



Luis Muñoz

# APROXIMACIONES A LA DIVERSIDAD CULTURAL

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector*

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

*Secretario General*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

*Secretario de Desarrollo Institucional*

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

*Coordinador de Humanidades*

Dr. Alberto Vital Díaz

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Director*

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

*Secretario Académico*

Dr. Mario Vázquez Olivera

*Secretario Técnico*

Mtro. Felipe Flores González

*Departamento de Publicaciones*

Gerardo López Luna

APROXIMACIONES  
A LA DIVERSIDAD CULTURAL

COLECCIÓN  
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

26

CENTRO DE INVESTIGACIONES  
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Luis Muñoz Oliveira  
(coordinador)

APROXIMACIONES  
A LA DIVERSIDAD CULTURAL



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO 2017

Esta obra se editó gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM a través del programa de apoyo a proyectos de investigación e innovación tecnológica que ha permitido desarrollar el proyecto PAPIIT IA400314 "Problemas éticos de la diversidad cultural en América Latina: aproximaciones filosóficas, sociológicas, biológicas y antropológicas".

Aproximaciones a la diversidad cultural / Luis Muñoz Oliveira (compilador).  
-- Primera edición.  
272 páginas.  
ISBN 970-32-3579-4 (Colección)  
ISBN 978-607-02-9008-4 (Obra)  
1. Multiculturalismo. 2. Pluralismo cultural. I. Muñoz Oliveira, Luis, editor.  
HM1271. A67 2017

Diseño de portada: D. G. Marie-Nicole Brutus H.

Fotografía de portada: Sin título, 2016. Rodrigo Sánchez ©

Primera edición: febrero de 2017

Fecha de edición: 28 de febrero de 2017

D. R. © 2017 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C. P. 04510

México, Ciudad de México.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8° piso,

Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México.

Correo electrónico: cialc@unam.mx

<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN 978-607-02-9008-4 (Obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS . . . . .	9
INTRODUCCIÓN . . . . .	11
I. PRINCIPIOS RAZONABLES COMO ALTERNATIVA AL RELATIVISMO MORAL . . . . .	19
<i>Luis Muñoz Oliveira</i>	
II. LOS ÁMBITOS DE LA HERMENÉUTICA: CIENCIAS, HUMANIDADES, DIVERSIDAD CULTURAL Y CRÍTICA POLÍTICA . . . . .	41
<i>Ambrosio Velasco Gómez</i>	
III. EL LUGAR DEL OBSERVADOR: ETNOCENTRISMO Y RELATIVISMO O DESINFLANDO LA HERMENÉUTICA. . . . .	59
<i>Enrique Camacho</i>	
IV. MULTICULTURALISMO: JUSTICIA CORRECTIVA, NO DISTRIBUTIVA . . . .	109
<i>Andrés Moles</i>	
V. MULTICULTURALISMO, DIVERSIDAD CULTURAL E INTERCULTURA- LIDAD: CONSTRUYENDO UN PISO MÓVIL CON TRES PIERNAS. . .	143
<i>Ángel Ruiz Tovar</i>	

VI. ENCUADRAR EL PROGRESO Y PROYECTAR LA CIUDADANÍA: RETÓRICAS E IMAGINACIÓN POLÍTICA EN EL DOCUMENTAL <i>EL CENTRO DE EDUCACIÓN INDÍGENA KHERENDI TZITZICA- FLOR DE LAS PEÑAS</i> (1938) . . . . .	183
<i>Abeyamí Ortega</i>	
VII. LA ÉTICA DE PUTNAM CONTRA EL “PLURALISMO INCONMEN- SURABILISTA” <i>Luis Muñoz Oliveira</i> . . . . .	207
VIII. LENGUAJE, PENSAMIENTO E INCONMENSURABILIDAD: PERSPECTIVAS PARA LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL . . . .	243
<i>Ángel Ruiz Tovar</i>	



## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a la DGAPA por el apoyo para realizar el proyecto PAPIIT IA400314 que culminó en este trabajo académico. Al Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, y en especial a su director, Mtro. Rubén Ruiz Guerra, y al Secretario Académico del Centro, Dr. Mario Vázquez Olivera por su apoyo. Del mismo modo, agradezco el esfuerzo del Departamento de Publicaciones, especialmente a María Angélica Orozco Hernández y la constante asesoría técnica del C. P. Gerardo Ramírez. El armado de la primera versión del libro contó con la ayuda de las becarias del proyecto Samantha Hernández Cerón y Melina Patricia Zavala García.

Por último, todo mi reconocimiento a los autores de los capítulos de este libro y a los investigadores y alumnos que nos han acompañado en el seminario de investigaciones que constantemente se reúne en el CIALC.

## INTRODUCCIÓN

Este es un libro que se aproxima a la diversidad cultural. Alguien dirá que sólo se aproxima quien está distante, pero ninguno de los que aquí escribe lo está. En realidad, el título alude a los acercamientos teóricos y a los prácticos. Así se iba a llamar: “aproximaciones teóricas y prácticas a la diversidad cultural”. Pero nos inclinamos por la versión más corta del título. Además, lo de “teóricas” y “prácticas” resultó ser una división equivocada a partir del trabajo final que realizamos como grupo. En todo caso, lo que hay aquí son aproximaciones disciplinarias: en este libro el lector encontrará textos de filósofos, pero también de antropólogos y de gestores interculturales.

La idea central de este volumen es abordar algunos de los conceptos fundamentales que se usan en el debate en torno a la diversidad cultural, pues muchas de nuestras polémicas dependen de la forma en la que entendemos estas ideas. En ese sentido, las aproximaciones al problema parecerán de corte más teórico. Quizá lo son en muchos momentos, pero como verán los lectores, no lo son en todos ni parece posible plantear aproximaciones teóricas sobre la diversidad cultural, sin preocuparse de las vidas de las personas de carne y hueso. Lo que sí hallará el lector son debates conceptuales sobre nociones como el relativismo cultural, la hermenéutica,

la idea de “multiculturalismo”, ya sea como una teoría liberal, como pregunta epistemológica o como un adjetivo. También sobre la supuesta inconmensurabilidad entre culturas o sobre el pluralismo de valores.

La idea de fondo de esta obra es brindar elementos conceptuales para quienes se interesan en el estudio y la solución de los problemas emanados de la diversidad cultural.

Este libro es producto de un seminario de investigación que lleva varios años reuniéndose. Lo anterior es importante de señalar para que el lector comprenda que los autores conocen el contenido de los demás capítulos y lo han discutido entre sí. Como se verá, los autores discrepan en muchos puntos, pero esto es de esperarse. Y claro, las discusiones no quedan zanjadas, al contrario, este libro sienta bases para que los autores continúen el debate, ya no sólo entre ellos, sino con todos aquellos a quienes interpelan y que; seguramente, tendrán algo que decir.

En el primer capítulo de este libro, reviso tres formas de relativismo (el descriptivo, el normativo y el metaético) y abordo, críticamente, la idea que sostiene que no hay ni criterios ni principios universales con los cuales sea posible hacer juicios sobre las prácticas morales de grupos distintos al propio. Junto con T. M. Scanlon, acepto el pluralismo, en el sentido de que es posible justificar una gran variedad de principios morales, pero todos desde un mismo criterio, en este caso: la rechazabilidad razonable. Para explicar lo anterior, acudo a la idea de las buenas razones y cómo se relacionan éstas con la fundamentación de valores y principios. Apelaré a esta forma de justificación en el capítulo siete.

En el segundo capítulo, Ambrosio Velasco hace un breve repaso del papel de la hermenéutica tanto en las ciencias sociales como en las humanidades, para luego centrarse en su relación con la política y con la diversidad cultural. Para Velasco, uno de los resultados valiosos del diálogo intercultural

que se puede dar a partir del proceso hermenéutico, más allá del consenso, es el reconocimiento de diferencias irreductibles. Pues es gracias a los desacuerdos que pueden mantenerse las confrontaciones dialécticas. En este sentido, apunta Velasco, si bien se podría pensar que la hermenéutica tiene entre sus funciones principales la de superar las diferencias entre concepciones distintas, ésta sólo tiene sentido mientras persistan tanto la pluralidad cultural y de visiones del mundo. Una de las propuestas del capítulo de Velasco es que desde la hermenéutica, en lugar de juzgar la conducta de los otros a partir de los valores propios, utilicemos tal encuentro con la diferencia para replantear nuestros presupuestos: “la función crítica de la hermenéutica” escribe “es ante todo una autocrítica, una crítica reflexiva”.

En el tercer capítulo, Enrique Camacho, entre otras cosas, sostiene que el debate sobre el relativismo y el etnocentrismo se simplifica muchísimo si lo pensamos como un problema de la ética del observador, es decir, si nos preguntamos, no sobre los límites del conocimiento humano, sino sobre los requisitos profesionales de quienes hacen investigación social. En este sentido, piensa que la hermenéutica, más que un método de investigación, es magnífica como ética de un método de investigación: “Esta teoría mucho más modesta tendría el propósito de aclarar qué tipo de prácticas y de conductas son moralmente requeridas para que un observador se desempeñe adecuadamente dentro de los requerimientos que señala el multiculturalismo”.

En su capítulo, Camacho también discute con cierto tipo de multiculturalismo que él llama trivial. Para ello, primero nos recuerda que el multiculturalismo (al menos al que él se refiere, porque como veremos más adelante Ruiz Tovar hace una amplia disección del término) es básicamente liberal. Es decir, que no intenta demostrar que el liberalismo está equivocado, sino más bien quiere ayudar a que éste alcance

una coherencia más completa entre sus principios, valores, concepciones y prácticas. En cambio, los multiculturalistas triviales simplemente no se preocupan por tratar de solucionar el problema de “cómo conciliar las exigencias morales de órdenes normativos distintos y hasta opuestos”.

Por último, Camacho discute con la que llama superhermenéutica, cuyo papel primordial, al menos en la lectura que hace el autor de Comstock y de Ambrosio Velasco, es emancipar al ser humano: “las obligaciones morales especiales asociadas a esta tarea de dimensiones épicas no pueden ser de ninguna manera cubiertas por la hermenéutica desinflada que propongo, sino más bien por una *superhermenéutica* que utilice la teoría moral interpretativa como un instrumento que guíe teorías interpretativas subsidiarias en los distintos campos de las ciencias sociales”. No sé si Velasco esté de acuerdo con la lectura que hace Camacho de su posición, ojalá estos capítulos den como fruto un debate más amplio.

En el cuarto capítulo, Andrés Moles revisa el multiculturalismo de Kymlicka, señala que es difícil sostener la diferencia entre los derechos de las minorías culturales y los poli-étnicos, gracias a que el argumento de la suerte que utiliza el propio Kymlicka es poco afortunado. Pese a lo anterior, Moles defiende que en lugar de rechazar el utilitarismo de la suerte, busquemos una versión más atractiva del mismo, que para él está representada en la igualdad de recursos, como la expone Dworkin con su ejemplo de la subasta:

Desafortunadamente para los entusiastas del multiculturalismo” nos dice,

bajo esta lupa descubrimos que las demandas multiculturales no son nada más que gustos caros, y como tales no deben ser compensados. Pero, afortunadamente, también descubrimos que existen razones de peso para corregir las distribuciones actuales que han sido producto de injusticias pasadas. En muchos

casos, los derechos multiculturales pueden ser entendidos como compensación por aquéllas injusticias. Si bien la conclusión es modesta, no deja de ser significativa, nos dice.

En el quinto capítulo, Ángel Ruiz Tovar hace un análisis de los distintos significados del concepto de multiculturalismo y los sitúa en tres niveles distintos:

- a) El multiculturalismo como diagnóstico de una realidad social. Aquí “multicultural” es un adjetivo producto del análisis sociológico o antropológico que toma nota de la diversidad cultural, presente en los procesos humanos: “este nivel de diagnóstico iría entonces asociado con la diversidad cultural como *fenómeno*”.
- b) El multiculturalismo como postura filosófica; que podemos identificar más claramente como un debate que es más amplio en la filosofía iberoamericana y que incluye preocupaciones tanto epistemológicas como ontológicas, y se pregunta por un lado, ¿qué es la diversidad cultural? y por el otro, ¿cuáles son sus consecuencias?
- c) El multiculturalismo como teoría política. Aquí nos encontramos con las teorías multiculturales anglosajonas y, más en general, con una postura que es y cito, “una guía de acción para el trabajo con una realidad culturalmente diversa”.

Según el autor de este capítulo, estos tres niveles son *un continuum* denso de conceptos que no se pueden diseccionar, como hace Andrés Moles o como hago yo con la postura de Olivé y Gómez Salazar en el capítulo séptimo. Para Ruiz es un error centrarse sólo en la pluralidad axiológica y negar o despreocuparse de la epistemológica.

En el capítulo sexto, Abeyamí Ortega hace la revisión de cómo el gobierno cardenista utilizó (entre otros) el documental *Kberendi Tzitzika* para hacer la construcción discursiva del sujeto indígena que era, al mismo tiempo, síntoma del atraso y signo del pasado glorioso del que mana la grandeza de la identidad mexicana. Ortega hace una revisión de cómo se utiliza el cine como un recurso hermenéutico con la pretendida intención de mexicanizar al indio, mediante la gran metamorfosis del siglo XX: convertir al indio en mexicano moderno. Este capítulo es el colofón perfecto para el debate del multiculturalismo que se da en los capítulos anteriores, pues nos muestra nítidamente los abusos del Estado-nación en la construcción de la identidad nacional. Ésta es la homogenización y la universalización contra la que tanto se ha escrito desde ciertas posturas “multiculturalistas”. Y claro, seamos justos, eso no es lo que defienden los liberales como Rawls, pero sí es la política que se llevó (lleva) a cabo en el centro de muchos estados nación desde hace mucho tiempo.

En el capítulo séptimo, discuto la postura de lo que llamo pluralismo inconmensurabilista, que sostiene que entre distintas culturas puede existir tanto inconmensurabilidad lingüística, como falta de criterios. A partir de esta supuesta inconmensurabilidad, esta postura sostiene cierto tipo de pluralismo de valores que a mí me parece más una forma de relativismo. En el capítulo explico por qué. Para defender su postura algunos filósofos acuden a la relatividad conceptual de Hilary Putnam. Así pues, retomo dicha postura y defendiendo que a partir de ella y según el mismo Putnam, no se sostiene lo que los inconmensurabilistas pretenden defender. Con Putnam retomo la teoría de Scanlon de la que hablé en el primer capítulo para defender una ética sin ontología, que fundamente una pluralidad de valores a partir de buenas razones en un debate democrático y pragmático. Es gracias a esta ética, sin ontología, que me parece se puede romper el

continuo que propone Ruiz en su capítulo sobre multiculturalismo.

En el último capítulo, Ángel Ruiz hace una revisión de la idea de inconmensurabilidad, y nos dice que no es afortunado suponer que las culturas y las cosmovisiones se pueden distinguir entre sí, como se hace con las teorías científicas. Dice Ruiz que cuando sostenemos que dos teorías son inconmensurables es porque algunos de sus términos no son traducibles a otra teoría pero que, sin embargo, existen elementos de la teoría que sí pueden volcarse a la nueva. Y es en este sentido que propone usemos la inconmensurabilidad, para señalar dónde hay comunicación y dónde están los puntos de conflicto entre culturas: la inconmensurabilidad como un indicador de las áreas donde debemos trabajar para mejorar la comunicación. Esto parece tender puentes con la propuesta de hermenéutica que hace Velasco que, como decíamos, funciona para señalar diferencias irreductibles.

Luis Muñoz Oliveira



## CAPÍTULO I

### PRINCIPIOS RAZONABLES COMO ALTERNATIVA AL RELATIVISMO MORAL

*Luis Muñoz Oliveira\**

#### INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Este capítulo tiene pretensiones muy modestas, y más que explorar propuestas novedosas, lo que intenta es mostrar una objeción al relativismo moral metaético, mediante la descripción de cómo es posible construir un criterio que nos permita evaluar la corrección o incorrección de principios, valores y conductas, sin importar de qué sociedad emanen. Todo esto a partir de lo que T. M. Scanlon llama “universalismo paramétrico” que complementaré con la idea de “imparcialidad abierta” de Amartya Sen.

Antes de llegar a dicha exposición mostraré que los antropólogos y los filósofos morales se refieren a cosas distintas cuando hablan de “relativismo” y esto, por supuesto, nos lleva a malentendidos perfectamente evitables. Después, ya en

\* Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM, profesor, entre otras, de la Facultad de Filosofía y Letras (munozoliveira@gmail.com).

<sup>1</sup> Agradezco los comentarios que los dictaminadores anónimos hicieron para que este capítulo quedara más claro. Fueron importantes.

el campo de la filosofía moral, trataré de mostrar por qué a muchos filósofos nos resulta preocupante el relativismo moral. Luego me referiré a tres formas distintas, aunque obviamente ligadas, de relativismo: el moral descriptivo, el normativo y el moral metaético. De los primeros nombraré algunas objeciones o escollos que deben enfrentar. Del segundo, además, mostraré una alternativa menos “radical” puesta en la mesa por David Wong, aunque a nuestros ojos dicha propuesta no es relativista por más que el autor diga lo contrario.

Más adelante, como ya se dijo, y tras describir el relativismo metaético, plantearé una objeción al sostener que es posible postular principios morales razonables que nos permitan juzgar principios, valores y actos de las distintas culturas humanas.

Cabe resaltar que no pretendo que lo aquí expuesto zanje la polémica con el relativismo, sería absurdo, más bien lo que se propone debe verse como una salida posible.

#### LA CONFUSIÓN RESPECTO AL RELATIVISMO

El término “relativismo” suele llevar a confusión porque se utiliza para referirse a cosas distintas. Por ejemplo, el filósofo Chris Gowans nos dice que en antropología, “relativismo cultural” connota, entre otras cosas, la noción poco controvertida de que los antropólogos deben hacer todo lo posible para mantenerse imparciales y no prejuizar al momento de realizar sus investigaciones empíricas”.<sup>2</sup> En el mismo sentido, el diccionario de antropología de Thomas Barfield dice en el primer párrafo de la entrada de “relativismo cultural” que éste: “expresa la idea de que las creencias y prácticas de los otros se

<sup>2</sup> Chris Gowans, “Moral Relativism”, en Edward N. Zalta [ed.], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall de 2015. En <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/moral-relativism/>.

conocen mejor a la luz de las culturas particulares donde se desenvuelven".<sup>3</sup> ¡Con razón los antropólogos se sorprenden cuando los filósofos nos decimos preocupados frente al relativismo!, pero sucede que en filosofía moral hablamos de algo distinto, y es que por relativismo moral se entienden al menos tres cosas:

1. El relativismo moral descriptivo sostiene, nos dice el mismo Gowans, que es un hecho empírico la existencia de que hay desacuerdos morales profundos y muy difundidos entre las distintas sociedades, y que estos desacuerdos son mucho más importantes que los acuerdos que existen entre dichas sociedades y que no se pueden resolver.
2. El relativismo normativo indica cómo debemos pensar o actuar respecto a sociedades con las que no estamos de acuerdo. Este relativismo sostiene que dado que no tenemos forma de resolver racionalmente nuestros desencuentros, entonces no debemos juzgar las costumbres de otra cultura y menos aún sus valores y principios diferentes. Tampoco debemos interferir en otras culturas para evitar que se lleven a cabo conductas que desaprobamos moralmente.
3. El relativismo metaético sostiene que la justificación de los juicios morales no es absoluta ni universal, sino relativa a las costumbres y prácticas de un grupo de personas. Es decir, afirma que los criterios de justificación en cada sociedad pueden ser diferentes. Por ello, no es posible que exista una base racional para resolver las diferencias entre sociedades.

