácticos”. En efecto, a partir de esta percepción del tiempo nació el mito según el cual México era un país con “un pasado indígena, un presente mestizo y un porvenir occidental”.¹⁵⁶

A esta visión del tiempo y su inscripción en la historia es lo que llamo el *régimen nacional de historicidad*,¹⁵⁷ en donde el pasado indígena se encuentra en una compleja y asimétrica relación con diferentes ideas de porvenir, al mismo tiempo que es perpetuamente definido, y fijado, como el elemento fundamentalmente ancestral de México. Tanto la historia nacional como género privilegiado, así como una confianza (institucional) en la Historia (entendida como el camino hacia la modernización y la occidentalización) forman parte de los rasgos de este régimen de historicidad. A su vez, si inscribimos esta experiencia nacional de la historia en la teoría general de regímenes de historicidad, nos encontramos una combinación de una historia ejemplar (la de la gloria prehispánica como fuente de identidad) con un futurismo importado a través de imaginaciones de lo que era la Europa civilizada y occidental.

En relación con esta percepción, que sería vehiculada por la educación, las conmemoraciones, los museos y celebraciones oficiales en el México moderno de la primera parte del siglo XX, la segunda parte del siglo XX constituiría un fuerte cambio, que aún hoy no acaba de ocurrir y que implica un reto tanto para la reflexión como para la acción política.

Los movimientos del 68, en el mundo, así como en México, significaron no sólo la formación de una nueva conciencia crítica, sino que se inscribieron en una ola de

cambios, entre modernidad y crisis, que afectaron a las sociedades contemporáneas. Mientras que en Europa y Estados Unidos los efectos de la Segunda Guerra Mundial aún eran digeridos, al tiempo que se entraba en la Guerra Fría, en México se vivía un clima de contestación al ya evidente presidencialismo y al autoritarismo característicos del régimen post-revolucionario. Con las crisis económicas de 1976 y posteriormente en 1982, se fracturaba la fuerza del discurso de la modernización del país, así como caían las expectativas de los ciudadanos. La visión nacional de un progreso y de una marcha hacia el rumbo de la Historia entendida como occidentalización, se hundía cada vez más en la bruma de la incertidumbre.

En este contexto, es importante destacar la figura de Carlos Salinas de Gortari quien, presentándose hacia 1988 como un mesías neoliberal ante el ambiente de crisis, fundó su política de Estado en una idea de rescatar a México, para incorporarlo definitivamente al primer mundo, y para hacer de su economía un ámbito competitivo transnacional.¹⁵⁸ Con negociaciones de la deuda externa y habiendo convenido el TLC en 1993, Carlos Salinas de Gortari buscó resucitar, así, la percepción de un tiempo social dirigido al progreso, esta vez definido como desarrollo social.¹⁵⁹ Ese desarrollo se asociaba con la apertura de un mundo global. Al mismo tiempo que el régimen de Salinas buscaba dar ese tono a la política económica, remodeló la política social que tenía una de sus bases más fuertes en el indigenismo.¹⁶⁰ Desarrollo, indigenismo y neoliberalismo se vieron entonces puestos en relación. Y no es casual que para 1990 México se encontrara ratificando la Convención 169 de la OIT, mientras se llevaban a cabo profundas y contradictorias reformas al artículo 27 de la constitución, concerniente al reparto colectivo de tierras, que había sido el mayor logro de la Revolución de 1910. Se perfilaba, así, la idea de que se iniciaba una nueva era, en el camino de una Historia que iba hacia adelante, dejando detrás el pasado y dirigiéndose al luminoso porvenir de un nuevo mundo social globalizado.

Empero, la pretendida aceleración de esos cambios y la declaración de México como un país oficialmente en vías de desarrollo, se despertaría el 1 de enero de 1994 a una realidad diferente, contrastante, opuesta. Bajo el nombre de Ejército Zapatista de Liberación Nacional, se alzó en armas la rebelión indígena en Chiapas. Sin entrar en detalles sobre el movimiento, que son múltiples y con diferentes elementos de explicación, señalaremos aquí lo que el EZLN significó para la reconfiguración de la experiencia histórica contemporánea en el país.

Para regresar a nuestro hilo conductor de esta contribución, afirmamos que la aparición del EZLN representa uno de los usos políticos del pasado más representativos en la historia contemporánea de México. En contraste con el indigenismo, cuyo uso político del pasado indígena dio forma a una poderosa historia oficial poblada de figuras heroicas asociadas a un indígena milenario de museo, el zapatismo erigió un nuevo sentido para el pasado y para la identidad de los pueblos indígenas. Si bien los zapatistas retoman la idea de que el indígena es el origen de la nación, no siguen la visión del presente (del desarrollo), y del futuro (como el progreso de la Historia) correspondiente al discurso gubernamental. Ante la visión nacional de un tiempo como línea recta hacia el progreso, el EZLN emerge definiendo a los indígenas como “el corazón olvidado de la patria” y, por esa vía, como los “olvidados de la historia”.¹⁶¹ El pasado aparece igualmente como una memoria,¹⁶² la de los ancestros, asociada a las montañas

y a la vida comunitaria. Así, frente a la historia oficial, el pasado viene a ser utilizado como “memoria”, una memoria histórica en rebeldía.

En efecto, como señala Jérôme Baschet, el zapatismo constituye una nueva forma de relación con la temporalidad.¹⁶³ No solamente se reivindica como la memoria de los olvidados, sino que pone en juego otras visiones del presente y del futuro que contrastan con la historia oficial institucional y, más aún, con el ritmo mundial. Al recuperar una concepción del pasado como un olvido histórico, a la vez que como una memoria ancestral, el zapatismo también define al presente como una época de aceleración capitalista en donde el “hoy” se impone como único horizonte posible. Sin embargo, este horizonte constituye no sólo el olvido de los indígenas, sino de diversos pueblos en el mundo. En este un presente perpetuo, se confrontan la Historia y el Mercado, pues “...en el mundo neoliberal, ‘el hoy es el nuevo tirano’ que, para consolidar su dominio, hace desaparecer el pasado en el olvido y borra toda perspectiva de un futuro alternativo”.¹⁶⁴

Sin adentrarnos en el tema del alcance global del zapatismo como movimiento social,¹⁶⁵ lo que nos alejaría del propósito de nuestra reflexión, retenemos la idea según la cual el EZLN pone efectivamente en juego una nueva visión del tiempo que, para el periodo de 1994 atesta un golpe contra el régimen nacional de historicidad. El tiempo del pasado glorioso de la nación, del “Indio heroico” del nacionalismo mexicano, y el del futuro de la occidentalización, se erosionan fuertemente en un clima de incertidumbre, de crisis económica, social y política, y sobre todo, de una crisis profunda del sentido de nación.

Un punto fundamental a este respecto es que con el zapatismo emerge no sólo una experiencia histórica alternativa en la esfera pública, sino también una nueva percepción de la nación. Del cuestionamiento a la historia oficial y a la homogeneidad nacional planteada por el indigenismo como política de Estado, surge la afirmación sobre la posibilidad de constituir a México como una nación pluricultural, un mundo en el que quepan todos los mundos. Golpeando en el tiempo y en la nación, entre lo local y lo global, el zapatismo abre una brecha frente a las mito-historias nacionales sobre el pasado, el presente y el futuro y frente al sentido que esas tres temporalidades tenían en la utopía de la nación mestiza.

De la nación mestiza a la nación pluricultural, observamos cómo se genera paulatinamente una nueva percepción de la historia, vehiculada principalmente por un uso político del pasado que busca reabrir el porvenir. Esta visión se sustenta también en una concepción que no asocia al indígena únicamente con el pasado de la nación, sino que lo define como una fuente de porvenir para la misma, en tanto un ejemplo comunitario y un proyecto amplio para reconstruir un nuevo mundo.

Sin embargo, en la apertura de esta idea de nación pluricultural, debemos señalar también que el zapatismo no se impone como la única visión posible del tiempo. Esto tampoco podría ser posible, ya que si bien la antigua percepción del tiempo (de la nación y de su progreso) se ha visto debilitada, permanece existente. Esta coeternidad de percepciones del tiempo, así como de usos políticos del pasado, dan lugar a una constelación de historicidades discordantes.¹⁶⁶ Esta discordancia puede ser leída como un campo político en que se llevan a cabo verdaderos combates por el sentido del tiempo. De igual forma, el plano de la confrontación política entre formas diferentes de concebir y de inscribirse en el pasado, no sólo es una arena de discursos opuestos, es

también el lugar simbólico en donde se definen, se imponen, se resquebrajan y se confrontan proyectos de futuro.

A la luz de estos elementos, podremos observar qué seguimiento tuvo la idea de construir una nación pluricultural, fundamentalmente en el ámbito de las políticas públicas que retomarían esta idea para elaborar nuevos proyectos tanto de nación, como porvenir, pero bajo sus propios términos. Dentro de éstos, encontramos la emergencia de la diversidad cultural y de la interculturalidad, como políticas gubernamentales que pretenden vehicular un nuevo horizonte de espera en la historia inmediata del país. Veamos algunos detalles.