<sup>3</sup> Thomas Barfield, *Diccionario de Antropología*, México, Siglo XXI, 2000, p. 529.

Como señalamos en la introducción, nos centraremos en describir una propuesta para contrarrestar el relativismo metaético, lo que no quiere decir que pasemos por alto algunas críticas que se le pueden hacer a las otras formas de entender el “relativismo moral” que aquí hemos señalado. Sin embargo, antes es importante mostrar por qué a muchos filósofos morales nos preocupa el relativismo.

#### LA PREOCUPACIÓN FILOSÓFICA POR EL RELATIVISMO

Partamos de lo siguiente: muchas teorías éticas, aunque no todas, afirman que los juicios morales deben ser imparciales, en el sentido de que tomen en cuenta los intereses de todos por igual. También sostienen que si estos juicios son verdaderos, entonces obligan moralmente a todos los agentes morales a actuar conforme a ellos. Por último, defienden que los juicios morales se apoyan en buenas razones. En esto último, los juicios morales se distinguen de, por ejemplo, los juicios de gusto personal: si alguien dice: “a mí me gusta el chocolate” no necesita dar ninguna razón para sustentar su dicho. Además, si lo dice sinceramente, es verdad. Al enunciar su gusto no pretende que a todos los demás también les guste el chocolate. En cambio, cuando alguien asegura que algo es incorrecto moralmente (o correcto), no sólo debe dar razones para sustentar su dicho, sino que, al afirmar la incorrección de un acto, sin duda, pretende que los demás dejen de llevarlo a cabo, porque está mal hacerlo.

¿Qué sucede cuando una persona que ha crecido en cierto contexto cultural dice que el juicio “el aborto está mal” es verdadero, a la vez que otra persona que creció en otro contexto cultural dice que es falso? Según lo que acabamos de decir, frente a esta discrepancia y al saberse frente a un juicio moral, intentarían ver qué razones hay de cada lado y ver si las razones de uno son más fuertes que las del otro. Al final de esta explo-

ración reflexiva podría resultar que sí hay mejores razones de un lado de la disputa. Pero no siempre, es decir, nada garantiza que terminemos con el desacuerdo. Ya hablaremos de esto más adelante. El relativismo moral tiene otra aproximación al asunto: dirá que es perfectamente aceptable que el juicio sobre el aborto sea verdadero en un contexto y falso en otro, dado que la verdad y la falsedad de los juicios morales depende de los contextos culturales, para decirlo de forma esquemática. Lo anterior tiene al menos dos consecuencias serias: por ejemplo, no es posible condenar las prácticas de otras culturas, como el esclavismo y, peor aún, debido a que lo verdadero y falso moralmente es establecido por los hábitos de las distintas sociedades, o por sus particulares formas de razonar, parece, como dice T. M. Scanlon, que el relativismo sugiere que los agentes morales, al menos algunos, carecen de razones suficientes para aceptar principios morales básicos, como los que prohíben el asesinato, o el esclavismo. Así, de lo que el relativismo nos despoja es de la idea de que podemos tener buenas razones para condenar ciertos actos. Y que los juicios basados en dichas razones gozan de universalidad, en el sentido de que una buena razón para actuar o no actuar es buena para todos los agentes, esto es lo que Scanlon llama “la universalidad de los juicios de razón”. Es decir, si alguien tiene razón de hacer algo porque satisfará su deseo, entonces todo aquel que tenga ese deseo (y cuya circunstancia sea como la del primero en los aspectos relevantes) también tendrá la misma razón para hacer ese algo. El relativismo no acepta estas razones. Es más, defiende que, por ejemplo, entre marcos culturales distintos no hay ninguna posibilidad de resolver las desavenencias a través de razones.

Ahora, podemos hacer una descripción y una crítica mucho más precisa del relativismo si atendemos a las tres caracterizaciones del mismo que hicimos antes.

## EL RELATIVISMO MORAL DESCRIPTIVO

Esta forma de relativismo parte de los hechos que detallan, entre otros, los antropólogos. De los desacuerdos morales que hay entre distintas culturas, este relativismo da un paso más y afirma que gracias a lo descrito, que es la evidencia empírica en la que se basan, podemos decir que no hay verdades morales transculturales, y que la verdad de la corrección o la incorrección de una conducta es relativa a los códigos morales de una sociedad.

Es evidente que existe el disenso moral, sin embargo, no es prueba de que nos hallemos frente a un desacuerdo de principios o de valores y menos de que dicho disenso sea irresoluble. La diversidad no tendría por qué eliminar la posibilidad de darnos razones y justificar nuestras conductas. Chris Gowans señala varias objeciones al relativismo moral descriptivo, tomo tres que me parecen van al grano:

1. Esta primera objeción señala que los antropólogos parecen asumir que las culturas son homogéneas y estáticas. Sin embargo, las culturas suelen ser heterogéneas y complejas en su interior, llenas de voces disidentes que interactúan entre sí. Esto hace que las culturas cambien con el tiempo. Si lo anterior es cierto, entonces resulta mucho más difícil saber cuáles son los valores y principios morales de una cultura, y pierde sentido decir que la corrección o incorrección de una conducta sea verdadera o falsa, dependiendo de los valores de una cultura que ni siquiera podemos determinar, ¿cuáles de entre todos tendríamos que escoger?, ¿los hegemónicos?
2. Esta segunda objeción, parte de señalar que de la evidencia empírica que usa el relativismo moral descriptivo no se sigue que existen desacuerdos mora-

les significativos. Bien podría ser, por dar un ejemplo entre varias alternativas, que los desacuerdos sean producto de aplicar un valor moral sobre el que no hay desavenencias en circunstancias diferentes. No es lo mismo “matar está mal” entre personas inocentes, que cuando alguien amenaza nuestra vida.

3. Por último, algunos objetores insisten en que el relativismo moral descriptivo no reconoce que existen acuerdos morales transculturales de magnitud considerable, podríamos pensar en la regla de oro (trata a los demás como te gustaría que te trataran), que se encuentra presente en varias tradiciones occidentales como en textos budistas o en *Las analectas* de Confucio.<sup>4</sup> O, por ejemplo, en ciertas prohibiciones morales básicas contra la mentira, el robo o el asesinato.

En fin, si bien estas objeciones no derrumban definitivamente el relativismo moral descriptivo, sí muestran que tiene varios escollos que resolver en el corazón de los argumentos que lo sostienen. Si no los resuelve, quedará como una teoría muy implausible.

#### EL RELATIVISMO NORMATIVO

El relativismo normativo afirma que los miembros de una cultura no pueden ni deben juzgar las costumbres de otra cultura, y menos aún cuestionar sus valores y principios diferentes. El problema de defender lo anterior es que nadie ajeno a una cultura podría criticar sus posturas morales. Nadie ajeno a una sociedad esclavista podría decir que el esclavismo está mal, por

<sup>4</sup> Cfr. Gowans, *op. cit.*

ejemplo. Y parece difícil aceptar esto, sobre todo por lo que dijimos al hablar de lo preocupante que resulta el relativismo: los juicios morales se pretenden imparciales, y no es fácil ver cómo desde la imparcialidad es posible construir un argumento a favor del esclavismo. Gowans nos dice que la mayoría de los filósofos morales considera que el relativismo normativo está equivocado, y por eso vamos a dejar aquí la discusión al respecto. Resulta francamente descabellado no usar razones para evaluar juicios de la razón práctica.

Sin embargo, antes de pasar al relativismo metaético y para mostrar que hay posturas menos radicales, déjenme hablar brevemente de David Wong, que se hace llamar relativista. Él dice que no todo el relativismo normativo tiene que ser tan radical, como el que describimos, y que es posible una versión razonable del mismo. Ésta tendría que permitir juzgar a los otros que tienen valores distintos, a la vez que otorgaría ciertos argumentos a favor de tolerar las discrepancias entre culturas y en contra de la intervención en éstas.<sup>5</sup> Wong nombra su acercamiento al problema como *relativismo pluralista*. Su teoría, nos dice, defiende la pluralidad de valores últimos y la ambivalencia moral. Sostiene que los límites universales para afirmar que una moral es adecuada, no estrechan el rango de morales aceptables a sólo una. Así, defiende contra el universalismo, que no existe una sola moral verdadera. Para Wong hay distintas morales aceptables, pero pone límites universales a dicha aceptabilidad, que se derivan de las funciones de la moralidad, de la psicología humana y de la naturaleza de la cooperación humana.

Wong dice que su acercamiento es naturalista. Para él, las distintas moralidades tienen valores en común, el problema es cómo jerarquizar estos valores cuando entran en conflic-

<sup>5</sup> Cfr. David Wong, "Relativism", en Peter Singer, *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 2002.



to. Según él, las moralidades son inventos culturales que tienen funciones interpersonales e intrapersonales. Su función interpersonal es promover y regular la interacción social, y su función intrapersonal es fomentar cierto ordenamiento entre inclinaciones motivacionales con potencial de conflicto. Este ordenamiento alienta a las personas a ser participantes constructivos de la vida cooperativa y a buscar vidas valiosas.

Los límites que tienen las normas morales, según Wong, vienen no sólo de sus funciones, que ya mencionamos, sino de la naturaleza de los seres sobre los que rigen. Los humanos, dice Wong, y ahí están los trabajos más recientes sobre el tema,<sup>6</sup> evolucionamos biológicamente de tal forma que tenemos ciertas propensiones motivacionales o tendencias psicológicas como la autopreservación, la capacidad de cuidar a nuestros parientes y la disposición de ser parte de prácticas beneficiosas de cooperación, siempre que los otros se muestren igualmente dispuestos; una disposición a castigar a quienes violan los acuerdos que hacen posibles las prácticas cooperativas; y cierto grado de preocupación altruista por otros seres humanos con los que no estamos relacionados.

Según Wong, las distintas moralidades deben compartir algunas características generales, si han de cumplir con las funciones de coordinar a seres con cierto tipo de motivaciones como somos los humanos. Esto marca algunos límites objetivos, que podemos usar para juzgar la aceptabilidad de una moralidad. Sólo será aceptable aquella que cumpla con estas funciones.

En fin, Wong nos dice que él defiende una versión matizada de relativismo normativo y pide a los oponentes del relativismo

<sup>6</sup> Véase, por mencionar algunos, Joshua Green, *Moral tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*, Nueva York, Penguin Press, 2013; Franz de Waal, *The Bonobo and the Atheist: in search of humanism among the primates*, Nueva York, W.W. Norton and Company, 2014; Paul Bloom, *Just Babies: the origins of good and evil*, Nueva York, Penguin Random House, 2013.

reconozcan que existen versiones como la suya. Bien, la reconocemos. Sin embargo, nos parece que su postura, más que relativista, es pluralista. La diferencia es que el relativismo radical<sup>7</sup> no reconoce límites a las normas aceptables, mientras que el pluralismo sí. El relativismo matizado no es relativismo, o no dice nada interesante, sí, hay juicios de otras culturas que no podemos evaluar, o no tiene sentido hacerlo, pero sí podemos evaluar juicios morales, porque se basan en razones.

#### EL RELATIVISMO METAÉTICO

T. M. Scanlon define el relativismo moral como la tesis que afirma que no hay un único criterio fundamental para juzgar moralmente las acciones, un criterio que sea apropiado para todos los agentes y todos los que juzgan moralmente.<sup>8</sup> Por el contrario, el relativismo sostiene que hay muchos criterios,<sup>9</sup> que son relativos a las distintas culturas y que el desacuerdo entre ellos es muy profundo.

Como bien señala Chris Gowans,<sup>10</sup> el relativismo metaético suele contrastarse con el universalismo moral, que afirma que los juicios morales pueden ser, y muchas veces son, verdaderos o falsos en cualquier circunstancia. Y más todavía, esta forma de entender el “universalismo” defiende que cualquier persona razonable puede decidir la verdad o la falsedad de un

<sup>7</sup> Frente al pluralismo, todo relativismo moral, pese a lo que dice Wong, debería llevar implícita la idea de “radical”.

<sup>8</sup> Desde esta definición, el pluralismo inconmensurabilista que veremos en el capítulo VII, sería relativista más que pluralista.

<sup>9</sup> *Cfr.* T. M. Scanlon, *What we owe to each other*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998, cap. 8.

<sup>10</sup> *Cfr.* Chris Gowans, “Moral Relativism”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, primavera de 2012. Nótese que antes se hace referencia a la misma entrada de la enciclopedia pero en una versión distinta.

juicio, apelando a ciertos criterios, como podría ser, por dar un ejemplo, el Imperativo Categórico Kantiano.

Con lo anterior, vemos que buena parte del debate entre relativismo metaético y universalismo se da alrededor de si la mayoría de los desacuerdos morales se pueden o no resolver a partir de algún criterio, cuya existencia (no hablamos de un criterio ontológico) será negada por los relativistas metaéticos, pues ellos defienden que es imposible encontrar criterios morales de aplicación universal. Eso sí, esto no cancela la posibilidad de que existan criterios relativos a cada sociedad, dicen. Ahora, si la corrección de los juicios es relativa a cada sociedad, entonces el desacuerdo moral entre culturas desaparece, pues tendríamos que decir que es perfectamente aceptable que una conducta sea correcta en una sociedad y que sea incorrecta en otra. Por supuesto, cualquier desacuerdo moral implica disputa sobre la corrección de una conducta, no puede haber desacuerdo transcultural si aceptamos irrestrictamente todos los distintos procederes justificados por los criterios propios de cada sociedad. Obviamente, esta idea de “los criterios propios de cada sociedad” también tiene que contestar a la objeción que mencionamos antes: las sociedades no son monolíticas y no parece tener sentido hablar de los principios y valores de una sociedad: son muchos y variados.

Si en cuestiones morales todo fuera relativo, entonces no podríamos resolver los desacuerdos sobre si una conducta es o no correcta. Frente al desacuerdo moral no tendrían sentido las polémicas y los debates, simplemente tendríamos que aceptar que así son los asuntos de la moralidad. Sin embargo, es obvio que no procedemos de dicha manera, como señala Hilary Putnam<sup>11</sup> cuando hay desencuentros morales intentamos solucionarlos.

<sup>11</sup> Véase el capítulo VII de este libro.

Dice el relativismo metaético que no hay forma de construir criterios para resolver desacuerdos. Veamos la propuesta de T. M. Scanlon de cómo postular principios razonables que, al objetar la idea de que no hay criterios para evaluar principios y normas de distintas culturas, pone en duda la aseveración relativista.

#### UNIVERSALISMO PARAMÉTRICO

T. M. Scanlon defiende una teoría que llama *Universalismo paramétrico*. Ésta se distingue del relativismo, entre otras cosas, porque tiene clara la concepción de qué le confiere a los principios morales sus características. Además, también postula un criterio sustantivo en el que todos los principios morales se deben basar. Lo que no quiere decir que haya un único principio moral válido. Para él, hay un número indefinido: todos aquellos que superen el criterio que plantea y que aquí veremos.

Pero vamos por partes. Según Scanlon, un principio moral es la conclusión general sobre distintos tipos de razones para actuar. Lo que afirman éstos es, precisamente, qué razones para actuar son inaceptables. Al descartar razones (por malas) deja sin justificación ciertas conductas.<sup>12</sup> Para Scanlon, los principios que se sostienen son aquellos que no pueden ser rechazados razonablemente por nadie que se encuentre motivado a encontrar estos puntos de partida morales. Ser razonable, en este caso, es tener en consideración, a la hora de tomar decisiones colectivas, los intereses de los demás.

Como podemos apreciar, la postura que defiende Scanlon no pretende derivar la corrección de los juicios morales de un único principio universal. Más bien acepta la posibilidad de varios principios morales, todos los que se sostengan. Quizá

<sup>12</sup> *Cfr.* Scanlon, *op. cit.*, p. 199.

por ello podría confundirse con el relativismo a la Wong, pero como ya decíamos, tiene muy claro que lo que le confiere aceptabilidad a los principios morales es un criterio sustantivo: serán válidos aquellos principios morales que no puedan ser rechazados por las razones de otros, razonablemente dispuestos a discutir principios de cooperación. Esto, como ya dijimos, es una clara objeción al relativismo metaético.

Para profundizar en esta idea es necesario ahondar en qué entiende Scanlon por buenas razones.

#### LAS BUENAS RAZONES

Imaginémonos<sup>13</sup> que un padre está furioso por el comportamiento insolente y desafiante de su hijo. Tanto así, que esa mala forma de conducirse le parece una buena razón para pegarle. Analicemos ahora si es una buena razón ¿de verdad la actitud del hijo es razón para pegarle?, ¿otros padres en la misma circunstancia les pegarían a sus hijos? Y ¿por qué lo harían?, ¿será que la violencia, al generar temor y mostrar poder, es la respuesta adecuada a este problema?, ¿por qué sería deseable generar temor en un hijo?, ¿no será que el impulso para creer que la actitud del hijo es una razón para pegarle, es más producto de la ira que de la razón?

Como vemos, reflexionar sobre una razón para comprobar si se sostiene, implica revisar otros casos similares para ver si la razón que creemos tener funciona en aquellos casos, como funciona en el caso sobre el que estamos reflexionando. Con esto, se pretende tratar de establecer si dicha razón es fiable, o mejor, estable. Y es que las buenas razones son estables. Pongamos esto de otro modo: lo que hacemos al someter a la reflexión lo que nos parece una razón para actuar, es ver si dicha razón estaría incluida en el conjunto más coherente

<sup>13</sup> El ejemplo es de T. M. Scanlon. *Cfr. Ibid.*, p. 66.

y completo de razones que tenemos para actuar. Es decir, cuando una persona llega a una nueva conclusión, después de reflexionar concienzudamente, esa nueva conclusión suele mantenerse ahí, estable. Veamos otro ejemplo del propio Scanlon<sup>14</sup> para aclarar la estabilidad de las buenas razones: supongamos que un joven tiene una fuerte tendencia a caer en la falacia del apostador, es decir, a creer que porque en la ruleta han salido varios números rojos al hilo, en el siguiente tiro es más probable que salga uno negro, cuando en realidad esto es falso. El joven, después de reflexionar sobre el asunto, verá que ha confundido la probabilidad de que salgan varios rojos al hilo con la probabilidad de que en el siguiente tiro salga un número rojo. Una vez que el joven se da cuenta de su confusión, podrá decir que la nueva conclusión a la que ha llegado (en el siguiente tiro las probabilidades de que salga rojo, son las mismas que negro, a pesar de que en los últimos tiros sólo han salido números rojos) es muy estable. Es decir, aunque el joven se vea tentado otra vez a caer en la falacia del apostador, su nueva conclusión de que esto es un error se mantendrá firme. Tanto así, que no influirá en él que otros aún encuentren convincente la falacia del apostador.

Más allá de la estabilidad de las buenas razones, también existe un grado importante de acuerdo interpersonal sobre juicios acerca de razones, dicho acuerdo también es muy estable. Sin embargo, gracias al desacuerdo y a la controversia sobre cuáles son buenas razones para motivar una acción, el relativismo hace hincapié en tales disputas, por lo que solemos oscurecer u olvidar que existe estabilidad en muchos acuerdos interpersonales. Incluso podemos llegar a creer que todos los casos son como los más complicados, pero no es así.

También podemos decir que hay puntos de acuerdo sobre razones para actuar, por ejemplo, decimos que si algo es pla-

<sup>14</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 68.

centero, o requerido por la lealtad hacia un amigo, entonces es una buena razón para actuar. Habrá quien ponga en duda lo anterior, sin embargo, reflexionemos: estas dos razones que mencioné ¿gozan de un alto grado de estabilidad? Sí, en general que algo sea placentero es una buena razón para hacerlo. Pero cuidado, por supuesto no basta con decir que algo es placentero para justificar su realización. Que sea placentero es una razón entre otras, habrá que sopesarlas. Por otro lado, también debemos escuchar las razones de los demás respecto al asunto. Sobre todo si están involucrados. Un punto importante del método que explicamos es que no pretende decir que sus conclusiones son obligatorias. Lo único que se puede decir es que, después de reflexionar, nuestros juicios sobre razones parecen correctos.

Con lo dicho hasta aquí podemos describir, sucintamente, qué es tener una razón: es una consideración que cuenta a favor de una actitud que sea sensible al juicio (no todas las actitudes lo son). Además, subrayemos que el contenido de esa actitud debe dotarnos de alguna guía para identificar las consideraciones que podrían contar en su favor. Si no lo hace, preguntarnos ¿cuál es una razón a su favor?, es un sinsentido.

Gracias a que las personas viven en circunstancias distintas y sus intereses e intenciones suelen ser particulares, es normal que tengan diferentes razones para la acción. Ahora, esto no quiere decir que las razones de los demás no nos conciernan. El solo hecho de considerar que tenemos razón para algo, hace que las razones de los demás deban concernirnos. Y es que cualquier juicio sobre nuestras razones, implica afirmaciones sobre las razones que los demás tienen en ciertas circunstancias. Por ejemplo, dice Scanlon, si tengo razón de hacer algo porque satisfará mi deseo, entonces todo aquel que tenga ese deseo (y cuya circunstancia sea como la mía, en los aspectos relevantes) también tendrá la misma razón. A esto, Scanlon lo llama “la universalidad de los juicios de razón”, que es una

consecuencia formal del hecho de tomar algo como razón para actuar. Así, no es una mera actitud en favor de una acción, una mera intención, sino un juicio que toma ciertas consideraciones como base suficiente para alcanzar la conclusión. Entonces, tenemos razones para defender una postura sobre la corrección o la incorrección de los juicios que las personas hacen, y sobre las razones en las que los juicios se basan. Y es que dichos juicios implican conclusiones sobre las razones que tenemos. Incluso, se puede dar la situación en la que, si los juicios sobre las razones para actuar de otros son correctos, los nuestros serán incorrectos (si está mal matar en circunstancias X, no puede estar bien matar en circunstancias X). Así, debemos revisar nuestras razones a la luz de la información y experiencia que los otros nos ofrecen. Si esto nos da motivos para desconfiar de nuestras razones, entonces deberíamos revisarlas.

Amartya Sen nos explica muy bien cómo sería este proceso de escrutinio, que es absolutamente complementario a las propuestas de Scanlon. Dado que nada garantiza que el escrutinio que hacemos de nuestras razones sea en verdad riguroso, porque las personas solemos ser autoindulgentes, entonces lo más sensato es escuchar a los otros, ésta es una exigencia de la razonabilidad. Así lo pone Amartya Sen: “[ser razonable es] prestar seria atención a las perspectivas y a las preocupaciones de los otros, pues ellos tendrían un papel en el escrutinio al cual nuestras decisiones y opciones pueden estar sometidas”.<sup>15</sup> A esto Sen lo llama “imparcialidad abierta”. Esta forma de imparcialidad permite que otros opinen sobre un asunto moral, no sólo los involucrados directamente, sino todo aquel que pueda tener una opinión relevante. De lo que se trata es de dar buenas razones:

<sup>15</sup> Amartya Sen, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2010, p. 228.



[...] la idea de objetividad en la razón y la conducta prácticas puede ser ligada de manera sistemática a las exigencias de la imparcialidad. A partir de aquí podemos considerar que el criterio relevante de la objetividad de los principios éticos está vinculado a su defendibilidad en un marco abierto y libre de razonamiento público. Las perspectivas, las evaluaciones y los intereses de otras personas tendrían un papel aquí en una forma que la sola racionalidad no tiene que exigir.<sup>16</sup>

Es decir, de lo que se trata es de postular lo que los demás no pueden objetar razonablemente. Para saberlo hay que escucharlos.

#### LOS VALORES

Veamos ahora cómo se relacionan los valores con las buenas razones, pues como bien dice Putnam, los valores no son objetos que debemos encontrar en el mundo, son objetivos en tanto que los justificamos.<sup>17</sup> Para Scanlon, valorar es asumir que se tienen razones para sostener ciertas actitudes positivas hacia lo que se valora. Además, como ya vimos, al decir que tenemos razones para valorar algo, estamos diciendo que los demás también tienen razones para valorarlo, lo que, de ser cierto, objeta al relativismo.

Es muy importante subrayar, con Scanlon, que cuando afirmamos que algo es “valioso”, lo que decimos es que tiene ciertas propiedades (no precisamente la de ser valioso) que nos proporcionan las razones para tener actitudes positivas frente a ello. Y es gracias a que el fundamento de lo valioso lo encon-

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>17</sup> Véase en el capítulo VII el subapartado sobre “Ética sin ontología”.

tramos en otras de las propiedades de lo valorado, que Scanlon llama a su justificación, el modelo de “pasarse la bolita”.<sup>18</sup>

También es bueno decir que la alternativa de Scanlon no es una argumentación a favor de intuiciones especiales. Más bien, defiende que debemos decidir cuál de nuestras intuiciones se sostiene de mejor manera después de una reflexión cuidadosa. Así, es una defensa de las buenas razones. Dice Scanlon<sup>19</sup> que cuando los filósofos afirman que algo tiene valor intrínseco, generalmente se refieren a que es bueno que eso ocurra. Por ejemplo, G. E. Moore afirmaba que para saber si algo es intrínsecamente valioso o no, lo que tendríamos que hacer es imaginarnos un mundo en el que sólo existiera eso que queremos saber si es valioso, y preguntar si juzgaríamos su existencia como buena.

Seguramente, la existencia de la amistad hace que el mundo sea mejor y por ello estamos en lo correcto al valorarla. Sin embargo, nos dice Scanlon, que algo sea valioso porque su existencia hace mejor al mundo, parece explicarnos poco sobre el concepto de valorar. Quizá si revisamos lo que rodea a la idea de valorar nos quede más claro de qué hablamos. Una persona que valora la amistad dirá que tiene razones para hacer aquello que está relacionado con ser un buen amigo: ser leal, mantenerse en contacto, preocuparse por el bienestar de sus amigos, etc. Por otro lado, quien valora la amistad también tendrá otro tipo de razones para, por ejemplo, intentar hacer nuevas amistades. Además, dado que piensa que es bueno para los demás tener amigos, ayudará a otros a forjar amistades.

Dicho esto, parece impreciso decir que lo que es importante acerca de la amistad es que eleva el valor del mundo en el que sucede. Esto queda claro si revisamos con más detalle

<sup>18</sup> Ernest Weikert García traduce “buck-passing account”, por “concepciones de escurrir el bulto”, a mí me parece mucho más claro “pasarse la bolita”.

<sup>19</sup> *Cfr.* Scanlon, *op. cit.*, pp. 87-90.

las razones a partir de las cuales actúa una persona que valora la amistad. Por un lado, están las que buscan promover la amistad. En ese sentido, como las razones de Moore, son teleológicas: aceptarlas como razones implica sostener que la amistad es buena, que debe ocurrir y que es bueno fomentarla. Pensemos, por ejemplo, en que quienes valoran la amistad tienen razones para intentar hacer más amistades, ésta es una forma de promover que haya en el mundo más de eso (la amistad) que es bueno.

Sin embargo, hay razones no teleológicas para valorar la amistad. El motivo primordial para ser leal con los amigos, no es que la lealtad sea necesaria para que haya amistad en el mundo, las razones para la lealtad no son aumentar o mantener la cantidad de amistad que hay en el mundo. Una persona que valora la amistad tiene razones para preocuparse por el bienestar de sus amigos. Pero si lo hace, otra vez, no será porque es bueno que haya más amistad sobre la tierra, por ponerlo en términos de Moore, sino porque quiere que sus amigos sean felices. De hecho, este tipo de razones para valorar la amistad son más centrales que las teleológicas, tanto así, que si entran en conflicto con estas últimas, tienen prioridad; baste con este ejemplo: no diríamos que una persona valora mucho la amistad si traiciona a un amigo en pos de hacer nuevos amigos, con la finalidad de promover que haya más amistad en el mundo. Por el contrario, diríamos que es un mal amigo. Son las razones las que le dan valor a la amistad. El valor está en las razones para valorar, les “pasamos la bolita”.

Para terminar con los valores, señalemos que las personas valoran muchas conductas, ideas y cosas que no son valiosas. ¿Y cómo distinguimos lo que es valioso de lo que no lo es?, ¿cuál es el criterio? Scanlon dice que algo es valioso cuando las razones que alguien reconoce para valorarlo son buenas razones. Por supuesto, cuando las razones para valorar algo son malas, diremos que no es valioso. Con este procedimiento

podemos evaluar nuestros valores y más importante todavía para el tema que nos ocupa, también los de otras culturas.

## CONCLUSIONES

Dicho todo lo anterior, déjenme terminar con una obviedad: si el universalismo paramétrico de Scanlon está en lo correcto, el relativismo moral metaético sólo puede estar equivocado, pues resultaría que no es cierto que no existen criterios para decidir qué principios, valores y conductas son adecuados y cuáles no. Resultaría que es falso que la corrección de los actos depende sólo de los códigos morales de cada grupo y entonces tendríamos que concluir que las buenas razones, como aquí las hemos entendido, son suficientes para sostener principios generales que nos digan qué razones para actuar son razonables y cuáles no. Las razones también nos dicen qué es valioso, al evaluarlas vemos qué valores están fundamentados.

El criterio de rechazabilidad de Scanlon permite que sostengamos muchos principios morales distintos a la vez, incluso principios que justifiquen normas y conductas distintas y hasta opuestas, esto porque como dijimos, se puede dar el caso de que un grupo no pueda rechazar razonablemente los principios de otro y viceversa. Esto es un “desacuerdo razonable” y podemos explicar a qué se debe: puede ser, por ejemplo, que no tengamos a la mano toda la información relevante, o no sepamos cómo jerarquizar los valores que están en juego.<sup>20</sup> Que sea posible el desacuerdo razonable, después de una exploración reflexiva de buenas razones no justifica el relativismo, es decir, no tiene por qué llevarnos a afirmar que no contamos con criterios para decir qué principios y qué valores, y qué conductas son aceptables y cuáles no, simplemente asegura que habrá

<sup>20</sup>A estas explicaciones del desacuerdo razonable, John Rawls las llama “cargas del juicio”.

veces en que podremos defender más de un principio moral y una amplia diversidad de conductas. En fin, una postura como la de Scanlon es compatible con una gran gama de culturas diversas, a la vez que afirma un criterio para establecer qué principios, valores y conductas son válidos, o mejor, no son rechazables razonablemente. Esto suena más plausible que el relativismo.

## CAPÍTULO II

# LOS ÁMBITOS DE LA HERMENÉUTICA: CIENCIAS, HUMANIDADES, DIVERSIDAD CULTURAL Y CRÍTICA POLÍTICA

*Ambrosio Velasco Gómez\**

### INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo analizar los principales ámbitos de la hermenéutica, desde su formulación contemporánea en el siglo XIX. Estos campos o ámbitos de la hermenéutica son las ciencias sociales, las humanidades, la política y la diversidad cultural. Desafortunadamente no se ha prestado suficiente atención a la integración de estos campos de la hermenéutica, sino que predominan las escuelas e incluso sectarismos. El propósito de esta reflexión es promover un diálogo integrador e incluyente entre diferentes orientaciones y ámbitos de la hermenéutica.

\* Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, profesor, entre otras, de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad (ambrosio@servidor.unam.mx).

## HERMENÉUTICA, HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

La hermenéutica contemporánea ha tenido un continuo proceso de ampliación en el campo de las humanidades, desde que se consolidó como un modelo alternativo al empirismo positivista desde la segunda mitad del siglo XIX, con filósofos e historiadores alemanes de la talla de Herder, Humboldt, Droysen y sobre todo Dilthey. A partir de entonces, se han desarrollado diversas tradiciones hermenéuticas como la sociología weberiana, la concepción de Cassirer de las ciencias de la cultura, la propuesta fenomenológica de Schütz, la perspectiva de Peter Winch, o inclusive orientaciones analíticas de la hermenéutica como la de Von Wright o el análisis situacional de Karl R. Popper. Esta lista de filósofos y científicos sociales es suficiente para apreciar la enorme significación que ha tenido la hermenéutica en el desarrollo de las ciencias sociohistóricas, a pesar de la oposición del modelo conductista y positivista que ha predominado, institucionalmente, en las ciencias sociales, especialmente en el campo de la ciencia política.

Las relaciones entre explicación teórica e interpretación hermenéutica se han caracterizado por la recíproca exclusión y descalificación, o incluso por la desconsideración e ignorancia mutua. Son realmente excepcionales los enfoques y propuestas que buscan complementarse, y tienden puentes entre las tradiciones teórica explicativa (monistas o naturalistas) y hermenéuticas (dualistas).

El surgimiento de las controversias entre concepciones naturales y hermenéuticas en las ciencias sociales se ubica en la segunda mitad del siglo XIX, con autores como Dilthey y Rickert, que frente a lo avasallador de las concepciones naturalistas de la ciencia, basadas en la explicación y predicción nomológica deductiva, buscaron proponer un modelo de cientificidad propia de las ciencias de la cultura, ciencias del espíritu, ciencias sociohistóricas o ciencias humanas, que se diferenciaron de las

naturales en sus métodos y objetivos epistémicos. De acuerdo con Humboldt, Herder, Droysen y Dilthey las ciencias socio-históricas no se propusieron explicar y proceder con base en leyes, sino interpretar el sentido o significado de las acciones, obras y procesos sociales. Para ello requirieron de un método comprensivo o hermenéutico que difiriera tanto de los métodos inductivos como de los procesos hipotéticos deductivos. Por su parte, los positivistas, especialmente los neopositivistas, rechazaron rotundamente la propuesta hermenéutica defendiendo la idea de un sólo modelo de cientificidad.

El insuficiente reconocimiento que ha tenido la hermenéutica en el ámbito académico institucional de las ciencias sociales, contrasta con la relevancia que ha tenido en el de las humanidades, específicamente en la filosofía, sobre todo a partir de Heidegger y varios de sus discípulos, en especial Hans Georg Gadamer, quien ha desarrollado una hermenéutica filosófica de gran impacto en el campo de la ética y de la estética. La hermenéutica filosófica muestra que el comprender no sólo es un modo distinto de conocer, tal y como proponen las orientaciones metodológicas y epistemológicas en las ciencias sociales a las que nos hemos referido, sino también y ante todo, la comprensión constituye el modo primordial del ser humano y de su devenir. La comprensión que los hombres tienen de sí mismos y de su mundo son constitutivas de su vida, de su cultura, de su sociedad y de su historia. Este giro ontológico de la hermenéutica pone de manifiesto que la comprensión tiene presupuestos y consecuencias en el plano ético, así como en el ideológico y político.

A un nivel ético, Gadamer ha tratado ampliamente la importancia de la hermenéutica, a grado tal que considera que “la comprensión es una modificación de la virtud del saber



moral”.<sup>1</sup> Pero, desafortunadamente, Gadamer apenas si desarrolla la dimensión política del conocimiento hermenéutico. Esta deficiencia ha sido señalada agudamente por Jürgen Habermas y Albert Welmer.<sup>2</sup>

Aunque Gadamer responde a estos cuestionamientos reconociendo la importancia de la reflexión hermenéutica en el ámbito político, al señalar que nada queda excluido del diálogo hermenéutico “ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo, ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad”,<sup>3</sup> ciertamente no reflexiona seriamente sobre los presupuestos y repercusiones políticas de la reflexión hermenéutica.

Así pues, ni en el ámbito de las ciencias sociales, especialmente de la ciencia política, ni tampoco en la hermenéutica filosófica en el campo de las humanidades, la hermenéutica ha mostrado su potencial y pertinencia para contribuir, en cuanto saber reflexivo y dialógico, a la comprensión y solución de los grandes dilemas y problemas políticos de nuestro tiempo.

#### HERMENÉUTICA Y POLÍTICA

Ante este problema las preguntas específicas que planteamos son las siguientes, ¿puede la hermenéutica contribuir a reestablecer la virtud cívica y con ello la vida republicana en las

<sup>1</sup> Hans G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1977, p. 394.

<sup>2</sup> “La pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de la verdad posible y del acuerdo fáctico es también el lugar de la no verdad fáctica y de la perpetuación del poder”. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, México, Editorial Rei, 1993, p. 301.

<sup>3</sup> Hans G. Gadamer, “Réplica a hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1994, p. 247.

democracias contemporáneas?, ¿puede la hermenéutica contribuir a promover la convivencia cívica en un contexto de diversidad cultural?

Como respuesta a estas preguntas sostengo que la hermenéutica tiene un papel central en el cultivo de virtudes y procesos comunicativos que son esenciales, tanto para la convivencia pacífica en la diversidad cultural como en el fomento de la participación ciudadana en la vida republicana. En especial, como lo han mostrado Gadamer, Oakeshott, Shils y MacIntyre, el diálogo o conversación reflexiva y crítica de las personas con sus propias tradiciones y con tradiciones ajenas es indispensable para la formación ética y política, y no sólo cultural de los ciudadanos, tal diálogo es ante todo un ejercicio hermenéutico y republicano.

El papel de la conversación plural y reflexiva en la educación ciudadana fue destacado por Michael Oakeshott en respuesta crítica al creciente racionalismo cientificista en la política, que produjo un profundo deterioro de la ciudadanía activa y de la virtud cívica en los estados liberales, y en general en todos los estados del mundo. Oakeshott considera que la pretensión racionalista de la ciencia política y de la ingeniería institucional que de ella se deriva, “equivale a una corrupción del espíritu humano”.<sup>4</sup> Frente a esta concepción falsa y perniciosa del conocimiento político, Michael Oakeshott reivindica el conocimiento práctico de las propias tradiciones que conforman la vida social y cultural de un pueblo o una nación, asociando este conocimiento a la “phronesis”, aristotélica. Así, el conocimiento y la educación política “es un conocimiento tan profundo como pueda ser posible de nuestra tradición de comportamiento político”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Michael Oakeshott, *Rationalism in politics and other essays*, Nueva York, Methuen, 1962, p. 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 128.