De la rebelión de la memoria a la memoria institucional: los combates por el sentido del porvenir

En un documental del diario *La Jornada* sobre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Crónica de una rebelión*, realizado en 2004 y reactualizado en 2014, podemos observar dos momentos fundamentales que pueden dar una idea de nuestro propósito. En el documental se observa una escena en donde el ex presidente Carlos Salinas de Gortari afirma acerca del movimiento en 1994: “Nada existe en este *grupo agresor* [las cursivas son nuestras] que pueda rebasar la capacidad de respuesta del Estado mexicano.” Años más tarde, el ex presidente recién electo, Vicente Fox Quesada pronuncia el siguiente discurso: “A mis *amigos y amigas* [las cursivas son nuestras] de los pueblos indígenas, permítanme dirigirme a ustedes de manera especial. De manera especial para que sea el mañana el que florezca. ¡Nunca más un México sin ustedes! En México y en Chiapas habrá un nuevo amanecer. En Chiapas... en Chiapas, serán las acciones, no las palabras huecas, el eje vertebral de una nueva política federal y presidencial que conduzca a la paz. Fue mi palabra empeñada, enviada a este congreso de la unión, como iniciativa de ley, el documento elaborado por la Cocopa que sintetiza el espíritu de los Acuerdos de San Andrés. Y este será mi primer acto de mi gobierno en referencia a este congreso...”¹⁶⁷

La clara diferencia en la manera en que ambos presidentes se refieren al movimiento de Chiapas, primero como agresores, luego como amigos, tiene distintas explicaciones, una de las cuales es la reconfiguración de los usos políticos del pasado indígena que el aparato gubernamental llevará a cabo después del levantamiento del EZLN. Esta reconfiguración obedece a diferentes factores, uno de los cuales es la emergencia de la diversidad cultural y de la interculturalidad, como discurso político oficial que incluye un nuevo espectro institucional, una visión funcional del pasado y nuevos parámetros de porvenir.

En efecto, entre la frase pronunciada por Carlos Salinas de Gortari y la de Vicente Fox Quesada, hubo, evidentemente, diferentes procesos que se pusieron en marcha y que marcan precisamente la configuración de un nuevo campo sociopolítico marcado ya no por la homogeneidad y la integración sino por la pluralidad y el respeto a la diferencia, al menos en lo que respecta al discurso y a nuevas políticas gubernamentales. Para comenzar, debemos recordar la creación de la Cocopa en 1995, así como la firma de los Acuerdos de San Andrés en 1996. Pero, aun cuando el gobierno que siguió al de Carlos Salinas de Gortari, presidido por Ernesto Zedillo Ponce de León, pactó dichos acuerdos, incrementó al mismo tiempo el conflicto en Chiapas, cuyo momento álgido fue la matanza

de Acteal en el municipio de Chenalhó en 1997. Frente a la respuesta, fundamentalmente militar, del gobierno mexicano, el EZLN suspendió el diálogo.

Durante su campaña por la presidencia, Vicente Fox Quesada realizó una invitación al movimiento de Chiapas a reiniciar el diálogo. Al inicio de su mandato, Fox Quesada retiró algunas posiciones del ejército en Chiapas y liberó algunos presos zapatistas. Ante estas acciones, el EZLN estableció qué señales de paz serían necesarias para entablar el diálogo.¹⁶⁸

Posteriormente, el EZLN fue invitado por la Cámara de diputados del Congreso de la Unión para dialogar y establecer las modalidades para una reforma en materia de una nueva Ley de derechos y de cultura indígenas, misma iniciativa¹⁶⁹ que Fox Quesada había enviado a dicha Cámara, y que había sido discutida tanto por la Comisión de Asuntos Indígenas, así como por las Comisiones de puntos constitucionales correspondientes. Para responder a esta invitación, el EZLN organizó una marcha nacional desde Chiapas hacia la Ciudad de México, con la finalidad de discutir con los demás pueblos indígenas y recolectar su visión sobre la reforma por venir. Finalmente, el 28 de marzo de 2001 se lleva a cabo el diálogo con el EZLN en el Congreso de la Unión, en donde toman la tribuna varios comandantes zapatistas y exponen su visión no sólo de la situación en Chiapas, sino de lo que esperan de la reforma. En general, volvieron a hacer hincapié en el olvido histórico al que han estado sometidos desde la Conquista, la marginación que han tenido que soportar hasta la época contemporánea y la necesidad de que se reconozca su identidad, su autonomía y su autodeterminación, demandas que ya habían sido plasmadas en los Acuerdos de San Andrés en 1996 y que se esperaba fueran retomadas en la reforma constitucional.¹⁷⁰

Ni iniciativa de reforma que había sido presentada por Fox Quesada, ni lo discutido el 28 de marzo de 2001 encontraron, sin embargo, una traducción completa en la reforma del artículo 2 de la Constitución, publicada el 14 de agosto de 2001. Las discusiones parlamentarias llevadas a cabo en abril de 2001, dieron lugar a la aprobación de un artículo que no tomaba en cuenta ni las demandas de autonomía ni de autodeterminación, sino que sentaba solamente las bases para un reconocimiento simbólico de la diversidad cultural.¹⁷¹ Es aquí en donde es importante hacer la diferencia entre la petición de autonomía y autodeterminación, y la construcción de un ámbito gubernamental de gestión de la pluralidad que pasaría también por una reforma de las antiguas instituciones indigenistas.

Ahora bien, estos debates realizados al inicio de la administración de Fox no permiten constatar la presencia de nuevos usos políticos del pasado. Tanto el diálogo del 28 de marzo de 2001, como los procesos legislativos sobre el reconocimiento cultural de los pueblos indígenas, nos permiten ver cómo el pasado va tomando una forma y un lugar específicos. Fundamentalmente, observamos la presencia de la categoría de “memoria” como uno de los rasgos principales del pasado indígena. Como señalamos, el zapatismo pone en escena una idea del pasado indígena en tanto pasado vivo, y ancestral, aunque olvidado por la historia oficial. En este sentido, en la bienvenida que el diputado Héctor Sánchez López, del Partido de la Revolución Democrática y presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso de la Unión, da a los comandantes del EZLN el 28 de marzo de 2001, señala que en tiempos antiguos los abuelos, antes de la Conquista, se reunían para dialogar los problemas de la vida comunitaria y

[...] el resultado de esas palabras dialogadas son los códigos que guardan nuestra memoria [...] Esta memoria refugiada en los grupos étnicos desde el momento en que se construye nuestro Estado-Nación, reclama hoy su espacio y su inclusión en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. La memoria nacional guardada en los grupos étnicos que han sido excluidos por el Estado Nacional han guardado de forma paciente y sabia la palabra florida durante más de quinientos años para que hoy sean escuchadas en esta casa de todos, pero principalmente, que la palabra que nace de la conciencia nacional se convierta en Ley.¹⁷²

En este pronunciamiento no sólo encontramos una puesta en relación de la memoria con el orden legal, sino la afirmación de una continuidad y de una milenariedad de una identidad que finalmente resurgiría para ocupar su lugar en la nación, porque se entiende que ella misma es la memoria de la nación. Así como antaño el indígena fue percibido como el ancestro por excelencia y base original de la Historia nacional (siglo XIX e indigenismo post-revolucionario), la nueva relación con el pasado coloca a la memoria indígena como la memoria nacional, sustituto de la historia nacional heroica.

En este tenor, se aprecia lo siguiente en la intervención del comandante zapatista Tacho:

Nosotros sabemos cumplir nuestra palabra, la más grande, la más valiosa, la más importante, cuando todo se cumpla, la memoria, la historia lo dirá, que nuestra palabra siempre fue fiel y sincera al mismo tiempo en la historia de nuestro país que es la República Mexicana, queda escrito en la historia que en el año 2001 se reconocieron los derechos de los pueblos indígenas de México y que las cámaras de Diputados y Senadores a través del reconocimiento constitucional de los derechos y cultura indígena ayudaron a seguir el camino del diálogo y negociación, incorporándolos el derecho de los pueblos más primeros.¹⁷³

Nuevamente encontramos el sentido de la memoria como una memoria nacional, no sólo ya como la memoria histórica de un grupo en reivindicación. Sin embargo, el reconocimiento de esta memoria (un reconocimiento histórico), estaba en relación directa con el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, para otorgar autonomía y autodeterminación a los pueblos indígenas.¹⁷⁴

Por otra parte, esta memoria funda igualmente una nueva autenticidad de los pueblos indígenas, que ya no sólo tiene que ver con la imagen del Indio heroico, portador de los orígenes nacionales, sino como un indígena víctima de la historia. En este sentido, es de destacar la afirmación que el mismo 28 de marzo de 2001 hace el diputado del Partido Acción Nacional, Carlos Raymundo Toledo: “estamos comprometidos con el destierro de todas las formas de discriminación, marginación e indiferencia, que ha mantenido a nuestros indígenas fuera del desarrollo nacional; y somos un país con memoria histórica”.¹⁷⁵ Así, el debate del 28 de marzo de 2001 giraba entonces en torno a un reconocimiento histórico y su inscripción en la ley, una ley que indirectamente podría ser considerada como una ley de memoria histórica, de un reconocimiento no sólo de la condición de ancestralidad, sino de los padecimientos en una historia percibida como un *continuum* de los agravios.

Si bien los debates parlamentarios que aprobaron por votación mayoritaria la reforma del artículo 2 no muestran una visión del pasado distinta de la que podemos apreciar en el zapatismo y en el diálogo del 28 de marzo de 2001, sí nos muestran un elemento que es clave. En los procesos legislativos¹⁷⁶ podemos apreciar un viraje hacia un reconocimiento histórico que a pesar de reconocer los agravios a los pueblos indígenas, no sienta las bases de la autonomía ni de la autodeterminación, pues no dan

lugar a una forma de organización autonómica reconocida por el Estado. Asimismo, si bien se discutió el carácter pluricultural de la nación, no se planteó realmente un debate sobre la posibilidad de un Estado plural. La reforma del Estado fue más bien una remodelación de antiguas estructuras institucionales que existían en el país desde la política de estado indigenista.