El conocimiento profundo de una tradición es, ante todo, una comprensión crítica y reflexiva que requiere de un análisis filosófico y conceptual. Así como de una reconstrucción histórica de la tradición y de su confrontación dialógica con otras tradiciones para poder aprender de ellas.<sup>6</sup>

La crítica de Oakeshott al racionalismo científico en política y su reivindicación del conocimiento de la tradición tendrá repercusiones filosóficas muy importantes a favor de las orientaciones hermenéuticas en las ciencias sociales, como las desarrolladas por Karl R. Popper, Edward Shils, Peter Winch y Alasdair MacIntyre. En especial Popper escribió en 1949 un artículo en respuesta a Michael Oakeshott, titulado “Hacia una teoría racional de la tradición” en el que reconoce que aun las propias ciencias son tradiciones racionales. A partir de ello, Popper propone un método hermenéutico para la comprensión de las tradiciones científicas y, en general, para las ciencias sociales, denominado “análisis situacional” o “lógica de la situación”.<sup>7</sup> De esta manera, Popper salvará la antinomia entre tradición y racionalidad científica que a Oakeshott le parecía irreconciliable.

Por otra parte, en el campo específico de la teoría política, Edward Shils desarrolla una concepción de las tradiciones políticas, especialmente dentro del liberalismo, que se propone salvar la contradicción entre tradición y libertad:

La sociedad libre debe descansar, una vez que surge, en tradiciones. Hay algo paradójico en esta proposición. La tradición incorpora y transmite creencias sagradas, implica autorreproduc-

<sup>6</sup> Michael Oakeshott, “La educación política”, en Ambrosio Velasco Gómez [coord.], *Resurgimiento de la teoría política en el siglo xx. Filosofía, historia y tradición*, México, IIF-UNAM, 1999, p. 293.

<sup>7</sup> Para un análisis de esta propuesta ver mi artículo “The hermeneutic conception of scientific traditions in Karl R. Popper”, en Enrique Suárez-Íñiguez [ed.], *The power of argumentation*, Ámsterdam, Rodopi, 2007, pp. 129-142.

ción y estabilidad a través de las generaciones y los siglos [...]. La sociedad libre involucra una actitud crítica e independiente hacia la autoridad; la tradición involucra el reconocimiento de la autoridad inherente a las creencias y modos de acción que han sido observadas y realizadas en el pasado. Sin embargo, la legitimación tradicional del marco de la acción libre es compatible y aun necesaria para la crítica racional y la innovación creativa. La legitimación tradicional del marco institucional de la libre sociedad requiere a su vez que la crítica racional y el mejoramiento de las instituciones en cualquier momento esté garantizada por reglas y leyes que formen parte de la tradición y que reciben su apoyo de ella.<sup>8</sup>

Obsérvese que Shils establece un estrecho vínculo entre marco institucional y tradición de pensamiento y acción. La tradición proporciona los motivos, creencias, valores, actitudes y prácticas que propician ciertas maneras de juzgar y actuar, así como razones que justifican esas prácticas, creencias y el marco institucional que las sustenten. Por su parte, tal marco institucional constituye una garantía política para el desarrollo de la tradición, especialmente una garantía para el diálogo crítico y plural en la propia tradición. Así, el acontecer de la tradición requiere de una libertad interna para que se desarrolle una amplia pluralidad de interpretaciones, aplicaciones y controversias que propicien el cambio progresivo de la tradición y de la vida social en su conjunto. Cerrar esos espacios de pluralismo y libertad, e imponer un dogma inapelable es una degeneración de la tradición, siempre dinámica y plural, en tradicionalismo.

Shils también señala que las tradiciones, si bien orientan y restringen la libertad no la ahogan, sino que moderan el exce-

<sup>8</sup> Edward Shils, "Tradition and Liberty", en *The virtue of civility, selected essays on liberalism, tradition and civil society*, Indianápolis Liberty Fund, 1997, p. 111.

so de individualismo que se genera en las sociedades liberales y que obstruye el sentido de civilidad.

Así, pues, la formación reflexiva de los ciudadanos en las tradiciones es esencial para el desarrollo de la virtud cívica y ésta, a su vez, es indispensable para una verdadera vida republicana.

Oakeshott, al igual que Shils señalan la importancia de la tradición, tanto en sus virtudes como en sus riesgos y peligros de convertirse en un tradicionalismo dogmático. Evitar los extremos de desarraigo tradicional o del tradicionalismo dogmático depende de un sano sentido común, y del juicio prudencial dentro de cada comunidad, así como de la pervivencia de un diálogo plural inter e intra-tradicional.

Ésta es una tesis que Alasdair MacIntyre ha propuesto como un principio para evaluar la pretensión de racionalidad de las tradiciones: “Solamente aquellos cuya tradición posibilita que su hegemonía sea puesta en cuestionamiento pueden tener garantías racionales para defender tal hegemonía”.<sup>9</sup>

Como podemos observar Oakeshott, Shils y MacIntyre reconocen que la comprensión crítica y plural de las tradiciones culturales y políticas constituyen un paradigma del conocimiento y de la formación política, lo cual tiene implicaciones directas en la misma vida política. Veamos ahora desde la perspectiva de Gadamer algunos aspectos de este proceso de comprensión de la tradición y su significación política.

Gadamer ha desarrollado con detalle la tesis de que el acontecer de una tradición se basa en la capacidad hermenéutica de sus miembros. Sin tal capacidad no hay formación, no hay reflexión crítica y no hay posibilidad de aprender de otras tradiciones. Pero, obsérvese también que el desarrollo crítico de una tradición depende en buena medida de la pluralidad interna de

<sup>9</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 12.

interpretaciones y de la pluralidad de tradiciones distintas que participan en el diálogo:

El problema hermenéutico no es pues un problema del correcto dominio de una lengua, sino el correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene lugar en el medio del lenguaje [...]. La conversación es un proceso en el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer su punto de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el que se intenta entender lo que dice.<sup>10</sup>

Así, pluralismo y hermenéutica son indispensables para el desarrollo racional de las tradiciones a través de controversias y acuerdos. Gadamer señala que la racionalidad específica, que permite dirimir las controversias es de carácter práctico y prudencial, lo cual desborda los límites de la metodología. A su vez, reconoce que la evaluación prudencial requiere del sentido común, de la diversidad interpretativa del sentido común y de la disposición al diálogo plural y a la deliberación colectiva, para restablecer continuamente acuerdos entre los miembros de una comunidad.

Sin embargo, el acuerdo o consenso entre posiciones y tradiciones distintas no es el único resultado valioso del diálogo intercultural. También el reconocimiento de diferencias irreducibles, pero igualmente válidas y fundamentadas es un resultado tan importante como las convergencias. Los desacuerdos permiten entre otras actividades la continuidad de las confrontaciones dialécticas dentro de una misma tradición o entre tradiciones distintas y como hemos apuntado, tales controversias son la principal fuente de desarrollo y crítica de conocimientos y saberes científicos, humanísticos o de otra índole.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 463.

## DIVERSIDAD CULTURAL Y REFLEXIÓN HERMENÉUTICA

Si bien la hermenéutica tiene entre sus funciones principales el superar las diferencias entre perspectivas y concepciones distintas, ésta sólo tiene sentido en la medida en que persista la pluralidad cultural. Como bien dice Gadamer: “Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica [...] y ese punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica”.<sup>11</sup> Para salvar las diferencias y llegar a un entendimiento e incluso consenso con lo diferente, resulta indispensable el razonamiento analógico que continuamente elucida diferencias y semejanzas entre lo propio y lo ajeno. En este sentido, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot<sup>12</sup> postula como un principio básico la mediación prudente entre extremos como univocidad-equivocidad, intención del autor-estructura del texto, innovación-tradición, identidad-diferencia. A partir de la mediación entre extrañeza y familiaridad, quisiera ilustrar la relevancia del razonamiento analógico en el proceso de comprensión y aprendizaje crítico de culturas distantes y distintas.

Distingo tres momentos del razonamiento analógico en la comprensión de culturas distintas y distantes.

El primer momento es el reconocimiento de las diferencias de prácticas, instituciones, valores y el esfuerzo por entenderlos en sus propios términos, de acuerdo con sus propios valores y principios, aunque difieran radicalmente de los propios. Se trata, pues, de escuchar la voz del otro como diría Gadamer:

El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ingresar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto [...].

<sup>11</sup> Gadamer, “Réplica a hermenéutica...”, p. 365.

<sup>12</sup> Véase, Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, FFYL-UNAM, 1997.

El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto.<sup>13</sup>

En este primer momento se enfatizan y señalan las diferencias, lo ajeno, lo distante, para entenderlo en su propia originalidad.

El segundo momento del razonamiento analógico se esfuerza por encontrar semejanzas, aires de familia entre la cultura ajena y la propia, a fin de valorar aquellos aspectos de la cultura ajena que coinciden, en parte, con aspectos valiosos de la propia. Este momento corresponde a lo que Gadamer llama “ponerse de acuerdo”:

Comprender lo que alguien dice es... ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias.<sup>14</sup>

El tercer momento, también se orienta a encontrar semejanzas entre las culturas en diálogo hermenéutico, pero esta vez no para subrayar lo valioso entre las dos culturas, sino para encontrar correspondencia entre los aspectos cuestionables o incluso condenables de los dos horizontes culturales, no con el fin de deplorar la irracionalidad, la injusticia o la incorrección ética de lo ajeno, sino para criticar y superar aquellas creencias, prácticas o instituciones de la propia, que por analogía con la otra cultura descubrimos que son inaceptables y deben superarse. El segundo y tercer momento guardan entre sí, también, una relación tensional entre coincidencias corroboradas y discrepancias disidentes.

Sólo después de este tercer momento podría legitimarse el esfuerzo por persuadir razonablemente de sus errores a las

<sup>13</sup> Gadamer, *Verdad y método...*, p. 334.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 461.



personas de las otras culturas, vistas desde el propio horizonte hermenéutico ya revisado.

Quisiera tomar como ejemplo de esta sensibilidad hermenéutica hacia otras culturas, un caso radical de comprensión en contextos de diversidad cultural. Se trata de la defensa que hace fray Alonso de la Veracruz, catedrático fundador de la Real Universidad de México, de la plena racionalidad de los pueblos y reinos prehispánicos, al momento de la conquista.

Fray Alonso de la Veracruz intenta comprender las culturas indígenas en sus propios y originales términos, con pleno respeto a sus diferencias y ánimo de aprender de ellas. Citaré un pasaje de la primera cátedra que dio en esa Facultad hacia 1553 y que, después, dio origen a la reelección *Sobre el dominio de los fieles y la guerra justa*. Fray Alonso de la Veracruz está discutiendo sobre la validez de la guerra de conquista; la cuestión es si es justa una guerra para liberar a un pueblo de un dominio tiránico y restablecer los derechos fundamentales de los hombres. Fray Alonso sostiene: “Cualquiera libere lícitamente al oprimido, incluso a través de la guerra, sin embargo no hay constancia que haya sido así, esto es, que los pueblos prehispánicos ejercieran un gobierno tiránico y no para el bien de la sociedad”. Pero en todo caso —y aquí viene lo importante— “Podría ser que lo que parece tiránico a los ojos de otra nación, fuera conveniente y congruente para esta gente bárbara, en forma que les estuviese mejor ser gobernados por sus propios señores con temor y mano fuerte, antes que con amor”.<sup>15</sup> Hasta aquí se señala una actitud de respeto y reconocimiento a las diferencias culturales que es, esencialmente, anti-etnocéntrica y corresponde al primer momento del razonamiento analógico que hemos señalado.

<sup>15</sup> Fray Alonso de la Veracruz, “Relectio de dominio infidelium”, en A. Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984, p. 18.

Veamos el segundo momento, en un pasaje en el que fray Alonso señala aspectos valiosos y loables de las culturas indígenas. Este argumento se enmarca en la polémica acerca del carácter bárbaro de los naturales del Nuevo Mundo. La polémica tuvo una de sus expresiones más altas en Valladolid hacia 1550, entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Recordemos que en esa controversia, Sepúlveda justificaba la guerra de conquista y el dominio español sobre el Nuevo Mundo, en virtud del carácter bárbaro de los indios, que no eran capaces de comprender la ley natural y gobernar conforme a ella. Por ser amantes, no eran capaces de gobierno justo y tenían que ser gobernados por gente civilizada. Como sabemos, Las Casas defendió la plena racionalidad de los indígenas y su derecho a gobernarse por sí mismos. En esta misma línea fray Alonso de la Veracruz, amigo de Las Casas e influenciado también por Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, reconoce que los indígenas al igual que los españoles son capaces de intuir la ley natural y aplicarla a su manera, a través de leyes e instituciones justas.

Los habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son niños amantes, sino que a su manera sobresalen del promedio y por lo menos, algunas de ellas, igualmente a su modo, por extremo sobresalientes. Lo cual es evidente, toda vez que desde antes de la llegada de los españoles, y aun ahora lo vemos con nuestros ojos, tienen magistrados, un gobernante apropiado y los ordenamientos más convenientes. Y antes tenían gobierno y régimen no sólo monárquico, sino aristocrático y castigaban a los malhechores [...]. No eran por tanto tan niños o amantes para ser incapaces de dominio.<sup>16</sup>

Ahora, voy a referirme a otro pasaje de fray Alonso como ilustración del tercer momento, que descubre semejanzas condenables en las diferencias culturales para cuestionar las

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 16 y 17.

propias creencias y prácticas, podemos citar el siguiente pasaje del mismo libro de la Veracruz:

Si alguna causa justa de guerra pudiera darse sería sobre todo porque son antropófagos, comen carne humana y lo hacen con gran placer, como se cuenta de los habitantes de este Nuevo Mundo, pero esto no basta para justificar la guerra contra ellos. Pues esto se hacía sin agravio de nadie toda vez que los prisioneros eran esclavos y pasaban a depender del derecho de los captores, los cuales, por consiguiente, podían comer sus carnes sin agravio de nadie, como podían arrojarlas a los perros o quemarlas. Por esta parte, por tanto, no hay causa justa de guerra.<sup>17</sup>

Aquí hay un ejercicio de racionalidad hermenéutica: cuestionar los propios principios y prácticas de los españoles a partir del cuestionamiento a la antropofagia. Es decir, si la esclavitud está permitida, si la filosofía, el derecho y la religión occidentales justifican la esclavitud no se puede condenar la antropofagia, pues ésta se ejerce con base en la aceptación de la esclavitud. Si seguimos aceptando estos principios legitimadores de la esclavitud tendríamos, también, que justificar la antropofagia. Nos enfrentamos a un dilema: o justificamos la antropofagia o cambiamos nuestras creencias y principios que legitiman la esclavitud. Ésta es una forma, me parece, evidente y clara de cómo los propios presupuestos de la cultura occidental son cuestionados, a partir de una comprensión inteligente con ánimos de aprender y no con ánimos de condenar a las culturas ajenas. Esto es un claro ejemplo de la racionalidad analógica de la hermenéutica en su tercer momento, que nos permite reflexionar críticamente sobre nuestros presupuestos o prejuicios culturales y corregirlos para ampliar nuestros horizontes hermenéuticos. Gracias a este tipo de razonamiento analógico la comprensión de otra forma de vida puede promover el enri-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 20.

quecimiento de su propia vida, y en esta posibilidad reside el carácter valioso de la diversidad cultural.

## CONCLUSIONES

Si algún principio procedimental, no sustantivo, podríamos postular para evaluar la validez de las culturas y tradiciones específicas, sería precisamente esta capacidad analógica para comprender otras culturas y aprender de ellas para cuestionar la validez de nuestros presupuestos, formas de vida y tradiciones consolidadas. En última instancia, en esto reside la justificación epistemológica de la diversidad cultural que defiende el multiculturalismo. Desde esta perspectiva hermenéutica, la comprensión de otras culturas no tiene como propósito principal señalar errores, falsedades o engaños en culturas distintas y distantes, sino más bien señalar estas fallas en las propias concepciones, prácticas e instituciones. En este sentido, la función crítica de la hermenéutica es ante todo una autocrítica, una crítica reflexiva.

Este punto de vista permite solucionar un grave dilema que se ha planteado en la filosofía de las ciencias sociales en debates tan célebres como el de Peter Winch y Alasdair MacIntyre, o el de Gadamer y Habermas, en ambas controversias se enfrenta una visión hermenéutica y comprensiva de las ciencias sociales y de las humanidades, frente a una posición explicativa y crítica. Tanto MacIntyre como Habermas señalan que la hermenéutica carece de capacidad para criticar ideologías dominantes de las sociedades que estudia, y se limita a comprender las culturas distintas en sus propios términos. Por el contrario, Gadamer y Winch sostienen que introducir explicaciones externas a tradiciones y formas de vida de comunidades diferentes a la nuestra, para poder criticar los elementos ideológicos que ahí predominan es, en realidad, una acción etnocéntrica y tecnocrática que atenta contra la autonomía de las comunidades bajo

estudio. Tenemos así un dilema: si optamos por la comprensión objetiva, específica y respetuosa de las culturas distintas y distantes, renunciamos a la capacidad de criticar las expresiones de falsas conciencias o de ideologías hegemónicas. Por el contrario, si optamos por este tipo de críticas caemos en posiciones etnocéntricas semejantes a la de Ginés de Sepúlveda, que para justificar la Conquista de América consideraba bárbaros a los pueblos autóctonos.

Si recuperamos la perspectiva analógica que siguieron humanistas como Alonso de la Veracruz o Bartolomé de Las Casas, encontramos una solución al dilema: la comprensión objetiva y auténtica de una cultura es perfectamente compatible con la autocrítica a la propia cultura, a la propia ideología del intérprete, del científico social, o del humanista. De esta manera, la hermenéutica puede recuperar su función crítica y, al mismo tiempo, cumple cabalmente con su papel de fundamentar racionalmente la valía de la diversidad cultural que sostiene el multiculturalismo.

Otra tarea imprescindible de la hermenéutica es la promoción de un diálogo plural entre saberes, que posibilite su revisión crítica y formación de consensos incluyentes. Esta tarea eminentemente epistémica tendría también una alta significación política en el fortalecimiento de un espacio público plural, que exprese y procese los diversos intereses y concepciones del bien que existen en toda sociedad contemporánea. El reconocimiento y positiva consideración de esa diversidad de intereses, ideologías y culturas es una condición necesaria de la democracia republicana, como bien lo ha planteado Alan Touraine: “La democracia no existe verdaderamente más que cuando estalla la unidad ideológica del pueblo reemplazada por la pluralidad de intereses, opiniones y culturas”.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Alan Touraine, *¿Podemos vivir juntos?*, Buenos Aires, FCE, 1996, p. 241.

La relevancia epistémica del diálogo plural intercultural tiene implicaciones políticas virtuosas. En primer lugar porque la diversidad cultural, además de ser un derecho básico de todo ciudadano y de toda persona, es una condición necesaria para la autonomía y autenticidad de las personas y los pueblos, ya que el sentido de sus vidas depende de la visión del mundo que sustenten. A su vez, la autonomía de las personas constituye una condición indispensable para la auténtica vida democrática, pues a partir de la libre expresión en el espacio público de las diferencias culturales, ideológicas, religiosas, etc., de los individuos, se forman los consensos republicanos y se establecen las leyes que, efectivamente, procuren el bien común y, en consecuencia, un orden social justo. Desde la perspectiva republicana, sin diversidad cultural simplemente no puede existir libertad democrática plena y más aún, no puede haber vida propiamente política, pues como ya lo señalaban republicanos clásicos como Maquiavelo o Rousseau, la pluralidad de opiniones, ideologías e intereses deben debatirse en el espacio político, para dar forma y contenido concretos al bien común y al interés general, que son elementos constitutivos de todo orden justo.