Sobre la reforma, ésta reconoce, retomando la Convención 169 de la OIT,¹⁷⁷ el carácter de anterioridad histórica de los pueblos indígenas, al definirlos como aquellos “que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. En segundo lugar, establece que “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”.¹⁷⁸ Estas definiciones están en relación con uno de los primeros documentos internacionales sobre los pueblos indígenas, que es el Reporte del Relator de las Naciones Unidas para los pueblos indígenas, el señor, José Martínez Cobo,¹⁷⁹ quien señaló la ancestralidad (*ancestry*, en el documento) era el criterio fundamental para definir un pueblo indígena, aunque se dieran matices según los criterios de cada país.

Ahora bien, aunque en México la categoría de la ancestralidad no es una novedad para el pensamiento institucional, sí se generó una nueva perspectiva en el discurso político respecto a la autenticidad histórica que sostiene dicha ancestralidad. Es precisamente en este viraje que la idea de memoria viene nuevamente a jugar un papel fundamental. En la formación del ámbito institucional al que dieron lugar las reformas, la memoria ha tomado el lugar de un pasado vivo en sentido patrimonial. Un pasado a la vez nacional, pero pendiente de reparación por las políticas públicas. Así, se transforma de ser ya no sólo herencia, sino un pasado para ser gestionado por mecanismos concretos. Una forma de gestionar ese pasado fue y es la formación del campo de las políticas post-indigenistas en México, definidas como políticas de la diversidad cultural, en las cuáles podemos apreciar posiciones del pasado y sentidos de la nueva memoria patrimonial. Estos circulan hoy dentro de un contexto de nuevas políticas y estructuras institucionales que fueron definidas desde su inicio como expresión de “una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas”.¹⁸⁰

En efecto, a pesar del énfasis que pueda hacerse particularmente en la reforma del artículo 2 en el año 2001 y del diálogo con el movimiento indígena de Chiapas, cabe señalar que Fox Quesada había dado inicio a una reforma institucional que haría emerger el ámbito de la interculturalidad gubernamental y el discurso de la diversidad cultural, propio a la alternancia política de la época. En el año 2000 al inicio de su mandato, el ex presidente crea la Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (ORDPI), aun cuando el Instituto Nacional Indigenista (INI, fundado en 1948) aún estaba en función.¹⁸¹ Empero, el 17 de enero del 2001, en una ceremonia en San Cristóbal de las Casas, Fox Quesada declara la creación de la Coordinadora General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), que posteriormente es oficializada por decreto presidencial el 22 de enero de 2001, sin consultar a las comunidades indígenas.¹⁸² De igual forma, en 2003 se transforma el INI para dar lugar a la creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y se crea la Ley

para los derechos lingüísticos, que da lugar a la apertura del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali).

Destacable es el ámbito en que más se ha concentrado la política de la interculturalidad en el país. Desde 2003 se transformaría la arquitectura educativa con la creación del sistema de universidades interculturales, que son centros favorecedores, en teoría, de una sociedad intercultural, pero en la práctica permanecen como universidades indígenas. Este sistema educativo es, hasta el momento, el proyecto más ambicioso del régimen de la diversidad cultural. En el discurso oficial, las universidades interculturales son definidas como un medio para “recuperar, revalorizar, revitalizar las lenguas y culturas, los saberes y las experiencias de los pueblos originarios”, además de asegurar una formación pertinente a su contexto y favorecer el desarrollo de sus comunidades. Todo ello enmarcado en un objetivo más general, definido como el establecimiento de “vínculos estrechos de comunicación directa entre las culturas ancestrales y el mundo moderno”.¹⁸³

Por otra parte, tanto la política educativa, como la política general de gobierno en torno a la diversidad cultural, recuperan el pasado indígena como una originariedad ancestral que requiere ser conducida por la política gubernamental hacia un nuevo desarrollo. A su vez, el desarrollo es definido como un “proceso de cambio para ‘vivir mejor’, ‘lograr una mejor calidad de vida’, y/o obtener bienestar”.¹⁸⁴ De igual forma, desde la Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, el desarrollo se define como integral y sustentable y se plantea en relación con criterios de alimentación, de salud, de educación, de infraestructura básica, de ingreso monetario y no monetario, de participación de la sociedad indígena, de su coordinación con el gobierno con la finalidad también de preservar su cultura.¹⁸⁵

La idea de preservar la cultura se vincula también con uno de los sentidos que la memoria ha cobrado en el régimen institucional de la interculturalidad. Si con el levantamiento zapatista la memoria se asociaba con la lucha, la rebelión y con una fuente de porvenir alternativa, hoy se vincula con un contenido considerado patrimonial: las lenguas indígenas, que son una meta central de la política de Estado. Por ejemplo, tanto en el documento del actual Programa Especial de Educación Intercultural 2014-2018,¹⁸⁶ como en el documento general del Movimiento nacional por la diversidad cultural de México (movimiento institucional)¹⁸⁷ o en el documento de las directrices de educación intercultural¹⁸⁸ se comparte la visión de las lenguas originarias en tanto una memoria colectiva o una memoria histórica de los pueblos indígenas. Bajo este criterio, se diseñan y aplican políticas de revitalización, de recuperación, de conservación y de enseñanza de lenguas indígenas. Parece ser, entonces, que el Estado se afirma como el encargado de preservar ese tipo de pasado a través de sus nuevas políticas de la diversidad cultural y de la interculturalidad.

Así, en la nueva política de Estado frente a la diversidad cultural, la memoria se asocia a un pasado indígena completamente pacífico. Las evocaciones de la memoria, hoy en relación con la lengua, la cultura o la cosmovisión, suelen ser ambiguas, al mismo tiempo que suprimen la lucha de los pueblos indígenas por el territorio, por la autonomía y la autodeterminación, por los recursos y por asegurarse una voz dentro de la arena política. Si bien todo uso del pasado significa una reconstrucción y no una esencia a priori, su instrumentalización como estrategia de lucha en los años noventa pugnaba por

una reestructuración del Estado, y por una redefinición de la nación. Al contrario, hoy observamos en el discurso del Estado que esta diversidad se reduce generalmente a los pueblos indígenas, que el pasado se pone en relación con una visión de desarrollo conducida principalmente por instancias gubernamentales, y que la figura del indígena sigue modelándose como un problema nacional cuya gestión es reservada a la política oficial, en su diseño, en su aplicación y en la evaluación de sus resultados. El tema sigue siendo una ancestralidad atribuida a un sujeto construido como sujeto de intervención estratégica. Un sujeto cuyo pasado, presente y futuro parecen ser aún cuestión de un nuevo indigenismo de Estado, en la forma de lo que Fidel Tubino llama “interculturalidad funcional”, como aquella que “produce un discurso y una praxis legitimadora que se viabiliza a través de los Estados nacionales y las instituciones de la sociedad civil”. [189](#)

Reflexiones finales

Uno de los retos para el pensamiento contemporáneo consiste en abrir nuevas vías para el porvenir. Esto constituye una tarea cada vez más urgente, frente a un presente-omnipresente que parece engullir nuestra capacidad para re-imaginar nuevos horizontes. Sin embargo, la apertura de posibilidades, requiere también una retrospectiva sobre el pasado y el sentido que éste cobra hoy para ese presente. Igualmente, una perspectiva crítica sobre ese presente, resulta necesaria para que éste no imponga su punto de vista sobre lo que hemos sido y lo que podemos ser en el futuro por venir.

Ofrecer un panorama histórico puesto en relación con nuestro presente, es lo que hemos desarrollado a lo largo de estas reflexiones. Si uno de los temas fundamentales en la agenda política y científica es el de la diversidad cultural y el de las nuevas políticas que le corresponden, es también necesario examinar e interrogar las formas en que ese tema se inscribe en las percepciones que hoy tenemos del pasado, el presente y el porvenir. Como hemos mostrado, cada época asociada a la búsqueda de una gestión de la alteridad, elabora sus visiones de la historia en relación con un horizonte de espera particular. Si la modernidad fue la utopía del siglo XIX y del indigenismo del siglo XX, si la emancipación y una revaloración del pasado fueron la inspiración para el porvenir en los movimientos indígenas de finales del siglo XX y principios del XXI, nos toca hoy interrogar qué futuro próximo se espera en la utopía nacional de la pluriculturalidad. Esta utopía está marcada hoy por una coexistencia de productores del pasado, pues como señalamos al inicio de este texto, la Historia ha cedido progresivamente a las historias. Esta pluralidad de historias hace emerger un caleidoscopio sobre el pasado, un nuevo pasado que anteriormente quedaba *detrás* en tanto fuente de orígenes nacionales, pero que hoy se ha puesto *delante* como una suerte de tarea, también como una deuda. Así, entre el pasado y el porvenir, surge también una relación emocional al pasado que marca profundamente la experiencia del presente.

Así, si algunas sociedades se han transformado poco a poco para definirse como “pluriculturales”, sus pasados también se han multiplicado. ¿Cómo entablar entonces un verdadero diálogo intercultural en un campo de batalla por definir la historia? Es una pregunta que queda por explorar. Identificar la variedad de usos políticos del pasado y sus imágenes del porvenir es apenas el inicio.