Así pues, desde una perspectiva republicana todo orden social justo y toda democracia debe reflejar la diversidad cultural propia del pueblo o nación correspondiente; a diferencia del liberalismo moderno, la concepción republicana no da prioridad a lo justo sobre la diversidad de culturas, ni pretende homogeneizarlas para lograr legitimidad sino que considera que la pluralidad ideológica y cultural es expresión de la libertad de los ciudadanos, y por ello toda decisión política importante tiene que tomar en cuenta esa diversidad, ya sea por medio de acuerdos y consensos, ya a través del reconocimiento de disensos. En este trabajo la función de la hermenéutica es imprescindible para reconocer las diferencias, comprender las razones y motivos de los otros y alcanzar acuerdos y consensos.

## CAPÍTULO III

### EL LUGAR DEL OBSERVADOR: ETNOCENTRISMO Y RELATIVISMO O DESINFLANDO LA HERMENÉUTICA\*

*Enrique Camacho\*\**

La filosofía de las ciencias sociales trata de describir y problematizar los principales supuestos y condiciones sobre los cuales se construye el conocimiento de las disciplinas sociales. Esencialmente, reflexiona acerca de la naturaleza de las ciencias sociales como fuente del conocimiento, y sobre la calidad del conocimiento que ellas pueden producir, si es que producen alguno. En ese sentido, reflexiona también acerca de la apropiada relación que debería existir entre el objeto de estudio y el observador, en la medida en la que la conducta disciplinada del observador social asegura la calidad de la metodología y la obtención de conocimiento.

\* Este texto se terminó durante una estancia posdoctoral que realicé en el Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, la cual fue posible gracias al patrocinio de la Coordinación de Humanidades, la Secretaría General de la UNAM y la Dirección General de Asuntos del Personal Académico.

\*\* Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM (enrique.camacho@comunidad.unam.mx).

En relación a la posibilidad del conocimiento social y al lugar apropiado del observador, uno de los retos más abstrusos es el que impone el “relativismo”; es decir la idea de que no hay conocimiento absoluto, sino que las proposiciones son verdaderas (o falsas) sólo de manera acotada desde cierto punto de vista determinado. Al mismo tiempo, una de las consecuencias obvias del relativismo es que la cultura de los observadores es sólo una más de entre muchas; por lo que estudiar la realidad social e intervenir en ella exclusivamente desde el punto de vista del observador, constituye una distorsión de las disciplinas sociales llamada “etnocentrismo”. El observador se encuentra siempre bajo un sesgo valorativo que distorsiona sus datos, tuerce la selección de elementos relevantes, lo inclina a alcanzar las conclusiones preferidas y compromete la posibilidad del conocimiento social.

Aunque este debate es muy denso y abordado por muchos filósofos, en este capítulo planteo una aproximación hasta cierto punto distinta al problema. Yo me pregunto si algunos filósofos de las ciencias sociales no han estado viendo el problema del observador como un problema epistemológico, en vez de verlo como un problema ético. Sospecho que varios de los problemas que se plantean como una barrera epistemológica para la posibilidad de las ciencias sociales son mucho más coherentes, si se los plantea como problemas éticos del observador en ciencias sociales. Creo que parte del debate acerca del relativismo y el etnocentrismo se simplifica si lo pensamos como requerimientos morales, que debemos exigir a la práctica profesional de los investigadores sociales, en vez de pensarlos como rasgos estructurales de la investigación social.

El riesgo más obvio de lo que estoy sugiriendo es la trivialidad. No sé si yo pueda decir algo más sustantivo que esto: todo investigador debe seguir un código de conducta que lo aleje de los prejuicios y lo acerque a la verdad. Pero en ese caso espero que, cuando menos, una parte importante de este



debate entre etnocentrismo y relativismo sea él mismo trivial en ese mismo sentido.

En la primera sección trato de plantear el problema del observador y los retos que el relativismo y el etnocentrismo le plantean en los términos más familiares del problema del sesgo valorativo. Sugiero que es mucho más atractivo plantear este problema en términos éticos que epistemológicos o de filosofía de la ciencia. Entonces me pregunto ¿qué teoría ética puede satisfacer esa proposición de que el problema del observador es mayormente ético y no epistemológico? En la segunda sección noto que la respuesta más obvia es el multiculturalismo. Pero el multiculturalismo es insuficiente por sí mismo para enfrentar el problema del observador, porque sólo nos dice lo más obvio: que hay cierto tipo de objetividad que es posible aun en condiciones de extremo pluralismo, como las que explica el relativismo. Así, pues, en la tercera sección explico que el multiculturalismo tiene que ser complementado con una teoría que diga qué método de investigación en ciencias sociales puede cumplir con los requerimientos éticos del multiculturalismo. Afortunadamente, no tengo que elaborar dicha teoría por mí mismo. Simplemente apunto que es en ese sentido que debe entenderse la hermenéutica de Taylor. Finalmente, en la cuarta parte trato de mostrar que esta visión es atractiva.

Al final señalo que de ser correcta esta visión desinflada de la hermenéutica, esto tiene un resultado inesperado: si bien la visión desinflada del problema del observador implica que este problema es más bien dominio de la ética, hay que notar que entonces hay una parte importante de lo que típicamente se considera dominio de la ética, que el paradigma del relativismo convierte en dominio más propiamente de las ciencias sociales. Esto quiere decir que hay dominios interesantes en los que la ética práctica y las ciencias sociales son coextensivas. Si el paradigma del relativismo es correcto, en el sentido en el que el problema del observador es un problema ético y

no un problema epistemológico o de filosofía de las ciencias, entonces mucho de lo que se considera dominio de la ética, es también dominio de las ciencias sociales.

#### EL LUGAR DEL OBSERVADOR Y EL SESGO VALORATIVO

En esta sección abordaré un dilema relativo al papel que debe tomar el observador. O bien el observador es incapaz de extraer conocimiento objetivo de un mundo social que se atomiza en la pluralidad; o el observador impone sus propios valores en la investigación social distorsionando sus resultados. El primero es el problema del relativismo epistemológico propiamente dicho, y el segundo es el problema del etnocentrismo. Éstos son problemas conceptualmente independientes que, sin embargo, son consecuencia del mismo hecho: el observador está sesgado por los valores que están determinados por la cultura de la cual proviene, y tienen el potencial de distorsionar las observaciones del científico social, y por ello de comprometer el conocimiento que obtenga de ellas. Esta sección es meramente introductoria, pues tiene por objetivo hacer un recuento de los problemas más familiares en la literatura de la filosofía de las ciencias sociales, tales como son el sesgo valorativo, el relativismo y el etnocentrismo. Al final de la sección simplemente anoto mi tesis: creo que es más atractivo para la filosofía de las ciencias sociales plantear este problema desde la ética que compete a esta disciplina.

Primero, hace falta señalar que hay muchos tipos de relativismo.<sup>1</sup> Es un error creer que todo relativismo llega al extremo de negar de manera absoluta la existencia o coherencia de todo valor; o afirmar categóricamente que todo vale lo mismo. Curiosamente, el relativismo que típicamente se invoca en las

<sup>1</sup> Ya dijo algo al respecto Muñoz Oliveira en el primer capítulo de este libro.

ciencias sociales es más bien una obviedad, cuando menos desde el punto de vista filosófico.<sup>2</sup> Se trata de un relativismo meramente “descriptivo” (no normativo ni epistémico) que afirma solamente que es un hecho que los grupos humanos no comparten los mismos valores ni el mismo sistema normativo. Por tanto, sus prácticas y convenciones morales, valorativas, sus órdenes legales e instituciones difieren grandemente. Hay que notar, sin embargo, que este hecho de la “relatividad social” no implica compromisos más fuertes con la metafísica y la epistemología del valor, puesto que la idea de principios morales objetivos es compatible con la idea de pluralidad, de convenciones sociales distintas en el tiempo y el espacio. El relativismo cultural en su variante descriptiva sólo nos dice lo que cualquier libro de historia universal acusa: que la organización, las formas, las instituciones, y las prácticas de todos los grupos humanos difieren grandemente entre sí, de un lugar a otro, de un momento a otro.

Ahora bien, por muy obvio y trivial que resulte este relativismo descriptivo para la filosofía, es, sin embargo, altamente problemático para las ciencias sociales. El problema es que quizá no sea posible establecer leyes universales acerca de los fenómenos sociales (por ejemplo, las pautas de conducta o la ingeniería institucional) si ellos están culturalmente determinados, porque entonces las ciencias sociales sólo podrían establecer leyes para cada caso o comunidad en particular. Y hay que recordar que los grupos humanos pueden atomizarse mucho. No es lo mismo hablar de “los mexicanos” que hablar de “los habitantes de Tepito”, o aun de “las mujeres homosexuales en Tijuana”. Esta fragmentación de los grupos humanos y el hecho del relativismo parecen indicar que, quizá, las

<sup>2</sup> Imagino que existen extremistas que sostienen un universalismo a ultranza que niegue hasta lo obvio, pero aquí no discuto esta posición irrazonable.

ciencias sociales podrían elaborar leyes que fueran aplicables sólo a grupos y casos demasiado acotados como para ser interesantes. Por lo que parece dudoso que podamos extraer conocimiento general de esos casos.

En contra de este pesimismo, a principios de los años sesenta, en su conocidísima obra sobre la filosofía de las ciencias,<sup>3</sup> Ernest Nagel argumentaba que el relativismo cultural o descriptivo, no representa un problema especial para las ciencias sociales, no más del que representa para las ciencias naturales. Según él, la incapacidad de realizar predicciones en problemas donde abundan las variables no es exclusiva de las ciencias sociales, sino que también están presentes en las ciencias naturales. La idea de que el relativismo tiene el potencial de imposibilitar el conocimiento de las ciencias sociales deriva, según Nagel, de comparar las disciplinas sociales con una concepción muy doctrinaria de las ciencias naturales que es, seguramente, falsa y que se puede identificar con una interpretación más bien mística o cuando menos romántica, pero en cualquier caso equivocada, de la física de Kepler. Según esto, las ciencias sociales para ser consideradas ciencias deberían funcionar con el mismo grado de predictibilidad que la astronomía básica.

Pero Nagel apunta que las ciencias naturales mismas, en general, no cumplen con esa visión casi mística de la astronomía.<sup>4</sup> Las ciencias sociales tienen que proceder exactamente como hacen las naturales en condiciones de incertidumbre sobre muchas variables. Simplemente tienen que esquematizar los aspectos generales de la cultura e incorporar en el esquema las variables que haga falta. Por ello, por sí mismo

<sup>3</sup> Cfr. Ernest Nagel, *La estructura de las ciencias*, Barcelona, Paidós, 2006.

<sup>4</sup> La astronomía de Kepler misma es incapaz, por ejemplo, de resolver el problema de los tres cuerpos donde se puede calcular el tiempo y la trayectoria de dos cuerpos que interactúan gravitacionalmente, pero no se puede hacer el mismo cálculo para tres cuerpos.

el relativismo no excluye la posibilidad de regularidades superestructurales. Un ejemplo de este tipo de conocimiento en condiciones de incertidumbre es la meteorología. Es un dominio de la ciencia donde hay más variables que regularidades, pero eso no quiere decir que la meteorología sea cosa de magia o adivinación, o cosa de sabiduría de abuela; sino sólo quiere decir que es más difícil y compleja que la astronomía básica kepleriana. En los casos complicados se buscan reducciones teóricas y convencionales, se introducen suposiciones o postulados adicionales, se ensayan abducciones, se formulan atajos estadísticos, etc. El problema con esto quizá sea otro, por ejemplo, que las leyes transculturales resulten muy generales y obvias. Tal vez las leyes sociales sólo puedan establecer ciertas regularidades o correlaciones referentes a estructuras de propiedad, métodos de producción, etcétera.

Ahora bien, esta objeción se puede replantear de manera más particular. El problema es que el relativismo no sólo problematiza la posibilidad en general del conocimiento social, sino que también, en particular, representa un reto acerca de la objetividad que pueda lograr el investigador social respecto a las comunidades que estudia. Según esto, el observador social está determinado a enfrentarse al objeto de estudio sólo desde los valores que privan en la comunidad de la que proviene. El etnocentrismo distorsiona todos los datos que recoge y coarta la posibilidad del conocimiento social. A este problema se lo conoce más comúnmente como “el sesgo valorativo”. Dicho de otro modo, puede ser que el conocimiento en las ciencias sociales sea en principio posible, pero que las limitaciones cognitivas de los seres humanos les impidan ser objetivos, en el caso en el que ellos son al mismo tiempo el observador y “lo observado”.

En esa misma línea, Ernest Nagel distinguía cuatro maneras en las que pueden peligrar la objetividad y neutralidad necesarias para el conocimiento social. En primer lugar, está

“la selección del problema”: el investigador investiga sólo lo que considera valioso. Los aspectos de la realidad social que no considere valiosos quedan entonces disminuidos o poco desarrollados en su investigación. Nagel insiste que esto no es diferente en el caso de las ciencias naturales, y que no es claro, que en las ciencias sociales la motivación tenga un impacto negativo distinto en la investigación.<sup>5</sup>

Otro problema del sesgo valorativo es que quizá el investigador busque “concluir lo que él mismo valora”. Puede ser que los investigadores persigan causas sociales o tengan objetivos reformadores hacia lo que consideran un orden social satisfactorio. Nagel acepta que el problema es más difícil en las ciencias sociales, que en las ciencias naturales. Pero, según él, no es un problema sustantivo o de fondo sino que se trata solamente de un problema metodológico que no es insuperable, pues no es imposible distinguir entre hechos y valores.<sup>6</sup> El caso del sesgo valorativo y de la posibilidad de las ciencias sociales depende, entonces, de la relación constitucional entre hechos y valores.

El tercer problema que distingue Nagel es que “los valores intervienen en la selección de los hechos relevantes”, que el investigador social mide o incorpora a su tesis. Según esto, la ciencia social éticamente neutra es imposible por principio, sin

<sup>5</sup> Nagel, *op. cit.*, p. 631.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 635. Existen preferencias inconscientes y valoraciones tácitas que sólo pueden ser corregidas por los mecanismos autocorrectivos de la ciencia a través del tiempo, como, por ejemplo, a través de sus órganos colegiados. Pero éstos también son vulnerables como grupo a los dos problemas anteriores del sesgo valorativo. Atacar esta situación es uno de los objetivos de la *Teoría crítica*. Según este grupo de pensadores el objeto de las ciencias sociales es la emancipación de formas arbitrarias de poder y por ello procuran crear conciencia de las ideologías ocultas en las ciencias sociales, que pueden introducir valores opresivos o prácticas y creencias, que enmascaran formas de dominación.

caer en el reduccionismo, dado que los fenómenos sociales son demasiado complejos. Los actores sociales son agentes y es imposible analizar sus fines y medios sin rechazar o adherirse a ellos, por lo que el sesgo valorativo compromete la posibilidad del conocimiento serio en las disciplinas sociales.

Pero Nagel rechaza que hechos y valores estén entrelazados de esta manera. Según él, la tesis del entrelazamiento entre hechos y valores está basada en una ambigüedad. No todos los juicios de valor son del mismo tipo o, mejor dicho, no siempre que evaluamos una materia estamos haciendo lo mismo. Según él, podemos distinguir entre “juicios de valor apreciativos y juicios de valor caracterizadores”.<sup>7</sup> En el primer sentido expresamos aprobación o desaprobación. En el segundo, emitimos una estimación objetiva.

La diferencia entre estas dos maneras distintas de valorar puede no ser tan obvia, sobre todo si se piensa que los juicios caracterizadores suelen ser convencionales. Para estar seguros, Nagel<sup>8</sup> utiliza el ejemplo de la anemia. Convencionalmente los médicos establecen una manera de contar los glóbulos rojos, y también un rango en el cual cierto conteo se considera anemia. El rango es una convención y aunque el conteo saludable de glóbulos rojos varía de individuo a individuo y la utilización del rango sea contingente, los médicos determinan que un individuo se considera anémico si su conteo globular cae en ese rango.

Así, pues, el que el rango sea convencional y contingente no quiere decir que sea arbitrario, porque obedece a criterios objetivos sobre lo que se considera saludable. Esto tampoco quiere decir que la cuestión de si uno está enfermo o no, esté fuera de controversias. Los médicos con frecuencia entran en profundo desacuerdo acerca de las condiciones, las causas y

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 639 y 640.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 640.

los tratamientos. Lo que quiere decir es que la valoración de la anemia es suficientemente distinta a mi valoración del helado de nopal, y que el problema de lo radicalmente subjetivo que parece mi gusto por el helado de nopal, no necesariamente tiene por qué afectar la objetividad de la valoración de la anemia. Lo que a Nagel más le interesa enfatizar es que si emitir juicios caracterizadores no implica necesariamente emitir juicios apreciativos, entonces las proposiciones en ciencias sociales no necesariamente tienen que incluir contenidos doctrinarios.

Finalmente, está el problema de que en cada caso la evaluación de los “elementos del juicio se hace desde el horizonte valorativo del investigador”. Según Nagel, éste tampoco es un peligro especial para las ciencias sociales, sino que depende de malas prácticas en la investigación de cualquier tipo. Si bien los valores distorsionan los resultados cuando influyen en la elección de elementos de juicio, no hay razón para creer que la investigación adecuadamente controlada no puede prevenir o, en su caso, corregir estas distorsiones.

En síntesis, para Nagel los críticos que cuestionan la posibilidad de las ciencias sociales exageran las diferencias de éstas con las ciencias naturales, y sacan de toda proporción los retos del relativismo y el etnocentrismo. Las ciencias sociales en realidad no enfrentan dificultades distintas, siempre es posible dar cuenta del sesgo valorativo separando hechos y juicios valorativos caracterizadores de valores apreciativos y subjetivos.

La estrategia de Nagel, para salvar a las ciencias sociales del relativismo y el etnocentrismo, invoca el viejo problema humeano sobre la separación entre hechos y valores, al que no puedo referirme con propiedad aquí.<sup>9</sup> Sólo diré que Hume pensaba que no podemos derivar preceptos normativos tan

<sup>9</sup> *Cfr.* D. Hume y B. Stroud, *Investigación sobre el entendimiento humano*, vol. 216, Ediciones AKAL, 2004, y G. E. Moore, *Principia ethica*, Cambridge University Press, 1993.



sólo partiendo de cómo están ordenadas las cosas en la realidad: por ejemplo, del hecho de que los seres humanos no tienen alas, no podemos inferir el precepto de que los seres humanos no deben volar. De ahí concluye Hume que existe, por tanto, una dicotomía entre hechos y valores, y que la ciencia requiere que mantengamos esos dos dominios separados. Parece entonces que hay ciertos conceptos que deben ser rechazados para la investigación científica, porque su contenido es emotivo o no cognitivo. Ese es el caso de los conceptos como bien, correcto, virtud, vicio, deber, incorrecto, etc. Al evitar el uso de esos conceptos, la actividad científica debe limitarse a los hechos.