Bibliografía

- Adonon, Akuavi, "Le droit étatique mexicain et les populations indigènes: fonction de reconnaissance ou fonction d'intégration", en *Droit et cultures* [En ligne], vol. 56, núm. 2, 2008, puesto en línea el 03 de febrero de 2009, consultado el 18 de diciembre de 2015. URL: <https://droitcultures.revues.org/1187>
- Albarrán, Daniela, "Los usos de la memoria y de la historia del zapatismo en un conflicto actual: origen y surgimiento del EZLN 1994", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Colloques, puesto en línea el 3 en abril de 2008, consultado el 14 de diciembre de 2016. URL: http://nuevo_mundo.revues.org/30312
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 2006.
- Bantigny, Ludivine, "Quelques jalons sur une notion", en Bantigny, Ludivine y Deluermoz, Quentin (coords.), *Spécial: Historicités du 20^e siècle. Coexistence et concurrence des temps*, Revue *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Paris, Presses de Sciences Po, núm. 117, 2013.
- Baschet, Jérôme, "L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé/futur", en Francois Hartog y Jacques Revel (éd.), *Les usages politiques du passé*. Paris, Ed. l'ehess, 2001 (« Enquête »), pp. 55-74.
- _____, "La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento zapatista", en *Tramas*, México, núm. 38, 2012, pp. 207-235, http://tramas.xoc.uam.mx/tabla_contenido.php?id_fasciculo=624
- _____, "Autonomie, indianité et anticapitalisme: l'expérience zapatiste", en *Les Amériques indiennes face au néolibéralisme*, *Actuel Marx*, núm. 56, 2014, pp. 23-39.
- Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*, Londres, Polity, 2000.
- Beck, Ulrich, *Risky Society. Towards a New Modernity*, Nueva York, SAGE, 1992.
- Bengoa, José, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, FCE, 2007.
- Burguière, André, "L'historiographie des origines de la France. Genèse d'un imaginaire national", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales* vol. 58, núm. 1, 2003, pp. 41-62.
- Castañeda, Quetzil, "Stocking's Historiographie of Influence. The 'Story of Boas', Gamio and Redfield at the Cross 'Road to Light'", en: *Critique of Anthropology*, vol. 23, SAGE Publication, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, pp. 235-263.
- Charle, Christophe, *Discordance des temps: brève histoire de la modernité*, Paris, Armand Colin, 2011.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Consulta a los pueblos indígenas sobre sus formas y aspiraciones de desarrollo*, México, CDI, 2004.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Una nueva relación con los pueblos indígenas. Memoria de la política pública para el desarrollo de los pueblos indígenas 2001-2006. Los programas*, México, CDI, 2006.
- Escudier, Alexandre, "Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck", en *Annales. Histoire, sciences sociales*, EHESS, vol. 64, núm. 6, 2009, pp. 1269-1301.
- Gamio, Manuel, *Forjando patria: pronacionalismo*, México, Porrúa, 1916, p. 96.

Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003 p. 18.

_____, "Historicité/régimes d'historicité", en: C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia y N. Offenstadt (dirs.), *Historiographies*, Paris, Gallimard, t. II, *Concepts et débats*, 2010, p. 766.

_____, "Temporalisation du temps: une longue marche", en Jacques André, Sylvie Dreyfus Asséo y François Hartog, *Les récits du temps*, Paris, Press Universitaires de France, 2010, pp. 9-29.

_____, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013.

_____, "Vers une nouvelle condition historique", en *Le Débat*, Gallimard, vol. 1, núm. 188, 2016, pp. 169-180.

Heidegger, Martin, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ódos, 1994.

Hernández Reyna, Miriam, "Regímenes de historicidad en la nación pluricultural: educación intercultural y experiencias de tiempo en la era del multiculturalismo", en *Historia y grafía*, año 23, núm. 47, julio-diciembre 2016, Universidad Iberoamericana, México, Número especial *El hoyo negro de la Conquista*, bajo la dirección de Miguel Segundo Guzmán.

Instituto Nacional Indigenista. *Consulta a los pueblos indígenas sobre la reforma institucional del INI*, Fondo documental de la Comisión para el desarrollo de los pueblos indígenas, Biblioteca Juan Rulfo, FD 09/2728.

Knigh, Alain, *The Mexican Revolution I: Porfirians, Liberals and Peasants*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1990.

Leccardi, Carmen, "Accélération du temps, crise du futur, crise de la politique", en *Temporalités* [En ligne], vol. 13, 2011, mis en ligne le 04 juillet 2011, consultado el 12 de diciembre de 2016, <http://temporalites.revues.org/1506>; DOI: 10.4000/temporalites.1506.

López Caballero, Paula, "Which heritage for which heirs? The pre-Columbian past and the colonial legacy in the national history of Mexico", en *Social Anthropology*, vol. 3, núm. 16, december, pp. 29 – 345.

Liotard, Jean Francois, *La condition posmoderne*, Paris, Éditions de minuit, 1979.

Nail, Thomas, *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.

Negrín Da Silva, Diana, "Makuyeika: la que anda en muchas partes", en *Cuicuilco*, vol. 22, núm. 62, enero-abril, 2015, p. 38.

Oehmichen Bazán, Cristina, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 1999.

Palmié, Stephan y Stewart, Charles, "The Varieties of Historical Experience", en *Actas de Coloquio*, en Chicago University Press, USA.

- Ramírez, Fausto, "Dioses, Héroes y Reyes Mexicanos en París, 1889", en *Historia, Leyendas y Mitos de México: su expresión en el Arte*, XI Coloquio Internacional de Historia del Arte, México, Instituto de Investigaciones Estéticas UNAM, 1988, pp. 201-258.
- Revel, Jacques y Hartog, François, *Les usages politiques du passé*, Paris, EHESS, 2001.
- Rosa, Harmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010.
- Rouso, Henry, "Hacia una globalización de la memoria", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Débats, puesto en línea el 18 de septiembre 2015, consultado el 14 de diciembre de 2016 2016. URL: <http://nuevomundo.revues.org/68429>; DOI: 10.4000/nuevomundo.68429
- Russell, Philip L., *Mexico under Salinas*, Mexico Resource Center, Universidad de Texas, 1994.
- Salinas de Gortari, Carlos, *México, un paso difícil a la modernidad*, México, Plaza & Janes, 2000.
- Tubino, Fidel, *La interculturalidad en cuestión*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015, p. 266.
- Velazco Cruz, Saúl, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1964.
- _____, *Escritos Políticos*, Madrid, Alianza, 1991.
- _____, *Política y Ciencia*, Buenos Aires, Leviatán, 1978.
- Womack, John, *Zapata and the Mexican Revolution*, Nueva York, Vintage, 1970.
- Zea, Leopoldo, *500 años después. Regreso de las carabelas*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1993.

Datos de los autores

[Cecilia Monteagudo](#) es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y profesora principal del Departamento de Humanidades de dicha Universidad. Se desempeña como docente de filosofía en las áreas de hermenéutica, filosofía contemporánea, antropología filosófica y filosofía de la historia. Es miembro de la Academia Nacional de Ciencias del Perú, del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Entre sus últimas publicaciones están: “Sobre el aporte hermenéutico de *Ideas I* en la comprensión del carácter horizóntico del mundo”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen V. México: Tecnigraf, 2016, pp. 306-321, <http://www.clafen.org/AFL/V5/>; “Sobre el diálogo y la escucha. En torno a la lectura gadameriana de Platón”, en: Giusti M., Salmón E., (editores), *La verdad nos hace libres. Libro de homenaje a Salomón Lerner*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2015, pp. 205-216; “La vida en el lenguaje y la apuesta por una racionalidad ecuménica en la hermenéutica filosófica de Gadamer”, en: De la Maza M., Covarrubias A. (editores), *Realidad Humana e ideal de humanidad*. Santiago: Ediciones UC, 2013, pp. 190-198. Su correo electrónico es: cmontea@puep.pe.

[Elizabeth Padilla](#) es magíster en Epistemología e Historia de la Ciencia y Profesora en Filosofía. Actualmente es profesora titular regular de tiempo completo en el área epistemológica y directora de Proyectos de Investigación en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue. Dicta Epistemología y Epistemología de las Ciencias Sociales en distintas carreras de la Universidad Nacional del Comahue. Ha dictado cursos de posgrado de su especialidad en su universidad y en universidades mexicanas. Dirige el Centro de Estudios en Filosofía de las Ciencias y Hermenéutica Filosófica del Comahue. Conferencista y profesora

invitada en el Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México, Tecnológico de Monterrey y Universidad Veracruzana, entre otras. Ha publicado varios artículos en libros y revistas especializadas sobre su disciplina y es coeditora de *La diversidad, signo del presente* y de *Diversidades en diálogo. Interpretaciones e interpelaciones*.

[Carlos Emilio Gende](#) es profesor y doctor en Filosofía. Docente e investigador regular de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue, está a cargo de las cátedras de Filosofía del lenguaje y Epistemología de las ciencias sociales. Profesor en los doctorados de Filosofía en las Universidades de Buenos Aires y Nacional de Lanús. Conferencista en la UNAM, UACM, UAM y Universidad Veracruzana. Autor de *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur*, (Prometeo, Buenos Aires, 2014) y coeditor de volúmenes sobre diversidad cultural, además de autor de numerosos artículos sobre temas de hermenéutica y lenguaje en revistas académicas y compilaciones editadas en el extranjero. Dirige la revista *Horizontes filosóficos*, del Centro de estudios en Filosofía de las Ciencias y Hermenéutica Filosófica del Comahue, del cual es codirector.

[Raúl Alcalá Campos](#) es doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de carrera tiempo completo titular "C" con adscripción en la FES Acatlán, UNAM, en la cual forma parte de la planta de investigadores; imparte cursos en la carrera de filosofía desde 1981 en esta misma entidad. Tutor de los programas de posgrado en filosofía y filosofía de la ciencia. Tuvo a su cargo la jefatura de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de septiembre de 2002 a abril de 2009. Coordinador, junto con el Dr. León Olivé y la Dra. Mónica Gómez, de la cátedra extraordinaria Multiculturalismo que se impartió en la Facultad de Filosofía y Letras. Sus líneas de investigación se centran en los campos de la hermenéutica, la filosofía de la ciencia y el multiculturalismo.