Pero muchos han discutido que sea posible separar nuestra percepción de los hechos, de cómo los evaluamos. Así los valores y los hechos parecen entretreídos en la manera en que aprehendemos el mundo que nos rodea. ¿Significa esto que el sesgo valorativo implica la imposibilidad de las disciplinas sociales como ciencias? Weber, por ejemplo, pensaba que la imposibilidad de separar hechos de valores significaba que sólo las disciplinas sociales son radicalmente distintas de las ciencias naturales.<sup>10</sup> La diferencia no consiste sólo en la divergencia metodológica. La diferencia pretende ser mucho más profunda que la existente, por ejemplo, entre los métodos de la física y de la antropología. Se trata de una diferencia de “objetos de estudio”. Los valores entran en consideración cada vez que reflexionamos acerca de las personas y los grupos de personas, de una manera en la que no son relevantes cuando pensamos en los fenómenos naturales.

Pero entonces cabe preguntar ¿Qué impacto tiene la influencia de los valores en la “objetividad” de las ciencias so-

<sup>10</sup> Cfr. Max Weber, *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid, Alianza, 2009 (El libro de bolsillo, 3814).

ciales? Según Weber hay cuando menos tres posibilidades.<sup>11</sup> La primera posibilidad es que las tesis propuestas por los científicos sociales no sean independientes del observador, porque reflejan los valores del investigador en cuestión y esto lleva al problema del subjetivismo o relativismo en las ciencias sociales. La segunda, es que en el fondo la idea de una división definitiva entre hechos y valores es problemática, por lo que la idea de objetividad basada en ese tipo de independencia también lo es. O bien, en tercer lugar, mientras que quizá las ciencias sociales puedan no ser independientes en algunos aspectos, los “métodos” usados si lo son, por lo que ellos aseguran cierto grado de objetividad.

Weber se inclina por la última opción. Según Weber los fenómenos sociales estudiados por las ciencias sociales sólo son “visibles” desde un punto de vista parcial, de manera que el objeto de estudio está determinado por los valores de los que se parte. Los problemas que estudian las ciencias sociales están motivados porque influyen en la realidad social de cierta manera. A pesar de esta parcialidad inicial, Weber cree que las ciencias sociales pueden alcanzar juicios objetivos, en la medida en la que los métodos puedan aislarse de esos valores. Por ende, Weber no cree que las ciencias sociales por sí mismas puedan decidir asuntos de política pública y ahorrar a los encargados las decisiones. En todo caso, las leyes que descubre pueden ayudar a los encargados o a las instituciones a alcanzar ciertas metas.

A veces se considera a Nagel como un naturalista, es decir, como alguien que no abandona el paradigma de las ciencias naturales como modelo de investigación. Por eso no es sorpresa que Nagel rechace la visión de Weber. Según Nagel, la valoración apreciativa y las motivaciones del investigador no deberían tener mayor impacto en las ciencias sociales que en

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

cualquier otra disciplina. Para él, Weber celebra el impacto de los valores en las ciencias sociales, justo porque supone lo que quieren probar. Supone en principio que un grupo de personas, por ejemplo los protestantes, comparten un mismo estado mental.<sup>12</sup> Después supone que esos estados mentales se relacionan con ciertas conductas, por ejemplo, los protestantes, que comparten el estado mental de los seguidores de Lutero, actúan según la ética del trabajo. Pero el que sea cierto que ese grupo efectúa esas prácticas por ser protestantes, depende de que en efecto todos los seguidores de Lutero compartan ese mismo estado mental.<sup>13</sup> El conocimiento (discursivo) es proposicional y verificable, no intuicionista (imágenes, sensaciones, sentimientos) ni privado. Las tesis de Weber son arbitrarias porque no se pueden probar mediante la introspección.

Para Nagel el peligro es claro. La idea de que los valores y los hechos estén necesariamente entretnejidos, cuando menos para nosotros, conduce al “relativismo histórico”, que sostiene por lo menos que el conocimiento en las ciencias sociales es sólo adecuado para una etapa concreta del desarrollo humano. Entonces, las ciencias sociales para mantenerse verdaderas tendrían que cambiar consustancialmente, a cada instante, junto con su objeto de estudio. Esto es absurdo, o cuando menos impráctico si se quiere lograr algún conocimiento útil.<sup>14</sup> Para Nagel, en cambio, la relación entre los condicionamientos sociales individuales y sus cánones de validez cognoscitiva es contingente.

Todo esto es parte de una controversia que no está resuelta. Más recientemente el filósofo Hilary Putnam ha sostenido que los valores y los hechos están entretnejidos necesaria-

<sup>12</sup> Para citar el famoso ejemplo weberiano.

<sup>13</sup> Nagel, *op. cit.*, cap. XIII, sec. 4.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 647.

mente. Según esto, la división que hace Nagel entre juicios apreciativos y juicios caracterizadores sería espuria, porque las ciencias naturales también recurren a valores apreciativos como lo son los valores epistémicos; por ejemplo la coherencia, plausibilidad, simplicidad, razonabilidad, validez, etc.<sup>15</sup> Personas como Ernest Nagel argumentan que la diferencia entre valores epistémicos y valores morales es que los primeros están conectados con la objetividad y los segundos no. Pero esto sólo es verdadero cuando equiparamos objetividad con descripción (correspondencia con los objetos). Sin embargo, Putnam insiste en que la relación entre objetividad y hechos es contingente, dado que podemos hablar coherentemente de objetividad en disciplinas como lógica y matemáticas.<sup>16</sup> Esto equivale a decir que hay objetividad sin objetos y, sobre todo, sin las descripciones de los objetos o sin correspondencia con los objetos.<sup>17</sup>

La idea es que los valores, inclusive los epistémicos, no son descripciones sino conceptos disciplinados por el propósito que cumplen y los estándares apropiados a su función. Naturalmente hay conceptos más disciplinados que otros. Pero ello no significa que distingamos los hechos y los valores epistémicos; sino que la descripción de la realidad y los valores implicados en esa descripción están entremezclados. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con conceptos en ética como “cruel” que se consideran “densos” por ser a la vez descriptivos y normativos.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Hilary Putnam, “The empiricist background”, en *The Collapse of the fact/value dichotomy*, Massachusetts, Harvard University Press, 2004, pp. 7-27.

<sup>16</sup> Véase el capítulo VII de este libro.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>18</sup> Por ejemplo, cuando decimos “ese monarca fue excepcionalmente cruel” podemos estar describiendo la conducta de un monarca; pero también hablamos “al mismo tiempo” de lo que un buen monarca debería ser. Lo mismo ocurre con “El profesor es cruel”. Es imposible describir una conducta

Todo esto es muy controvertido en la filosofía de las ciencias sociales, pero lo que parece claro es que existe una relación entre la interacción del observador con el objeto de estudio, y la posibilidad de las disciplinas sociales como ciencia. O mejor dicho, que una de las condiciones de posibilidad de que las ciencias sociales puedan ser consideradas como ciencia es que podamos definir, a su vez, las condiciones bajo las cuales el observador debe situarse con propiedad para evitar el etnocentrismo en condiciones de relativismo. ¿Puede en rigor el observador estudiar el objeto sin obtener un conocimiento de él distorsionado por sus propios valores?, ¿puede el observador estudiar el objeto sin intervenir en él?

Parece que la controversia epistemológica y en la filosofía de las ciencias acerca de la separabilidad entre hechos y valores es difícil de resolver o cuando menos es muy oscura. Pero no estoy seguro de que la posibilidad del conocimiento de las ciencias sociales dependa sólo de la resolución de esa controversia. Quizá es cierto que no lo podemos conocer todo, y que la manera en la que se relacionan los hechos y los valores nos muestre los límites del conocimiento humano. Pero entre tanto y no se nos desvelen los límites del conocimiento humano, supongo que hay cosas que podemos conocer, y que la calidad de ese conocimiento no depende tanto de la metafísica de las ciencias sociales, como depende de la ética profesional de los científicos sociales.

En lo que sigue, quiero preguntarme qué es lo que pueden hacer los científicos sociales para evitar el peligro del etnocentrismo en condiciones de profundo pluralismo, como las que plantea el hecho del relativismo. ¿Qué teoría ética puede satisfacer las condiciones de ese problema? Creo que la respuesta más obvia es el multiculturalismo. Éste nos dice

---

cruel del profesor sin emitir, al mismo tiempo, una apreciación acerca de lo mal profesor que es. Putnam, *op. cit.*, p. 34.

que cierto tipo de trato a las minorías es moralmente incorrecto, cuando menos en democracias liberales como las que nos resultan familiares. Parece que esto podría incluir el etnocentrismo que problematiza a las ciencias sociales.

#### LOS MULTICULTURALISTAS MEXICANOS Y EL RELATIVISMO

En la sección anterior he tratado de mostrar que el problema del observador es muy oscuro, como un problema de la filosofía de las ciencias, y he tratado de sugerir que hay cuando menos una parcela de esta situación que puede tratarse como un problema de ética de las ciencias sociales. Una de las respuestas más obvias al problema de la ética de las ciencias sociales puede ser el multiculturalismo. En esta sección me pregunto si “las ciencias sociales multiculturales” pueden resolver el problema del observador. Como también hay una literatura extensísima acerca del multiculturalismo, conviene que comencemos con un ejemplo que resulte muy familiar para nosotros. Después, trataré de hacer un paralelo entre la filosofía política y la filosofía multicultural de las ciencias sociales. Si lo que se aplica a la ciencia política también puede aplicarse al resto de las ciencias sociales, entonces quizá los investigadores sociales que ajusten su conducta a los deberes de la ética multicultural, puedan solucionar algunos problemas que he descrito, como el problema del observador en ciencias sociales.

Para valorar el papel del multiculturalismo en la ética del observador consideremos primero el caso de *Adriana*. Adriana es una joven indígena originaria de la comunidad de Ayutla de los Libres, Guerrero. Adriana no habla castellano. La Suprema Corte de Justicia de México ordenó a principios de año la liberación inmediata de Adriana, quien, tras sufrir un aborto, había sido sentenciada a 22 años de prisión por el

delito de homicidio.<sup>19</sup> La corte votó por unanimidad dejar en libertad a Adriana, porque hubo violaciones al debido proceso como, por ejemplo, la falta de un intérprete que conociera su lengua indígena. Además, hubo falta de pruebas para determinar que Adriana había cometido algún crimen. Según su abogado, llevaba ya más de seis años en prisión por dar a luz a un bebé muerto. Adriana reclamó desde un principio que sufrió el aborto por una golpiza que recibió en una asamblea popular indígena, después de ser acusada de infidelidad. Tenía ocho meses de embarazo.

Según parece, el padre de Adriana y su tío, que también es el delegado de la comunidad de Ayutla de Los Libres, la presentaron ante el pueblo para que la apedrearan, debido a que resultó embarazada de una nueva pareja con la que sostenía una relación, luego de varios años de ausencia de su esposo, un migrante que se encuentra en Estados Unidos. Mientras que el joven amante, consignado por el mismo delito obtuvo su libertad pronto; la joven hubo de permanecer presa hasta que su caso fue revisado por organizaciones civiles.

Adriana es defendida por la *Clínica de Interés Público* del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) y por el *Centro Las Libres*, que en 2010 lograron la liberación de nueve mujeres de bajos ingresos, que se encontraban presas en centros penitenciarios de Guanajuato por circunstancias similares. Se desconoce cuántas mujeres más de bajos recursos se encuentran enjuiciadas bajo el régimen de autonomía de los pueblos indígenas.

Este caso y muchos otros similares muestran la dimensión del pluralismo en México: la conformación pluricultural de la nación mexicana y el enorme relativismo legal y moral en el que

<sup>19</sup>Véase Semanario *Proceso*, Verónica Espinoza, 21 de enero, 2014. En <http://www.proceso.com.mx/362891/2014/01/21/la-scjn-revisara-caso-de-joven-indigena-presa-por-sufrir-un-aborto/d>.

vivimos, que no es una teoría o pura especulación sino una realidad a veces dolorosa y a la vez muy rica. A ese respecto la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos plantea el siguiente dilema: el artículo segundo establece el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas para aplicar sus propios sistemas normativos. Al mismo tiempo, establece la condición de que los pueblos indígenas respeten los derechos humanos, las garantías individuales y la dignidad e integridad de las mujeres. Como lo ilustra el ejemplo de Adriana, el problema principal es que la Constitución no dice cómo estas dos cosas pueden ser posibles al mismo tiempo. No parece ni probable ni posible que, congruentemente, los pueblos puedan obedecer sus sistemas normativos con su estructura tradicional y obedecer también la Constitución del país con su énfasis en los derechos humanos.

Aunque no lo puedo demostrar aquí, mucho me temo que la Constitución refleja la superficialidad de muchos planteamientos multiculturalistas. Éstos celebran el relativismo cultural y exigen, como una medida de justicia, que se respeten a toda costa los usos y costumbres; pero evitan explicar cómo es posible vivir al mismo tiempo en dos órdenes normativos distintos, donde las concepciones de justicia no coinciden. Este problema tiene el potencial de arruinar mi idea de transformar el problema del observador en uno de la ética, si es que el multiculturalismo no puede satisfactoriamente lidiar con el relativismo, contener el sesgo valorativo y evitar el etnocentrismo.

Por ejemplo en el caso de Adriana, uno de los órdenes normativos, el comunal, no sólo admite sino que exige como una cuestión de justicia diferencias de estatus sustanciales entre hombres y mujeres. El otro orden normativo requiere tanto la igualdad de género, como la defensa de la autodeterminación de los pueblos, que a su vez exige la diferencia de estatus entre hombres y mujeres. El resultado es que con frecuencia, cuando el Estado mexicano respeta la determinación de los pueblos



indígenas, admite la violación de derechos y cuando protege los derechos de las personas, admite la violación de la autodeterminación de los pueblos.

Sospecho que —aunque sólo sea en el plano teórico— es irresponsable argumentar que el respeto de los usos y costumbres indígenas es una medida de justicia institucional indispensable, sin tomarse la molestia de, cuando menos, sugerir cómo pueden reconciliarse los usos y costumbres con la concepción de justicia de una democracia liberal como la mexicana. Espero en esta sección, cuando menos, poder explicar por qué.

Aquí hay que tener mucho cuidado. Por supuesto que no quiero decir que el multiculturalismo es siempre irresponsable o que no articula una demanda legítima de justicia. Al contrario, estoy convencido de que una democracia liberal como la de México debe ser multicultural en sus principios y arreglo constitucional. Pero, entonces, ¿cómo podemos distinguir entre el multiculturalismo irresponsable y el legítimo?, ¿y en qué medida el multiculturalismo legítimo puede guiar la discusión del observador?

En su vertiente teórica, es decir, como postura filosófica o como concepción de la teoría política contemporánea, el multiculturalismo, en principio, es una visión revisionista del pensamiento político angloamericano liberal, que busca lograr mayor coherencia entre sus principios, conceptos, concepciones, valores y prácticas.<sup>20</sup> Es decir, el multiculturalismo tiene cuando menos dos rasgos notables que lo distinguen de otras posturas liberales. En principio, el primer rasgo notable del multiculturalismo es que es esencialmente liberal. No pretende probar que el liberalismo es inadecuado o equivocado, sino ayudar a que el liberalismo alcance una coherencia más com-

<sup>20</sup> Joseph Raz, "Multiculturalism", en *Ratio Juris*, vol. 11, núm. 3, 1998, pp. 193-205. Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

pleta entre sus principios, valores, concepciones y prácticas. Kymlicka lo explica así: durante los últimos 200 años, el desarrollo de las democracias liberales ha estado ligado a las instituciones del Estado-nación. Respecto a este maridaje entre liberalismo, teoría de la democracia y nación, el multiculturalismo “nota” primero que el liberalismo ha sido predicado de una sola cultura dominante o dependiente de las instituciones e ideologías de la nacionalidad, y que esto tiene el potencial de ser profundamente injusto con las minorías culturales, por mucho que las instituciones de la nacionalidad hayan sido, en algún momento, benéficas para crear los estados-nación.

El segundo rasgo notable es que el multiculturalismo “prescribe” al liberalismo articular formas de ciudadanía y nacionalidad que no sean injustamente excluyentes y prescribe, también, que desmonte la ideología nacionalista de prácticas y principios liberales y democráticos. El multiculturalismo, pues, en su momento fue una crítica enfocada más al nacionalismo tradicionalmente entremezclado con el liberalismo, que una crítica al liberalismo mismo.<sup>21</sup> El multiculturalismo trataba de complementar al liberalismo demandándole que procurara, por así decirlo, la desnacionalización de las democracias liberales. El liberalismo, por su parte, durante dos décadas incorporó, lentamente, el precepto multiculturalista a sus fuentes principales.

Por ejemplo, el muy discutido filósofo John Rawls escribió un libro llamado *Liberalismo Político*.<sup>22</sup> Aunque Rawls no era particularmente generoso con sus críticos y nunca menciona textualmente a los críticos multiculturalistas, no es una interpretación descabellada el afirmar que en este libro Rawls tra-

<sup>21</sup> Raz, *op. cit.*, p. 201.

<sup>22</sup> John Rawls, *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996. No es mi intención articular una interpretación de Rawls. Lo que digo acerca de él es controvertido y para pensar en la controversia el lector debe dirigirse a sus principales intérpretes.

ta de hacer frente a esas críticas, al explicar cómo es posible que las democracias avanzadas sean radicalmente pluralistas, y al mismo tiempo puedan ser sociedades estables. O dicho de otra manera, Rawls trataba de mostrar cómo una teoría de la justicia podría ser moralmente aceptable para ciudadanos que sostuvieran distintas concepciones morales acerca de lo valioso y del bien.

Muchos académicos, entre ellos Amartya Sen, señalaron que de cualquier manera la concepción rawlseana descansaba sobre valores endémicos de las democracias liberales avanzadas, por lo que el liberalismo político rawlseano seguía siendo incoherente. Más allá de las democracias europeas, en el mundo, el desacuerdo moral es tan profundo que la palabra “pluralismo” tal y como la usa Rawls no alcanza a describirlo. Relativismo cultural es lo que encontramos en el ámbito global, y el liberalismo político parece insuficiente para explicar la posibilidad del consenso y la tolerancia. Así que, en otro libro llamado *Justicia como equidad: una reformulación*,<sup>23</sup> John Rawls relativiza su postura (aunque tampoco le da crédito a los críticos) e insiste en que su concepción de la justicia vale sólo para condiciones ideales en ciertas democracias occidentales liberales, porque sólo en éstas encontramos la cultura política pública que posibilita la estabilidad, el apoyo social y el alcance de la cooperación social. Es decir, la aceptabilidad de una concepción de la justicia “es relativa” a una cultura política pública específica.<sup>24</sup>

Así las cosas, los principales defensores del liberalismo político han incorporado, más o menos, tanto el precepto mul-

<sup>23</sup> John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, trad. de Andrés de Francisca Díaz, Barcelona, Paidós, Ibérica, 2002.

<sup>24</sup> Esta interpretación también es controvertida, pero es compartida por ejemplo por Amartya Sen, “Human Rights and Capabilities”, en *Journal of Human Development*, vol. 6, núm. 2, 2005, p. 161.

ticulturalista como el límite relativista. Andrés Moles (en este volumen) y Matthew Clayton, por ejemplo, defienden una forma de liberalismo político “parcialmente comprensivo”, es decir, un pensamiento político que acepta partir de cierto tipo de valores que no son universales y que, por ese mismo hecho, enfrenta demandas especiales de justicia respecto a las minorías. La relativización del planteamiento y los requerimientos de justicia hacia las minorías tienen el potencial de cumplir satisfactoriamente con el precepto multiculturalista.

Sin embargo, la incorporación del multiculturalismo y el relativismo a las corrientes principales del liberalismo angloamericano, no parece suficiente para los multiculturalistas mexicanos. Y yo creo que esto está relacionado con la falta de claridad en la Constitución. Pablo Lazo, por ejemplo, exclama que el multiculturalismo no puede evitar ser una visión disfrazada del etnocentrismo, que se hace cómplice de la dominación y la explotación.<sup>25</sup> Para trascender el etnocentrismo, el multiculturalismo no debe ser sólo un precepto liberal sino que debe aplicarse a la filosofía entera.<sup>26</sup> Según Lazo, esto implica el surgimiento de una “filosofía transcultural” y hasta de una “ontología pluralista”.<sup>27</sup> Naturalmente estos proyectos filosóficos sólo son posibles mediante la hermenéutica.

Como en el caso de la Constitución, existen muy pocas indicaciones acerca de cómo estos proyectos filosóficos sugeridos por Lazo puedan ser asequibles o palpables más allá de la posibilidad lógica. Tampoco hay mucha claridad acerca de lo que exige la hermenéutica para Lazo. Éste dice “la pretensión es retomar toda la fuerza explicativa de la filosofía en su

<sup>25</sup> Pablo Lazo, “Autocrítica de la ‘Filosofía Única’ vía una Filosofía de la (Multi)Cultura”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 14, núm. 45, Maracaibo, junio de 2009, p. 67.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 76 y 77.

figura racional, con las ventajas de comprensión de la ciencia positiva y sistemática, por un lado, y de los logros históricos de la reflexión moderna liberal en los ámbitos de lo jurídico y lo político”.<sup>28</sup>

Lazo describe el objetivo de esta hermenéutica reformadora como el de entreverar y complementar el pensamiento occidental con otros pensamientos coherentes no occidentales. Pero así planteado, sin ejemplos y sin ninguna indicación de cómo es eso posible, o sin un ejemplo concreto de cómo operan estos ideales en la realidad que conocemos, no queda para nada claro cómo la propuesta de Lazo pueda ser considerada radical y cómo pueda trascender la trivialidad de exigir que el pensamiento filosófico sea crítico y evite los prejuicios. Pues claro que la filosofía occidental —como cualquier forma de conocimiento— tiene que evaluar sus propios estándares y transformarlos y reformarlos, cuando la disciplina de su pensamiento así lo requiera, aun cuando esta crítica provenga de otras tradiciones. Pues claro que la filosofía —como cualquier forma de conocimiento— tiene que evitar los prejuicios como aquellos provenientes del racismo, el clasismo y el etnocentrismo. Pero sin una aclaración de Lazo, esto no parece distinto de las condiciones fundamentales que dieron lugar al pensamiento filosófico ni de las condiciones que han permitido su desarrollo en cada momento de su historia.

Mónica Gómez Salazar, por su parte, sostiene también que las normas pueden justificarse para todos, a pesar de que vivamos en las condiciones del pluralismo definidas por el relativismo cultural. Según Gómez, es posible que haya acuerdos “interculturales” por el simple hecho de que compartir el mismo “marco conceptual”, no es una condición necesaria para lograrlos.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 77.

Gómez define los “marcos conceptuales” como la condición de posibilidad para que las personas puedan estructurar su mundo como miembros de una comunidad.<sup>29</sup> Los marcos conceptuales hacen posible que podamos tener los conceptos, creencias, lenguaje, conocimientos, normas y valores necesarios para establecer una relación cognoscitiva con el mundo. Se trata de construcciones elaboradas socialmente mediante las interacciones entre los sujetos. Según esto, la “justificación” de las normas es hasta cierto punto independiente de los “criterios de validez” de esas normas. Pero esto no quiere decir que las normas no necesiten estar justificadas, sino que cada grupo cultural “puede” encontrar la justificación de las normas compartidas con otros grupos por razones distintas, estructuradas en marcos conceptuales distintos.

La definición de los marcos conceptuales y la relación que Gómez encuentra con la validez de las normas y su justificación, me parece confusa. Pero la posibilidad de distintos tipos de justificación pública ha sido ampliamente discutida por algunos liberales. En particular, algunos liberales creen que distintos grupos culturales pueden compartir una norma, un valor o un principio, pero no la justificación, de manera que el proceso de deliberación pública es meramente convergente.<sup>30</sup> Gómez critica severamente a John Rawls porque, según ella, el tipo de consenso que Rawls defiende se da “por coincidencia”.<sup>31</sup>

En efecto, Gómez identifica correctamente que Rawls en el *Liberalismo político* no muestra sobre qué condiciones, de qué manera, en qué medida, con qué límites, de qué formas y hasta qué punto el diálogo pluralista puede alcanzar el consenso. De hecho, una gran cantidad de pensadores liberales criticaron la

<sup>29</sup> Mónica Gómez, “Multiculturalidad y ética pluralista”, en *Diánoia*, vol. lvi, núm. 67, 2011, p. 52.

<sup>30</sup> Véase Cohen, *op. cit.*

<sup>31</sup> Gómez, *op. cit.*, p. 47.

obra en su momento por la misma razón. Pero Gómez va mucho más allá. Parece que Gómez sugiere que Rawls espera que el consenso en las sociedades pluralistas sea espontáneo o sea producto de la suerte, del azar o en todo caso sea un evento contingente.

Sospecho que esta interpretación de Gómez es equivocada. Para empezar, dejar el consenso al azar sería incongruente con el igualitarismo rawlseano, que pretende eliminar la influencia injusta de la suerte. Parece que Gómez ignora que hay una larga tradición de pensadores liberales, incluyendo a Habermas y al propio Rawls en trabajos posteriores, que han tratado de explicar, de manera muy sofisticada, las condiciones desde las cuales el proceso de deliberación y justificación pública de principios de justicia es legítimo y justo.<sup>32</sup> Mientras tanto, Gómez sólo se apoya en la idea de Hilary Putnam de que los valores y los hechos no son separables, y en las concepciones de Dewey de reflexión y deliberación, para arribar a la conclusión de que la convergencia pública es posible.<sup>33</sup>

El problema es que en cuestiones de justificación pública, lo meramente posible no es suficiente. Cuando nuestra Constitución mandata que se respeten los usos y costumbres y, al mismo tiempo, los derechos humanos no dudo que la convergencia es posible; es decir, no es lógicamente contradictorio que ocurra. Lo que cuestiono es si podemos plausiblemente considerar que un arreglo político de esta naturaleza pueda ser justo y legítimo, sólo confiando en que de vez en cuando

<sup>32</sup> Véase por ejemplo F. D'Agostino, *Free Public Reason: Making It Up as We Go*, Nueva York, Oxford University Press, 1996; G. Gaus, *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; J. Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", en *The Journal of Philosophy*, vol. 92, núm. 3, 1995, pp. 109-131; J. Quong, "The Scope of Public Reason", en *Political Studies*, vol. 52, núm. 2, 2004, pp. 233-250.

<sup>33</sup> Gómez, *op. cit.*, pp. 57-59.

el consenso convergente es “posible” en vez de ser “estable”. Pero para que Gómez tuviera una posición al respecto, tendría que integrarse a la discusión sobre la justificación pública de los últimos quince años, y desarrollar las intuiciones que extrae de Dewey en una teoría de la justificación pública o de la legitimidad, que fuera coherente y que criticara a las principales posiciones desarrolladas hasta ahora.

Parece, entonces, que Lazo y Gómez sólo nos dicen lo obvio: que el acuerdo es posible y deseable. A pesar de la superficialidad del planteamiento de ambos, lo que quizá sea verdad es que entre muchos filósofos occidentales exista cierta incomodidad estructural de plantearse, con toda formalidad, alguna manera de relativismo y que eso es equivocado. Es difícil justificar o dar sentido a esa hostilidad en contra del relativismo. Por ejemplo, en el campo de la ciencia no encontramos tanta resistencia al abandono del universalismo. Si bien muchos científicos como Newton o Kepler entendieron la ciencia de manera más bien mística; a principios del siglo xx, los científicos observaron que ni las locomotoras se detenían ni los televisores dejaban de encenderse, si se relativizaban las proposiciones de la ciencia. Pero, por alguna razón algunos filósofos sienten que aceptar el relativismo significa claudicar en la búsqueda de la verdad y la crítica. Pero esto es falso.<sup>34</sup>

Lo anterior no quiere decir que sea nuestro deber volvernos nihilistas y aceptar que todo vale igual o que nada vale en realidad. Al contrario, lo que hace falta es definir cuál es la manera correcta de emplear nuestros conceptos valorativos. Y

<sup>34</sup> Contra lo que parece criticar la misma Gómez, no es el caso de Rawls, quien relativizó su *Teoría de la justicia* en una concepción mucho más modesta de justicia válida solamente para las sociedades, cuya cultura contiene ciertas ideas básicas acerca del valor de la libertad, la igualdad y la cooperación social. Véase Rawls, *Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1998.



eso incluye plantearnos con seriedad el tipo de relativismo que es coherente aceptar.

Lo anterior es parte de una discusión mucho más larga que no puedo abordar aquí. Pero, cuando menos es necesario que mencione dos extremos en el relativismo. Como dije en la sección anterior, el “relativismo cultural” o descriptivo es siempre verdadero porque sólo nos dice lo más obvio: que hay grandes aspectos de nuestra moralidad que son convencionales y por ello su contenido depende de cómo se define un sistema normativo para una comunidad.<sup>35</sup> Pero este relativismo no se pronuncia para nada sobre la posibilidad de conocer la verdad moral o la posibilidad de que la verdad moral exista. Tampoco prescribe qué debemos hacer respecto a la verdad moral. El “relativismo normativo”, en cambio, sí nos dice lo que debemos hacer respecto a la verdad moral. Según esta visión es moralmente incorrecto juzgar a otras personas en relación a una moralidad que es ajena a ellos, por lo que es moralmente malo también interferir con las creencias y prácticas morales de otras culturas.

Mientras que el relativismo cultural nos dice sólo lo obvio, el relativismo normativo parece extremo, porque no es claro cómo puede ser coherente sin caer en el nihilismo. Es decir, no parece obvio como puede coherentemente prescribir que debemos abstenernos de juzgar moralmente a otras comunidades, sin que al mismo tiempo se socave la objetividad de los conceptos valorativos que le permiten ser prescriptivo en primer lugar.

Esta especie de circularidad ha conducido a filósofos como Mackie a sostener visiones más radicales aún, como lo es alguna forma de “no-realismo y no-cognitivismo”. No-cognitivismo es la idea de que las creencias morales no pueden ser ni verdaderas ni falsas. No realismo es la visión de que las creencias

<sup>35</sup> Recordemos a Benedict.

morales no son objetivas, porque no describen hechos sino que son expresiones emocionales, que expresan una actitud evaluativa acerca de la conducta de los otros.

Estas posturas son lógicamente independientes, pero se pueden relacionar entre sí en lo que se conoce como la *Teoría del error de Mackie*. En síntesis, según Mackie no hay propiedades morales en el mundo. Por ello los juicios morales no son ni verdaderos ni falsos. Obviamente, la mayoría de nosotros tratamos de formular juicios morales que sean verdaderos, pero como no hay propiedades morales a las que referirse con verdad, entonces siempre que hacemos un juicio moral erramos sin remedio. Por tanto, siempre que emitimos un juicio moral nos equivocamos.

Muchos estudiosos han señalado que este tipo de posturas son contradictorias en sí, porque es muy difícil plantearlas sin que constituyan, ellas mismas, una postura “moral” que pueda ser verdadera o falsa.<sup>36</sup> Por ejemplo, Dworkin señala que el proyecto entero de la metaética se basa en una concepción errónea de la moralidad. Según él, es “imposible” situarnos desde un punto de vista que sea “externo” a la moralidad, por lo que todo argumento escéptico, relativista o nihilista es también un argumento “moral”. Así, cada vez que se pretende negar la posibilidad de la objetividad moral basándose solamente en el hecho de que un juicio moral objetivo no se puede probar satisfactoriamente para todos, es un error.

Naturalmente todo esto es muy controvertido y no trato ni por asomo de aclarar algo aquí. Pero mi punto es justo éste: los planteamientos superficiales del multiculturalismo no permiten ni siquiera que la controversia surja. Al revés, tratan de ocultarla con exigencias vacuas y prescripciones basadas en la mera “posibilidad” del consenso. La controversia ciertamente

<sup>36</sup> *Cfr.* Russ Schafer-Landau, *Whatever happened to good and evil?*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

comienza cuando aceptamos el paradigma del relativismo y abandonamos el universalismo. Pero la controversia interesante surge cuando tratamos de establecer una manera coherente de hacer al mismo tiempo tres cosas: plantear el relativismo, sostener la objetividad, y mostrar las condiciones que permiten que miembros de distintas culturas la alcancen juntos. Si lo que he escrito en este apartado es coherente, eso incluye abandonar posturas que se dicen multiculturales sólo porque exigen lo más obvio: que el consenso es posible, sin hacer el esfuerzo teórico para mostrar en qué condiciones el consenso no sólo es posible, sino plausible y asequible.

Lo crucial es lo siguiente: existen muchas maneras de plantear el relativismo que yacen en algún punto intermedio entre el relativismo cultural y el relativismo normativo. Por ejemplo, lo que se llama “el relativismo metaético” establece que las creencias morales no son verdaderas o falsas en un sentido absoluto; sino que son relativas a una visión o punto de vista determinado. Una vez que logramos precisar el “tamaño” del relativismo metaético, y establecemos las expectativas de objetividad que coherentemente podemos plantear respecto a los alcances del relativismo, entonces podemos abordar con seriedad el problema que Lazo y Gómez dejan de lado; es decir, el problema de cómo conciliar las exigencias morales de órdenes normativos distintos y hasta opuestos. El poder de, cuando menos, administrar este problema de manera interesante y seria, tiene a su vez el potencial de iluminar la discusión del papel apropiado del espectador en las ciencias sociales. Pero vamos por partes.

Un ejemplo de cómo se puede abordar el problema del relativismo y el multiculturalismo de manera interesante y no superficial, lo constituye el planteado por David Wong.<sup>37</sup> Éste acepta

<sup>37</sup> David Wong, “Pluralism and Ambivalence”, en *Relativism: a contemporary anthology*, Nueva York, Columbia University Press, 2010.

alguna forma del “relativismo metaético estándar”, como el rechazo a la idea de que existe “una sola” moralidad universal. Pero señala que el argumentar que el universalismo es incoherente no implica, necesariamente, la imposibilidad de la objetividad moral. Aquél que quiera mostrar la imposibilidad de la objetividad moral después de haber mostrado la incoherencia del universalismo necesita de otros argumentos.

Según Wong, la manera más coherente de entender la objetividad moral es mediante lo que él llama “pluralismo relativista”. El pluralismo relativista no rechaza completamente la posibilidad de la objetividad, pero acepta la plausibilidad de algún tipo de relativismo metaético; es decir, afirma, por un lado, que no existe una sola moralidad universal y que las creencias morales son verdaderas o falsas en relación con la comunidad que las articula. Pero, por el otro, también afirma que hasta cierto punto la objetividad moral es posible.

A algunos multiculturalistas superficiales les parece que la imposibilidad de la existencia de una sola moral universal implica el aniquilamiento de la objetividad moral; pero no consideran que aunque buena parte de la moralidad humana esté limitada por las fronteras de la comunidad política y social donde es articulada, la moralidad en general “siempre” obedece a los mismos rasgos sociales y a las mismas necesidades psíquicas, emocionales y colectivas. Si esto es así, entonces es plausible pensar que se puede evaluar objetivamente el desempeño de una moralidad en la comunidad, que corresponde dentro de los límites funcionales de la naturaleza humana, en la medida en la que ésta sirva al mismo propósito al que ha de servir toda moralidad. Siempre y cuando este juicio sea acotado, pues en ningún momento se sugiere ninguna moralidad como la moralidad correcta.

Esto es un poco oscuro, por lo que necesita una explicación más pormenorizada. Wong parte del pluralismo y del hecho

del conflicto de valores.<sup>38</sup> El conflicto de valores da lugar a la ambivalencia moral. La ambivalencia más obvia es la que anotan con frecuencia los multiculturalistas: la que se da entre valores individualistas y valores comunitarios. Naturalmente no existe ninguna teoría completa de la parcialidad y de la obligación moral, que permita distinguir el peso entre distintos deberes para con los otros en el caso de relaciones especiales. Por lo que los deberes colectivos y los deberes individuales con frecuencia entran en conflicto.

La tesis de Wong es que los seres humanos “inventan” o requieren de la moralidad siempre por las mismas razones: interpersonalmente para favorecer la cooperación e intrapersonalmente para resolver conflictos de motivaciones, intereses, prioridades, principios y valores. Podemos juzgar a las moralidades dependiendo de qué tan bien cumplen con esa función. La moralidad se evalúa, entonces, según los límites que impone a la naturaleza humana, por ejemplo las tendencias motivacionales compartidas por casi todos: supervivencia, lealtad, cooperación, castigo, altruismo, las relaciones humanas a pequeña escala como la familia y a gran escala como la comunidad política.

Así pues, la tesis de Wong descansa en una “concepción funcionalista de la moral”: la moralidad es aquella parte de la cultura que cumple la función intrapersonal de ordenar y disciplinar nuestras motivaciones, y la función interpersonal de fomentar la cooperación social. Están relacionadas porque la disciplina de motivos ayuda a reconciliarnos con los demás y ser seres cooperativos. Así es que podemos hacer juicios objetivos en condiciones de relativismo moral: la naturaleza

<sup>38</sup> Wong anota un hecho curioso del pluralismo. Si bien es cierto que una sola cultura no puede, aun en condiciones ideales, armonizar todos los valores y articular una moralidad universal, ello no excluye la posibilidad de que entonces una pluralidad de culturas con una pluralidad de moralidades quizá puedan armonizar todos los valores.

humana y la función establecen límites a las normas de las moralidades.

Una vez que queda claro que podemos aceptar coherentemente algún tipo de relativismo, sin perder la posibilidad de la objetividad moral, es que podemos comenzar a discutir con seriedad el problema del observador, sin caer en los requerimientos triviales de que la filosofía y las ciencias sociales sean críticas, de que el diálogo y el consenso son posibles, o en los planteamientos radicales de la imposibilidad de la filosofía y las ciencias sociales como disciplinas objetivas.

#### LA HERMENÉUTICA DE TAYLOR

Lo que he dicho hasta ahora no está desde luego exento de objeciones. La más obvia de todas es que yo, como Lazo, tampoco he aclarado cómo es posible acomodar dos órdenes normativos incompatibles, como en el ejemplo de Adriana y que, por tanto, tampoco he hecho el trabajo necesario para determinar cuál es el rol apropiado del observador social.

Esto es cierto. Hasta ahora tan sólo he dicho, junto con Wong, que es posible conservar cierto punto de vista objetivo para evaluar el desempeño de distintas moralidades, y que eso tiene el potencial de cumplir con las condiciones multiculturalistas. Pero no he explicado cómo este punto de vista objetivo puede ayudarnos a resolver el problema del observador. Es decir, como Gómez, me he quedado en el dominio de lo meramente posible que quizá, sea muy improbable.