[Juan Carlos Gutiérrez Valle](#) es licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública. Tiene un máster en Filosofía, Ciencia y Valores por la Universidad del País Vasco. También tiene una maestría en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Sus principales líneas de investigación son: Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural; Política y Tecnocracia; y Filosofía de las Ciencias Sociales. correo electrónico es: juan.gutierrez.valle@gmail.com.

[Laura Anaid Sierra Fajardo](#) es licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Estudió Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Es maestrante en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Profesora de la materia de Teoría del Conocimiento y Problemas Filosóficos en la ENAH. Ha trabajado en las líneas de investigación de Filosofía de la cultura, Interculturalidad y Antropología jurídica bajo una perspectiva filosófica y etnográfica. Ha realizado trabajo de campo en comunidades totonacas de la Sierra Norte de Puebla. Participó en varios proyectos PAPIIT en la UNAM, entre los que se encuentra “Política y valores en las relaciones Interculturales”, “Interculturalidad, valores y valoración” y “Los retos de la filosofía por venir”. Participó en el proyecto “Atlas de los sistemas normativos indígenas en México” adscrito a la Coordinación Nacional del Instituto Nacional de Antropología e Historia como parte de su servicio social.

[Fidel Tubino](#) es doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain y licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú desde 1974 en la Escuela de Posgrado – Maestría en Derechos Humanos, Multiculturalismo y Derechos Humanos. Ha tenido ponencias en el Perú y el extranjero. Tiene Membresías en el Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica, del que es director. Es Miembro Fundador de Foro Educativo, de la Red Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (de 1997 a la fecha). Entre sus múltiples

publicaciones cabe destacar *La interculturalidad en cuestión*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015, 361 p.

[Miriam Hernández Reyna](#) es filósofa e historiadora. En 2012 obtuvo el doctorado en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue investigadora postdoctoral en el Centro de Estudios Históricos de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y es actualmente investigadora asociada en el Instituto de Historia del Tiempo Presente del Centro Nacional de la Investigación Científica en Francia. En el entrecruce entre la historiografía y la filosofía política, su investigación examina las formas en que se construye la idea de pasado indígena en la era de las políticas de la diversidad cultural. Entre sus principales publicaciones se encuentra el libro *La idea de pueblos originarios en el interculturalismo en México. El problema del origen* (Universidad Veracruzana Intercultural, 2010), y los artículos “Historiografía de la memoria indígena. Reflexiones sobre una forma local del paradigma memorial mundial” (México, *Letras históricas*, 2015) y “Les universités interculturelles au Mexique: production de l’indianité à travers la reconfiguration de l’histoire nationale” (Francia, *MIMMOC*, 2015).

NOTAS

Los caminos de la hermenéutica dialógica y la rehabilitación de la empatía como virtud social

Cecilia Monteagudo

¹ El presente texto es un desarrollo de la conferencia presentada en el Simposio de Interculturalidad, en el marco del XVIII Congreso Internacional de Filosofía, San Cristóbal de las Casas, México, 2016. La misma que ha sido posible gracias a la DGAPA de la UNAM, proyecto PAPIIT IN400315, "Los retos de la filosofía por venir".

² Cf. Esteban-Guitart, M., Rivas Damián, M., Pérez Daniel, M., "Empatía y tolerancia la diversidad en un contexto educativo intercultural", en *Universitas Psychologica*, Bogotá, vol. 11, núm. 2, abril-junio 2012, pp. 415-426.

³ Aymara, a veces escrito como aymara, remite a un pueblo originario de América del Sur que habita la meseta andina del lago Titicaca desde tiempos precolombinos. Su población se extiende entre el occidente de Bolivia, el sur del Perú, el norte de Chile.

⁴ Cf. http://educast.pucp.edu.pe/video/5231/taller_de_hermeneutica_aplicada

⁵ Como representantes de la hermenéutica anglosajona considero a Donald Davidson y Richard Rorty. Debe señalarse, sin embargo, a este respecto que hay una diferencia de matices entre la recepción de orientación davidsoniana sobre Dilthey y la que tiene Rorty, quien sí se refiere a él de manera explícita. Este último asocia a Dilthey de manera muy positiva con las filosofías difusas y edificantes que contribuyen a que el diálogo de la humanidad continúe. Cf. Rorty, R., "La ciencia como solidaridad", en *Objetivismo, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 57-69.

⁶ Cf. Gadamer, H. G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, cap. 7, p. 304. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas VM.

⁷ Cf. Von Wright, G., *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979, p. 24.

⁸ Cf. Quintanilla, P., "Comprensión, imaginación y transformación", en *Areté*, vol. XX, núm. 1, 2008, pp.111-135.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 117.

¹⁰ Cf. Brunsteins, P., "Algunas reflexiones acerca de la simulación mental y la perspectiva de la primera persona", en *Areté*, vol. XX, núm.1, 2008, pp. 7-38.

¹¹ Gadamer, H. G., "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 111. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas VM II.

¹² El capítulo de VM dedicado a una presentación crítica del pensamiento de Dilthey lleva el título "La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo"; tiene dos subcapítulos: "Del problema epistemológico de la historia a la fundamentación de las ciencias del espíritu" y "Escisión de ciencia y filosofía de la vida en el análisis de la conciencia histórica de Dilthey" (cf. VM, pp. 277-304).

¹³ Cf. VM, p. 344.

¹⁴ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003, p. 110.

¹⁵ Cf. Gadamer, H. G., "La hermenéutica y la escuela de Dilthey" (1991), en *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1995, p. 147.

¹⁶ Cf. VM, p. 295.

¹⁷ Cf. Gadamer, H. G., "Los límites de la Razón Histórica", en *El Giro Hermenéutico*, p. 121.

¹⁸ En este punto cabe resaltar una cierta analogía entre el rechazo de Gadamer al enfoque epistemológico y el de Rorty en su famosa obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* donde propone reemplazar la epistemología por la hermenéutica de corte gadameriano. Sin embargo, Rorty no deja de rescatar los aportes de Dilthey para esta transformación. Tómese en cuenta el libro de Rorty citado en la nota 5 y Rorty R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.

¹⁹ VM, p. 304.

²⁰ Cf. Meinecke, F., *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1962, p. 12.

²¹ Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 31.

²² Cf. Dilthey, W., *El mundo histórico*, México, FCE, 1963, pp. 5-90. Esta primera parte bajo el título general de "Fundación de las ciencias del espíritu" se divide en tres partes: "La conexión estructural psíquica", "La conexión estructural del saber" y "Acerca de la teoría del saber".

²³ Cf. *Ibid.*, p. 59.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ Cf. Dilthey, W., "La Psicología descriptiva y analítica", en *Psicología y teoría del conocimiento*, México, FCE, 1978.

²⁶ Cf. Dilthey, W., *El mundo histórico*, pp. 252-270.

²⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 258-260.

²⁸ Cf. Escudero, Adrian J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.

²⁹ Cf. Dilthey, W., *El mundo histórico*, p. 276.

³⁰ *Ibid.*, p. 175.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 237.

³² Cf. Catoggio, L., "La interpretación gadameriana de Dilthey en torno al estatuto trascendental de la hermenéutica", en *Areté*, vol. XXIV, núm. 2, 2012, pp. 299.

³³ Dilthey aborda los conceptos de "transferencia", "reproducción" y "revivencia" en la sección "La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida". Cf. Dilthey, W., *El mundo histórico*, pp. 229-252.

³⁴ Cf. Dilthey, W., *El mundo histórico*, p. 241.

³⁵ En *El mundo histórico*, p. 5, Dilthey es enfático al señalar que el comprender superior de las ciencias del espíritu no puede entenderse en términos representacionistas. Así, señala: "El mundo histórico humano no se nos presenta en las ciencias del espíritu como copia de una realidad que se encontraría, ahí afuera. El conocimiento no puede extender una copia semejante, pues se halla trabado por sus propios recursos...". En este sentido, son varios los autores que ven en Dilthey los gérmenes de una crítica al paradigma representacionista moderno. Ver el artículo ya citado de Leandro Catoggio y Xolocotzi A., *Subjetividad radical y comprensión afectiva: el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl, Heidegger*, México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, 2007.

³⁶ Cf. Vattimo, G., "Postmodernidad: ¿Una sociedad transparente?", en Vattimo y otros, *En torno a la postmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 18.

³⁷ Cf. Catoggio, L., "La interpretación gadameriana de Dilthey en torno al estatuto trascendental de la hermenéutica", pp. 300-303.

El porvenir de la filosofía ante los nuevos escenarios. El caso de la intervención tecno-científica *Elizabeth Padilla*

³⁸ Agradezco a la DGAPA de la UNAM el apoyo prestado para la realización de este trabajo, a través del proyecto de investigación PAPIIT IN400315 "Los retos de la filosofía por venir".

³⁹ Cfr. Braidotti, R., 2015, cap. 1.

⁴⁰ Cfr. Descola, 2012.

⁴¹ Cfr. Latour, 2007.

⁴² *Cyborg* proviene del acrónimo en inglés *cyber* (cibernético) y *organism* (organismo). Significa criatura compuesta de elementos orgánicos y dispositivos cibernéticos con la intención de mejorar las capacidades de las partes orgánicas mediante el uso de tecnologías. En español se emplea "ciborg".

⁴³ Cfr. Simondon, 2007, pp. 41-70.

⁴⁴ Cfr. Harari, 2016, p. 454.

¿Interpretar o transformar? Notas sobre el porvenir de la filosofía

Carlos Emilio Gende

⁴⁵ Agradezco a la DGAPA de la UNAM el apoyo prestado para la realización de este trabajo, a través del proyecto de investigación PAPIIT IN400315 “Los retos de la filosofía por venir”.

⁴⁶ Cfr. Gende, C., *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur*, Buenos Aires, Prometeo, 2004, especialmente en los capítulos 3, 4 y 5 desarrollo este tema.

Entre la interdisciplina y la interculturalidad. El diálogo

Raúl Alcalá Campos

⁴⁷ Agradezco a la DGAPA por el apoyo prestado para la realización de este trabajo a través del proyecto PAPIIT IN400315, “Los retos de la filosofía por venir”.

⁴⁸ Cfr. Fernet-Betancourt, Raúl, “Concordia”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, serie Monografías, tomo 49, 2009, cap. 1.

⁴⁹ Ni lógicos, ni éticos, ni epistémicos, ni ontológicos.

⁵⁰ Cfr. Fernet, Raúl, *op. cit.*, p. 13.

⁵¹ Cfr. Argueta Villamar, Arturo, Gómez Salazar, Navia Antezana, Mónica y Jaime (coords.), *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*, México, Siglo XXI-UNAM, 2012, cap. 1.

⁵² Podemos decir que en el pluralismo, a diferencia del relativismo, no vale cualquier cosa pues para ello se requiere contar con argumentos para sostener algo como conocimiento.

⁵³ Cuando Feyerabend afirmaba “todo vale” se refería a que las otras propuestas, sin importar de dónde vinieran, eran bastante valiosas en la creación de conocimiento porque permitían observar cosas que mi propia postura no me permitía ver.

⁵⁴ Me atrevo a decir que hemos sustituido lo sagrado por la economía, o mejor, que ahora consideramos a la economía lo sagrado sin poder deshacernos de ella.

⁵⁵ Cfr. Argueta, Arturo, Zolla, Carlos y otros, “La medicina tradicional indígena en México: el largo camino para su legalización”, en *Ibid.*, p. 216-217.

⁵⁶ Escalante Betancourt, Yuri, “Ética y verdad. La antropología frente al positivismo jurídico”, en *Boletín CEAS*, México, 2012, p. 42.

⁵⁷ Mariflor Aguilar, “Ética y lenguaje simbólico (hacia una ética de la escucha)”, en Villoro, Luis (coord.), *Los linderos de la ética*, México, UNAM-Siglo XXI, 2000.

⁵⁸ Cfr. Aguilar, Mariflor, *Cultura de la escucha, condición de la democracia*, México, Instituto Electoral del Distrito Federal, 2004.

⁵⁹ Es en este sentido en que resulta complicado aceptar la idea de que un diálogo racional respecto a algún asunto debe tomar en cuenta el beneficio de las generaciones futuras, pues esto lleva también a la posibilidad de prescindir incluso de los afectados actuales, cuestión que es defendida por bastantes autores entre los que habría mencionar de manera destacada a Karl Otto Apel y Hans Jonas.

⁶⁰ Cfr. Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004, p. 156-157.

⁶¹ *Ibid.*, p. 82-83.

Injusticias epistémicas en encuentros interculturales: elementos para un diseño institucional pluralista

Juan Carlos Gutiérrez Valle

⁶² Este trabajo forma parte de una investigación más grande que forma parte de una tesis de Maestría.

⁶³ Cfr. UNESCO, *Hacia las sociedades del conocimiento*, París, Ediciones UNESCO, 2005, <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141908s.pdf>; cfr., UNESCO, *Etapas hacia las sociedades del conocimiento. Material de referencia para comunicadores*, Montevideo, Inter Press Service América Latina, 2008, <http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001798/179801S.pdf>

⁶⁴ Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999, p. 21.

⁶⁵ Cfr. Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2010.

⁶⁶ Jepperson, Ronald, "Instituciones, efectos institucionales e institucionalismo", en Powell, Walter W. y Dimaggio, Paul J., *El Nuevo institucionalismo en el Análisis Organizacional*, México, FCE, 1999, pp. 195-196.

⁶⁷ Cfr. Mohr, Jhon W. y White, Harrison C. "How to model an institution", en *Theory and Society*, vol. 37, núm. 5, pp. 485-512.

⁶⁸ Searle, John, "¿Qué es una institución?", en *Revista de Derecho Político*, núm. 66, 2006, p. 95.

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ Cfr. North, Douglass, *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México, FCE, 1993.

⁷¹ O' Donnell, Guillermo, "Otra institucionalización", en *La política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, núm. 2, 1995, pp. 5-28.

⁷² Hall, Richard, *Organización, estructuras, procesos y resultados*, Madrid, Dossat, 1983, p. 23.

⁷³ Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, FCE, 2001.

⁷⁴ Para visibilizar esto en el caso de las instituciones informales sólo basta con observar cuando el poder legislativo, o por decreto del ejecutivo, se crean nuevos institutos, centros, secretaría, etcétera.

⁷⁵ Cfr. Goodin, Robert E., "Institutions and their design", en *Theory of Institutional Design*, Cambridge, Cambridge University Press.

⁷⁶ Para ver un buen resumen acerca de esta discusión véase Fernández Esquinas, Manuel y Torres Alberó, Cristóbal, "La ciencia como institución social: clásicos y viejos institucionalismos en sociología de la ciencia", en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 185, núm. 738, 2009, pp. 663-687.

⁷⁷ Cfr. Jassanoff, Sheila, "Procedural Choices in Regulatory Science", en *Technology in Society*, vol. 17, núm. 3, 1995, pp. 279-293.

⁷⁸ Hardwing, John, "Epistemic Dependence", en *The Journal of Philosophy*, vol. 82, núm. 7, 1985, pp. 335-347.

⁷⁹ Cortassa, Carina, "Condiciones epistémicas y extra-epistémicas de la apropiación de creencias científicas", en *Revista de psicología*, vol. 7, núm. 13, 2011, pp. 71-90.

⁸⁰ Putnam, Hillary, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.

⁸¹ *Ibid*.

⁸² *Op. cit.*, p. 139.

⁸³ Villoro, Luis, "Sobre justificación y verdad. Respuesta a León Olivé", en *Crítica. Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 32, núm. 55, 1990, pp. 73-92.

⁸⁴ Este punto lo argumentaremos con mayor detenimiento en la última sección.

⁸⁵ Putnam, H., *Op. cit.*

⁸⁶ Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2010.

⁸⁷ Fleck, Ludwik, *La génesis y desarrollo de un hecho científico*, Madrid, Alianza, 1989.

⁸⁸ Olivé, León, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*, México, Paidós, 2010, p. 177.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 177.

⁹⁰ Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Justicia indígena y paz comunitaria: hacia la descolonización del derecho mexicano

Laura Anaïd Sierra

⁹¹ García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Época, 1938, p. 59 (las cursivas son mías).

⁹² Sierra, María T., Hernández, Aída, y Sieder, Rachel, *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, México, FLACSO-CIESAS, 2013, pp. 51-87.

⁹³ Véase Gómez, Magdalena, "Pueblos indígenas y la razón de Estado en México: Elementos para un balance", en *Nueva Antropología*, vol. 26, núm. 78, México, 2013, pp. 43-62.

⁹⁴ Cfr. Souza Santos, Boaventura de, "Una epistemología del sur", en *Refundación del Estado en América Latina*, Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010, pp. 43-51.

⁹⁵ Actualmente sólo funcionan dos de ellos, el juzgado de Cuetzalan, de adscripción nahua, y el juzgado totonaco de Huehuetla, al cual se hace referencia en este trabajo.

⁹⁶ Martínez, Juan Carlos, "El derecho de los indígenas a conservar un sistema político propio y su brecha de implementación. El caso de Santa María Peñoles", en *Revista de Estudios e pesquisas sobre as Américas*, vol. 7, núm. 2, 2013, pp. 70-104.

⁹⁷ López Bárcenas, Francisco, "Normas y principios jurídicos entre los *ñuu' savi'*", en *Diario decampo*, núm. 4-5, México, 2014, pp. 42-47.

⁹⁸ Entrevista a la exconsejera de mujeres, febrero de 2014.

⁹⁹ Notas de campo, julio de 2015.

¹⁰⁰ Entrevista con el secretario del juzgado indígena, julio de 2014.

¹⁰¹ Entrevista al juez indígena, julio de 2014.

¹⁰² Véase Korinta Maldonado, "El Juzgado Indígena de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla: construyendo la totonaqueidad en el contexto del multiculturalismo mexicano", en Chenaut, Victoria, Gómez, Magdalena, Ortiz, Héctor y Sierra, María Teresa (coords), *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, Ecuador, FLACSO-CIESAS, 2011, p. 14.

¹⁰³ Sierra, Teresa, "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos", en *Desacatos*, septiembre-diciembre, núm. 31, 2009, pp. 77-88.

La escucha hermenéutica de las narrativas simbólicas amazónicas como experiencia dialógica

Fidel Tubino

¹⁰⁴ Véase <https://www.youtube.com/watch?v=1F3RUDgTC7A>

¹⁰⁵ Véase <https://www.youtube.com/watch?v=1F3RUDgTC7A>

¹⁰⁶ Viveiros de Castro, Eduardo. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro (editores), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas-IWGIA, 2004, p.41.

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁹ Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1974, p. 126.

¹¹⁰ *Idem*.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 128.

¹¹² *Ibid.*, p. 127.

¹¹³ Al respecto cabe señalar que cuando los españoles llegaron a la Amazonia y se encontraron con distintas versiones del Diluvio —creyéndose en las Indias—, supusieron que era obra de la labor evangelizadora del apóstol Tomás.

¹¹⁴ Sobre diversas versiones del Diluvio en la Amazonia peruana, véase Reagn, Jaime, *Hacia la tierra sin mal*, Lima, CETA, 2010, p. 135.

¹¹⁵ Eliade, Mircea, *Traité d histoire des religions*, París, Payot, 1965, pp. 182-183 (la traducción es nuestra).

¹¹⁶ Cassirer, Ernst, *op. cit.*, p. 126.

¹¹⁷ Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétation*, París, Du Seuil, 1969, p. 16.

¹¹⁸ Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 2011, p. 69.

¹¹⁹ Tubino, Fidel, *La interculturalidad en cuestión*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2015, p. 51.

¹²⁰ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2001.

¹²¹ *Ibid.*, p. 21.

¹²² *Ibid.*, p. 20.

¹²³ Zariquiey, R. y Tubino, F., *Jenetian. El juego de las identidades en tiempos de lluvia*, Lima, Fondo Editorial UNMSM, 2007, p. 11.

Re-escribir la historia, re-imaginar el porvenir. Sobre los usos políticos del pasado indígena en el México contemporáneo

Miriam Hernández Reyna

¹²⁴ Bengoa, José, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, FCE, 2007.

¹²⁵ La conmemoración dio lugar a una campaña continental cuyo folleto informativo da una idea general de las reivindicaciones: <https://pazuela.files.wordpress.com/2010/10/500-anos-de-resistencia-pagina-a-pagina.pdf>

¹²⁶ Ver un balance general de la Controversia hecho por Zea, Leopoldo, *500 años después. Regreso de las carabelas*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1993.

¹²⁷ Las *Declaraciones de Barbados* son un antecedente fundamental para este proceso de politización de la identidad indígena, en especial la primera firmada en 1971 después del congreso “Fricción inter-étnica en América del Sur no-andina” en la isla de Barbados, en donde participaron numerosos antropólogos.

¹²⁸ Ver Hartog, François, *Croire en l'histoire*, París, Flammarion, 2013.

¹²⁹ En Lyotard, Jean Francois, *La condition postmoderne*, París, Éditions de minuit, 1979.

¹³⁰ La teoría de Max Weber sobre el Estado veía en éste una institución política cuya actividad continua depende de mantenerse como en monopolio legítimo de la coacción física para asegurar el orden vigente. Eso se logra a través de un cuadro administrativo que es el que regula la acción de asociación y las formas que ésta debe tomar por agentes diferentes. Ver Weber, Max, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1964; *Escritos Políticos*, Madrid, Alianza, 1991; y *Política y Ciencia*, Buenos Aires, Leviatán, 1978. En nuestro caso, consideramos que el Estado puede atribuirse también el papel de productor legítimo del discurso histórico en torno a la sociedad y los agentes. Este sería, entonces, el monopolio de la historia nacional.

¹³¹ Beck, Ulrich, *Risky Society. Towards a New Modernity*, Nueva York, SAGE, 1992.

¹³² Martin Heidegger ya lo había señalado en diversas contribuciones sobre la esencia de la técnica moderna. Particularmente en Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ódos,

1994.

¹³³ Bantigny, Ludivine, "Quelques jalons sur une notion", en Bantigny, Ludivine y Deluermoz, Quentin (coords.), *Spécial: Historicités du 20^e siècle. Coexistence et concurrence des temps*, Revue *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, núm. 117, Presses de Sciences Po, Paris, 2013.

¹³⁴ Nos referimos a Stephan Palmié, Charles Stewart, "The Varieties of Historical Experience", en: Actas de Coloquio, en Chicago University Press.

¹³⁵ Hartog, François, "Historicité/régimes d'historicité", en Delacroix, C., Dosse, F., Garcia, P., y Offenstadt, N. (dirs.), *Historiographies II, Concepts et débats*, París, Gallimard, 2010, p. 766.

¹³⁶ Hartog, François, "Temporalisation du temps: une longue marche", en André, Jacques, Dreyfus Asséo, Sylvie y Hartog, François, *Les récits du temps*, Paris, Press Universitaires de France, 2010, pp. 9-29.

¹³⁷ Un matiz es necesario: para Hartog, el régimen de historicidad del cristianismo constituye un intermedio entre la historia heroica y el futurismo moderno. Se caracteriza por producir un tiempo dividido en dos: la encarnación del hijo de dios hecho hombre. Este evento se abre hacia un tiempo nuevo, un tiempo intermedio hecho de la espera del juicio final y del regreso de dios en la tierra.

¹³⁸ Evidentemente las transiciones entre diferentes regímenes de historicidad son complejas. Para una aproximación minuciosa sobre la emergencia de diferentes formas de historicidad, en la semántica del tiempo histórico de Koselleck, ver: Escudier, Alexandre, "Temporalisation et modernité politique: penser avec Koselleck", en *Annales. Histoire, sciences sociales*, L'ehess, vol. 64, núm. 6, 2009, pp. 1269-1301.

¹³⁹ François Hartog data la emergencia del presentismo en 1989, con la caída del muro de Berlín y la apertura hacia un mundo multipolar globalizado. En contraste, autores como Henry Rousso, avanzan la tesis de que la Segunda Guerra Mundial constituye el punto de origen de una nueva relación con el tiempo.

¹⁴⁰ Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 18.

¹⁴¹ Para una amplia reflexión sobre la aceleración de tiempo, referimos a los trabajos de Carmen Lecardi, Lecardi, Carmen, "Accélération du temps, crise du futur, crise de lapolitique", Revista *Temporalités* [En ligne], núm. 13, 2011, mis en ligne le 04 juillet 2011, consultado el 12 de diciembre de 2016. <http://temporalites.revues.org/1506>; DOI: 10.4000/temporalites.1506 y Harmut, Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010.

¹⁴² Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity, 2000.

¹⁴³ Hartog, François, "Vers une nouvelle condition historique", en *Le Débat*, vol. 1, núm. 188, 2016, Gallimard, pp. 169-180.

¹⁴⁴ Revel, Jacques y Hartog, François, *Les usages politiques du passé*, Paris, EHESS, 2001, p. 18.

¹⁴⁵ Rousso, Henry, "Hacia una globalización de la memoria", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats, puesto en línea el 18 de septiembre 2015, consultado el 14 de diciembre de 2016. URL: <http://nuevomundo.revues.org/68429>; DOI: 10.4000/nuevomundo.68429

¹⁴⁶ Podemos incluso apreciar una valoración del pasado indígena en nuevas marcas de moda como ¡Ay güey!: <http://www.ayguey.com.mx/landing/o> Mariás INC: <https://www.facebook.com/MARIASINC/> y la moda de lujo propuesta por Pineda-Covalin: <http://pinedacovalin.us/>

¹⁴⁷ Negrín Da Silva, Diana, "Makuyeika: la que anda en muchas partes", en *Cuicuilco*, ENAH, vol. 22, núm. 62, enero-abril, 2015, p. 38.

¹⁴⁸ Para una perspectiva comparativa sobre la forma en que otras sociedades construyen sus mitos de orígenes nacionales, ver el excelente estudio André Burguière, "L'historiographie des origines de la France. Genèse d'un imaginaire national", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 58, núm. 1, 2003, p. 41-62.

¹⁴⁹ Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 2006.

¹⁵⁰ Ver López Caballero, Paula, "Which heritage for which heirs? The pre-Columbian past and the colonial legacy in the national history of Mexico", en *Social Anthropology*, vol. 16, núm. 3, December 2008, pp. 329-345.

¹⁵¹ Al respecto, ver el muy completo trabajo de Ramírez, Fausto, "Dioses, Héroes y Reyes Mexicanos en París, 1889", en *Historia, Leyendas y Mitos de México: su expresión en el Arte*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1988, pp. 201-258 (XI Coloquio Internacional de Historia del Arte).

¹⁵² En especial, referirse a: Knigh, Alain, *The Mexican Revolution I: Porfirians, Liberals and Peasants*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1990. Y muy en particular: Womack, John, *Zapata and the Mexican Revolution*, Nueva York, Vintage, 1970.

¹⁵³ Esta diferencia es muy bien trazada por Quetzil Castañeda en su texto "Stocking's Historiographie of Influence. The "Story of Boas", Gamio and Redfield at the Cross "Road to Ligth" en *Critique of Anthropology*, vol. 23, SAGE Publication, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, pp. 235-263.

¹⁵⁴ La idea de la forja de una patria mestiza emerge del libro de Manuel Gamio *Forjando Patria: pronacionalismo*.

¹⁵⁵ Esta categoría no refiere a una realidad concreta, sino a una categoría, móvil e histórica, de identificación social. Como concepto abstracto, no podría ni puede ser encarnada por una persona o por un grupo, sin una serie de mediaciones culturales o políticas que hacen que ciertos grupos ingresen o salgan de él.

¹⁵⁶ Gamio, Manuel, *Forjando patria: pronacionalismo*, México, Porrúa, 1916, p. 96.

¹⁵⁷ Para un desarrollo más amplio ver: Hernández Reyna, Miriam, "Regímenes de historicidad en la nación pluricultural: educación intercultural y experiencias de tiempo en la era del multiculturalismo", en *Historia y grafía*, año 23, núm. 47, julio-diciembre 2016, Universidad Iberoamericana, México. Número especial *El hoyo negro de la Conquista*, bajo la dirección de Miguel Segundo Guzmán.

¹⁵⁸ El expresidente insiste en asegurar, en algunas de sus publicaciones, que su política consistió no en un neoliberalismo sino en un "liberalismo social" que buscaba remediar la crisis en México, ver Salinas de Gortari, Carlos, *México, un paso difícil a la modernidad*, México, Plaza & Janes, México, 2000.

¹⁵⁹ Para un panorama del mandato de Salinas, nos referimos a Russell, Philip L., *Mexico under Salinas*, Mexico Resource Center, Universidad de Texas, 1994.

¹⁶⁰ Para un análisis amplio del indigenismo durante el mandato de Salinas, referirse a Oehmichen Bazán, Cristina, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1999.

¹⁶¹ Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, disponible en el siguiente sitio de internet: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm

¹⁶² Para un amplio análisis de los usos de la memoria en el movimiento zapatista, consultar Albarrán, Daniela, "Los usos de la memoria y de la historia del zapatismo en un conflicto actual: origen y surgimiento del EZLN 1994", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Colloques, puesto en línea el 3 en abril de 2008, consultado el 14 de diciembre de 2016. URL: <http://nuevomundo.revues.org/30312>

¹⁶³ Ver los siguientes textos de Jérôme Baschet: "L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé/futur", en Hartog, Francois y Revel, Jacques (éd.), *Les usages politiques du passé*, Paris, L'ehess, 2001, p. 55-74; "La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento zapatista", México *Tramas*, núm. 38, 2012, p. 207-235, disponible en http://tramas.xoc.uam.mx/tabla_contenido.php?id_fasciculo=624; "Autonomie, indianité et anticapitalisme: l'expérience zapatiste", en *Les Amériques indiennes face aunéolibéralisme, Actuel Marx*, núm. 56, 2014, p. 23-39.

¹⁶⁴ Baschet, Jérôme, "La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento zapatista", en *Tramas*, Mexico, núm. 38, 2012, p. 220.

¹⁶⁵ Para este tema, consultar: Nail, Thomas, *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.

¹⁶⁶ Nos inspiramos en el concepto de "discordancia de tiempo" propuesto por Christophe Charle. Esta idea busca poner en cuestión la concepción según la cual predominaría un nuevo régimen de historicidad y, al contrario, sugiere que al proselitismo del régimen moderno de historicidad se oponen temporalidades contrarias (antimodernas, por ejemplo). Este movimiento obliga al régimen de historicidad moderno, a reformular su proyecto y de matizar la "discordancia de tiempo" al interior de cada sociedad. En Charle, Christophe, *Discordance des temps: brève histoire de la modernité*, Paris, Armand Colin, 2011.

¹⁶⁷ Documental *Crónica de una rebelión*, Diario *La Jornada*, Canal Seis, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Kcy5M72ioak>. Para el discurso de Carlos Salinas de Gortari, ver el minuto 10:06. Para el discurso de Vicente Fox Quesada, ver el minuto 56:54. Consultado el 22 de diciembre de 2016.

¹⁶⁸ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/01/01/las-3-senales-minimas-como-requisito-para-el-inicio-de-un-dialogo-verdadero/>

[169](http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/Iniciativa%20de%20%20Presidente%20VFox.pdf) La iniciativa de ley enviada por Fox está disponible en <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/Iniciativa%20de%20%20Presidente%20VFox.pdf>

[170](http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/reunezln.pdf) El documento de la discusión del 28 de marzo de 2001 en el Congreso de la Unión fue consultado en <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/reunezln.pdf>

[171](https://droitcultures.revues.org/187) Para una crítica sobre el resultado de la reforma en términos legales, ver Adonon, Akuavi, "Le droit étatique mexicain et les populations indigènes: fonction de reconnaissance ou fonction d'intégration", *Droit et cultures* [En ligne], vol. 2, núm. 56, 2008, puesto en línea el 03 de febrero de 2009, consultado el 18 de diciembre de 2016. URL: <https://droitcultures.revues.org/187>

[172](http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/reunezln.pdf) Reunión de trabajo de las comisiones unidas de puntos constitucionales y asuntos indígenas de la cámara de diputados del H. Congreso de la Unión, con delegados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Congreso Indígena. Comisión de Asuntos Indígenas, LVIII Legislatura, <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/reunezln.pdf>, p. 4.

[173](#) *Ibid.*, p. 19.

[174](#) En las diferentes asambleas realizadas entre 1995 y 1996 en el país, la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), había planteado una forma de autonomía basada en la creación de un cuarto nivel de gobierno: la región indígena, con base territorial, y situado entre el nivel municipal y el estatal, y que agrupara una diversidad de comunidades indígenas, mestizas, ejidos y municipios según la región. Se planteaba igualmente que cada región autónoma tendría un gobierno interno elegido democráticamente de acuerdo con usos y costumbres. En Velazco Cruz, Saúl, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM, 2003.

[175](#) *Ibid.*, notas páginas 49 y 50, p. 35.

[176](http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativo.aspx?q=b/EcoMjefuFeB6DOaNOimNPZPsNLFqe0s7fey1FqriczAfD6iPCLYGiDJUzmPq8U) Por cuestiones de espacio no podemos reseñar la discusión de estos procesos legislativos, que son bastantes ricos en contenido. Sin embargo, múltiples argumentos en torno al pasado indígena están contenidos en las discusiones del 2001 respecto a la reforma del artículo 2. Ver <http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativo.aspx?q=b/EcoMjefuFeB6DOaNOimNPZPsNLFqe0s7fey1FqriczAfD6iPCLYGiDJUzmPq8U>

[177](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf) Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

[178](http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s) Artículo 2 de la Constitución Mexicana: <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s>

[179](http://undesadspd.org.dnnmax.com/IndigenousPeoples/LibraryDocuments/Mart%C3%ADnezCoboStudy.aspx) Martínez Cobo, José, *Study of The Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*, <http://undesadspd.org.dnnmax.com/IndigenousPeoples/LibraryDocuments/Mart%C3%ADnezCoboStudy.aspx>

[180](#) Planteado así en el texto *Una nueva relación con los pueblos indígenas. Memoria de la política pública para el desarrollo de los pueblos indígenas 2001-2006. Los programas*, México, CDI, 2006.

[181](#) Al respecto es relevante el texto: Instituto Nacional Indigenista. *Consulta a los pueblos indígenas sobre la reforma institucional del INI*, en donde se plantean cuestiones sobre el reconocimiento de los pueblos indígenas, pero también sobre la necesidad de refundar el ámbito institucional para su gestión. Fondo documental de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, FD 09/2728.

[182](http://fox.presidencia.gob.mx/actividades/?contenido=31) Archivo de actividades presidenciales de Vicente Fox Quesada. Gira por Chiapas: <http://fox.presidencia.gob.mx/actividades/?contenido=31>

[183](http://eib.sep.gob.mx/cgeib/desarrollo-de-modelos/universidad-%20intercultural/) En CGEIB: <http://eib.sep.gob.mx/cgeib/desarrollo-de-modelos/universidad-%20intercultural/>

[184](#) Son los criterios que dicen haber sido expresados en una consulta a los pueblos indígenas. Ver *Consulta a los pueblos indígenas sobre sus formas y aspiraciones de desarrollo*, México, CDI, 2004.

[185](http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/32292/cdi-mision-vision.pdf) Esto está expresado en los objetivos generales de la CDI: <http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/32292/cdi-mision-vision.pdf>

[186](http://eib.sep.gob.mx/isbn/PEEI_2014_2018.pdf) http://eib.sep.gob.mx/isbn/PEEI_2014_2018.pdf

[187](http://www.diversidadcultural.mx/index.php/Conoce/diversidad-linguistica.html) <http://www.diversidadcultural.mx/index.php/Conoce/diversidad-linguistica.html>

[188](http://www.diversidadcultural.mx/) <http://www.diversidadcultural.mx/>

[189](#) Tubino, Fidel, *La interculturalidad en cuestión*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015, p. 266.

Los retos de la filosofía por venir
coordinado por Raúl Alcalá Campos,
editado por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán,
se terminó de formar el mes de septiembre de 2019.
El cuidado de la edición estuvo a cargo del
Departamento de Tipografía y Diseño de la
Unidad de Servicios Editoriales de la FES Acatlán.

En el último tercio del siglo pasado, ocurrieron ciertas sacudidas al pensamiento en general que llevaron a una nueva comprensión del mundo y de la manera en que éste se organiza, a partir de una globalización que se venía gestando tiempo atrás. El desarrollo tecno-científico y una visión plural de la cultura a partir del arribo de la hermenéutica llamarón la atención de un número cada vez mayor de estudiosos de la filosofía. La verdad, la objetividad, la racionalidad, el universalismo, etc., comenzaron a ser cuestionados desde una posición que ya no confiaba ciegamente en los beneficios prometidos por la Modernidad, abriendo así nuevos caminos que generaban nuevos problemas y que pedían ser transitados por la filosofía. La tarea quedó marcada a partir de estas problemáticas que solicitaban una práctica filosófica concreta para estos casos específicos. Tal tarea busca comprender y expresar de manera clara en qué consiste cada uno de los problemas con la finalidad de abrir el espacio a todos aquellos afectados por las posibles respuestas que se puedan dar, en otras palabras, no sólo tienen cabida los especialistas sino también los afectados por los problemas concretados detectados por ciertas prácticas políticas, sociales, económicas, etcétera.

Los trabajos que aquí se presentan pretenden acercarse a esta situación desde la mirada de la filosofía, aunque con una fuerte tendencia multidisciplinaria, incluso se podría en algunos casos ir más allá y decir que tal tendencia es multicultural. Lo que es posible observar a lo largo de estos trabajos son los posibles retos que los autores consideran pueden ser tratados desde el punto de vista de la filosofía, marcando un camino para las futuras generaciones.