Parece que por sí mismo el multiculturalismo, como lo he descrito, no tiene el potencial de resolver el problema del observador y es que es meramente prescriptivo. Específicamente esto quiere decir que no constituye una teoría ética por sí mismo, sino que complementa a una teoría ética (en este caso el liberalismo político) al establecer las condiciones

que ella debe cumplir para realizar de manera más completa, íntegra y coherente sus propios principios, conceptos, concepciones y valores. Por lo que, si invocamos al multiculturalismo para enfrentar el problema del observador, éste sólo nos puede decir lo que ya sabemos: que las ciencias sociales deben cuidarse de las distorsiones que provoca el sesgo valorativo, las que pueden conducir al etnocentrismo, porque los valores del observador pueden comprometer su interacción con el objeto de estudio.

Es muy bueno notar que esto no es extraño. Que el multiculturalismo nos diga lo que ya sabemos es una muestra de hasta qué punto el precepto multiculturalista se encuentra integrado a las corrientes principales de la ética. En realidad, este capítulo ya ha comenzado con el multiculturalismo al requerir que las ciencias sociales no sean etnocéntricas, y no es descabellado sospechar que los multiculturalistas que insisten en que la ética no ha satisfecho los requerimientos del multiculturalismo, lo hacen desde una interpretación radical y poco plausible de los preceptos del multiculturalismo.

De lo discutido en la sección anterior recordemos algunos de los problemas que enfrentan las ciencias sociales y contrastémoslos con el precepto multiculturalista. Para el observador, simplemente recuperar o describir cómo se conciben los agentes a sí mismos, puede no revelar mucho de su conducta o de por qué realmente hacen las cosas; pues con frecuencia actúan por costumbre o autoengaño. Pero el observador no puede sólo especular libremente, puesto que sus especulaciones no pueden ser validadas intersubjetivamente de manera no problemática, sin que den lugar a la acusación de que resultan una mera proyección de los valores del observador o de lo que el observador tiene interés en comprobar, como vimos en la sección pasada con los problemas que discute Nagel.

El observador puede caer en la distorsión del etnocentrismo, porque utiliza sus propios valores para observar; y los valores no sólo son evaluativos y normativos, sino que también son ellos mismos “prescriptivos”; es decir, implican aunque sea veladamente, una concepción del mundo y del bien. Dado el pluralismo tan extenso y profundo que describe el relativismo cultural, es moralmente cuestionable que el observador social pretenda enfrentarse en estas condiciones a su objeto de estudio, porque los valores para una cultura no se pueden replicar en otra.

Frente a este problema así planteado, lo que creo es lo siguiente: lo que necesitamos entonces es una teoría del método de las ciencias sociales, que pueda acomodar y desarrollar dentro de sí la ética del observador que he sugerido. Una teoría de este tipo no tiene el fin de afrontar la controversia iniciada por el pluralismo y el relativismo, ni de aclarar los pormenores de la deliberación, la razón y el consenso públicos. Esta teoría, mucho más modesta, tendría el propósito de aclarar qué tipo de prácticas y de conductas son moralmente requeridas, para que un observador se desempeñe adecuadamente dentro de los requerimientos que señala el multiculturalismo. Si todo va bien, la ética profesional del observador nos permitirá dejar de lado el viejo debate del naturalismo en la filosofía de las ciencias, centrado en la división epistemológica entre hechos y valores, y la discusión de definir el tamaño del relativismo y el alcance del consenso, para centrarnos en las prácticas que el observador debe seguir para guardarse del etnocentrismo y darle su lugar al pluralismo.

Creo que una teoría de este tipo, aunque sea modesta, tiene el potencial de encaminarnos desde lo meramente posible a lo probable. Por fortuna, no necesito articular dicha teoría. Yo pienso que según estos lineamientos que he expuesto, es como debe entenderse la hermenéutica.



No estoy solo en esa interpretación de la hermenéutica. Charles Taylor<sup>39</sup> entiende el problema del sesgo valorativo más o menos en los términos en los que lo he dibujado, como el reto que plantea el relativismo y el etnocentrismo. Al mismo tiempo, Taylor reconoce que el etnocentrismo en las ciencias sociales es impermissible moralmente, pero que ello no quiere decir que debamos renunciar a la crítica social. Es cierto que Taylor no es explícito acerca de que la hermenéutica pueda ser articulada como una teoría ética de la práctica de la investigación social o que, cuando menos, la hermenéutica como método pueda incluir una ética profesional de la observación social. Pero creo que la orientación holista e integracionista de su pensamiento admiten, sin demasiada tensión, el énfasis que estoy sugiriendo.

La impermisibilidad moral del etnocentrismo esta capturada por lo que Taylor llama “la tesis de la incorregibilidad”, es decir, la idea de que no debemos juzgar a los miembros de otras culturas y comunidades en los términos morales que les son ajenos. Respecto al observador, esto quiere decir que la interpretación que el observador haga debe darse sin crítica y con un mínimo de intervención.<sup>40</sup> Supuestamente la tesis de la incorregibilidad funciona como un seguro en contra del etnocentrismo, porque parece que estamos necesariamente condenados al etnocentrismo cuando buscamos ser universales. Pero, el costo para la investigación social es que desde la tesis de la incorregibilidad sólo podemos interpretar las motivaciones y acciones de los agentes desde sus propias autodescripciones, que muchas veces están distorsionadas por la autocomplacencia y el autoengaño.

<sup>39</sup> Charles Taylor, “Understanding and Ethnocentricity”, en M. Krausz [ed.], *Relativism: A Contemporary Analogy*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, pp. 473-475.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 477.

Hay que notar que la tesis de la incorregibilidad que invoca Taylor, describe lo que sucede en el ejemplo de Adriana con el dilema en el que nos pone la Constitución de la república, al exigirnos el respeto a la autonomía de los pueblos indígenas, sin indicar una teoría o protocolos normativos que expliquen cómo los dos órdenes normativos pueden integrarse. Al mismo tiempo, la tesis de la incorregibilidad caracteriza más o menos cercanamente al multiculturalismo superficial que he descrito en la sección anterior: exige la prioridad de la multiculturalidad sin indicar cómo debemos darle sentido y ser críticos con ella.

Según Taylor, la tesis de la incorregibilidad está equivocada. Taylor explica que no es suficiente sólo entender y dar sentido a los agentes; sino hace falta hacerlo desde ellos mismos. Por eso el método adecuado para interpretar la realidad social es la hermenéutica. Sólo que Taylor aclara que el método hermenéutico tampoco requiere que el observador entienda e interprete a los agentes “sólo” a través de ellos mismos. Según Taylor, el error está en pensar que un entendimiento transcultural tiene que darse en sus términos o en los nuestros. Tenemos que usar “el lenguaje del contraste”, que es el lenguaje propio del tipo de pluralismo que describe el relativismo. Se trata de formular su modo de vida y el nuestro, ambos como opciones entre una variedad.<sup>41</sup>

Así, pues, la hermenéutica implica interpretación, pero no solamente. Además intenta clarificar la conducta de los agentes, mucho más allá de lo que es para ellos mismos. Interpretar hermenéuticamente significa reconstruir la visión que los agentes tendrían de sí mismos, si para ellos fueran transparentes la totalidad e integración de sus motivos, sus fines y accedieran a toda la información relevante.<sup>42</sup> Es cierto que para ello comienza con la propia concepción, visión y entendimiento que

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 479.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 473.

los agentes tienen de sí mismos, pero no se detiene ahí. El entendimiento es dialógico. Dejamos que ellos nos hablen de sí mismos; pero también permitimos que nos escuchen; y en ese proceso no sólo conservamos el poder de escuchar a los otros críticamente, sino fundamentalmente adquirimos la obligación de mirarnos críticamente a nosotros mismos. Lo más importante de la mirada crítica del otro es que nos confrontamos a nosotros mismos a partir de ellos. “Entender es inseparable de criticar; pero criticar es inseparable de la autocrítica”.<sup>43</sup>

La hermenéutica entendida así, como una visión ética del método, evita el error básico del naturalismo que es caer en las reducciones que evitan las autodescripciones y no explican nada. Pero también evita el error de los multiculturalistas superficiales que interpretan las autodescripciones de los agentes sin un punto de vista crítico, transparente y claro. En contra del modelo naturalista como el de Nagel, la hermenéutica no sólo nos permite sino nos exige proyectar nuestros intereses, conductas y actividades en otra sociedad; siempre que aceptemos la obligación dialógica de la autocrítica. En contra del modelo del multiculturalismo trivial que sigue la tesis de la incorregibilidad, no aceptamos que todas nuestras creencias y valores vayan a ser inconmensurables.

De hecho, según Taylor, si lo miramos con cuidado tanto los naturalistas como los multiculturalistas de la incorregibilidad son etnocentristas. Consideren el ejemplo clásico de las prácticas mágicas de una sociedad. El observador naturalista, según sus propios valores, describirá estas prácticas como protociencia. Esta descripción es obviamente etnocéntrica, pues describe sus prácticas a través del modo en el que valoramos las nuestras, por lo que vemos las suyas como ensayos inacabados o defectuosos de nuestras propias prácticas.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 484.

El observador multiculturalista superficial de la incorregibilidad las describirá, quizá, como una integración con el todo a través del simbolismo. Pero al abstenerse de la crítica y la autocrítica, los multiculturalistas de la incorregibilidad pierden de vista que esa caracterización sólo es posible porque es, precisamente, nuestra civilización la que ha separado estos dos intereses primordiales de la tecnología y el simbolismo.

La hermenéutica, en cambio, ve estas prácticas como un todo en el que esta separación no ha sido hecha. Claro que podemos criticar a los miembros de esta comunidad, aunque ello implique decir que la cultura occidental, que separa estos intereses primordiales es superior en algunos aspectos. Pero eso implica decir que nuestra cultura, también por separar estos aspectos, es inferior en algunos otros aspectos, por ejemplo en la manera en la que esta separación problematiza nuestra integración con la naturaleza y con los demás.

#### LA SUPERHERMENÉUTICA

Hay una objeción a lo que he estado diciendo hasta aquí que es necesario señalar. Alguien podría aceptar que hay una ética profesional del observador, que puede estar articulada en los términos de la hermenéutica que caracterizo, y aun así insistir que ese tipo de ética profesional no agota los requerimientos morales a los que están sujetas las ciencias sociales. Pero los requerimientos morales adicionales, que tendrán una dimensión más destacada, serán también ordenados y articulados por formas hermenéuticas de la interpretación y el diálogo.

Las ciencias sociales, por la naturaleza de su objeto de estudio y por su influencia en las instituciones y estructuras sociales, podrían estar sujetas a requerimientos morales especiales. Por ejemplo, un filósofo político ocupado en teorías de la justicia global de corte cosmopolitana podría estar sujeto a las obligaciones morales propias de su profesión, tales como ceñirse a

los criterios de honestidad intelectual, interpretar con generosidad a sus detractores, transmitir con autenticidad aquellos argumentos en los que deposita sus convicciones, etc. Pero estas obligaciones no son fundamentalmente distintas a las obligaciones del cocinero en su profesión y el peluquero en la suya.

Para estar seguros, hay que notar que el filósofo político no tiene que preocuparse por la carga moral del cómo sus teorías puedan ser instrumentadas en la realidad, después de todo sus teorías hablan de arreglos políticos y sociales que aún no existen, y que quizá no existan nunca. Pero un político o un estadista que decide aplicar una teoría política en el diseño y aplicación de una política pública tiene una responsabilidad “especial”, asociada a las obligaciones que acompañan su desempeño como funcionario público. ¿Puede decirse que el desempeño profesional en ciencias sociales está acompañado de responsabilidades especiales que asociamos con el ejercicio del poder, la imposición de autoridad, el establecimiento de contratos, el cuidado de la salud, y de altos cargos de responsabilidad en el servicio público y privado?

Una objeción de este tipo, puede articularse desde lo que se conoce como “teoría crítica”. Se trata de un conjunto de académicos en filosofía y ciencias sociales, asociados con la tradición marxista seguida por la escuela de Frankfurt. En contraste con una teoría tradicional, una teoría es considerada “crítica”, cuando además del conocimiento persigue la emancipación de las personas de formas de poder arbitrarias e injustas.<sup>44</sup> Según la teoría crítica, las ciencias sociales están sujetas a requerimientos morales especiales, porque el objetivo más importante de las

<sup>44</sup> Donald Comstock, “Complexity and Social Scientific Laws”, en Michael Martin y Lee McIntyre [eds.], *Readings in the Philosophy of Social Science*, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 625. Para una introducción al tema véase James Bohman, “Critical Theory”, en Edward N. Zalta [ed.], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. En <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/critical-theory/>.

ciencias sociales tiene que ser procurar esta liberación, principalmente creando conciencia de las ideologías ocultas en las ciencias sociales tradicionales.

Mientras tanto, las ciencias sociales tradicionales pueden estar introduciendo valores opresivos o favoreciendo prácticas y creencias que enmascaran formas de dominación. Como resultado, los filósofos e investigadores alrededor de las ciencias sociales deberían reconocer que es un deber fundamental desenmascarar esas doctrinas e ideologías encubiertas. Donald Comstock,<sup>45</sup> por ejemplo, insiste en que un método para la investigación social tiene que ser crítico en ese sentido.

Según Comstock, el conocimiento social es una reflexión sistemática de las prácticas sociales constituidas por entendimientos, valores, significados, y por fines individuales, grupales o de clase. Para entender cómo todos estos elementos se articulan entre sí es importante decir que para él, las explicaciones críticas están compuestas mediante dos componentes básicos: una “teoría del cambio estructural” y una teorización del origen de los significados, valores y motivos, que surgen como consecuencia de los cambios estructurales que incluya una crítica de los entendimientos distorsionados de los sujetos.

La forma de las explicaciones es entonces histórica: expresan la dialéctica entre las condiciones estructurales desarrolladas, los entendimientos humanos y la acción social, pretendiendo revelar cómo las distorsiones ideológicas han enmascarado las contradicciones entre las intenciones y las posibilidades estructurales. Los actores interpretan las condiciones sociales y naturales. Después, actúan hasta encontrar intenciones intersubjetivas, alterando con ello las condiciones de la acción.

Lo más importante de este proceso histórico para las ciencias sociales es que, en condiciones de dominación, los entendimientos de los actores se encuentran congelados por ideo-

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 628-631.

logías que legitiman y perpetúan relaciones de poder.<sup>46</sup> Las condiciones objetivas de la acción llegan a contradecir los significados subjetivos atribuidos a ellas. Surgen entonces consecuencias no anticipadas que traen cambios en las condiciones sociales, las cuales tornan a las ideologías cada vez menos capaces de responder a las experiencias de los actores. En este contexto, los cambios radicales ocurren, justamente, cuando las condiciones de la existencia material y de la identidad entran en crisis, y cuando los ajustes y la cooptación no son suficientes.

El punto central es que este tipo de proceso no puede ser predicho sino sólo entendido y explicado, particularmente lo que se refiere a las tendencias inmanentes en el desarrollo histórico de una formación social. La validez del conocimiento logrado depende, en cierta medida, de los objetivos históricos y los propósitos de los sujetos. Pero el criterio de verdad de los teoremas críticos es la respuesta de los sujetos de la teoría, porque la teoría crítica comienza con los significados que los actores le atribuyen a los procesos sociales y pretende rectificar las ideologías, valores y significados distorsionados.

Si Comstock tiene razón y el papel de las ciencias sociales es el de liberar a los seres humanos en ese sentido, entonces las obligaciones morales especiales, asociadas a esta tarea de dimensiones épicas, no pueden ser de ninguna manera cubiertas por la hermenéutica desinflada que propongo sino, más bien, por una “superhermenéutica” que utilice la teoría moral interpretativa como un instrumento, que guíe teorías interpretativas subsidiarias en los distintos campos de las ciencias sociales.

Ambrosio Velasco (en este volumen) también argumenta a favor de la necesidad de una superhermenéutica. Según él, para que la hermenéutica cumpla con su propósito primordial de emancipadora es necesario promover un diálogo integrador entre distintos ámbitos y orientaciones hermenéuticas. Dicho

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 628.

diálogo integrador sería él mismo hermenéutico, y debe tener como principio ordenador lo que él llama “equidad epistémica”, es decir, la idea de que ningún sistema de conocimiento, sea este occidental o tradicional, puede colocarse en una posición de dominación o prelación epistémica. Velasco sostiene que este tipo de igualdad es crucial para el cultivo de las virtudes y procesos comunicativos, que son esenciales para alcanzar la liberación de una manera respetuosa y auténtica.

Al margen de si la superhermenéutica sea siquiera plausible, atractiva o útil para algo, debo decir que me confunde un poco la estrategia de proponer la creación de un método omni-inclusivo que pretenda integrar todas las áreas del saber, sin que se piense, por ejemplo, en los griegos y su filosofía que lo abarcaba todo. En efecto, cuando contábamos con una sola ciencia (la filosofía griega antigua) que seguía un mismo método, lo que ocurría es que sabíamos muy poco de todo y nuestro saber era más bien conjetural y especulativo. Para saber más, hemos segmentado el saber y permitido el surgimiento de nuevas áreas del conocimiento. Parece que si quisiéramos saber más aún, entonces la estrategia de volver a integrar el conocimiento todo en un supermétodo, sea éste la hermenéutica o cualquier otro, parece cuando menos dudosa. A no ser que igualdad epistémica signifique saber todos un poco menos, para poder así ser igualmente ignorantes.

Es cierto que hoy, para saber aún más hemos tenido que comenzar a unir algunos segmentos de nuestras áreas de especialidad, en lo que llamamos estudios multidisciplinarios o estudios comparados. Sospecho que la hermenéutica puede jugar y de hecho juega un papel central en este tipo de desarrollos cognitivos. Pero creo que para desarrollar con éxito este tipo de trabajo no se necesita una superhermenéutica, sino ser más culto e imaginativo para poder buscar nuevas conexiones y relaciones, en el marco de un desarrollo profesional ético en los términos de mi hermenéutica desinflada.



Hay que notar que la implausibilidad de la superhermenéutica no inhabilita la objeción. Creo que la crítica es igualmente poderosa si sólo admitimos que las ciencias sociales pueden ser sujeto de obligaciones especiales, en virtud de la enorme influencia que pueden tener en el cambio y la acción social. A manera de analogía, considere el caso del derecho. Los jueces, los ministros, los abogados, etc., todos tienen obligaciones profesionales que nos son familiares. Creo que la hermenéutica desinflada puede ayudarnos a entender esa ética profesional de una manera más apropiada, sobre todo en contextos multiculturales o de relativismo jurídico como en nuestro país. Pero “el derecho es sujeto de obligaciones morales especiales” cuando pensamos que la ley debe ser legal, legítima o justa.<sup>47</sup> Considere, por ejemplo, el fallo de un juez. Cuando un juez de la Suprema Corte de Justicia decide cómo debe interpretarse una garantía constitucional, no está sujeto sólo a las reglas del desempeño profesional ético, sino también a otros ideales como por ejemplo aquellos representados por el Estado de derecho y de la justicia. Si un juez resolviera un asunto cumpliendo a cabalidad con los procedimientos y las normas, pero expresando la convicción de que no cree en el derecho y que piensa que la justicia es una farsa, entonces no sólo cuestionaríamos su capacidad como profesional, aunque cumpliera con los procesos y los trámites a lugar, sino también pondríamos en duda si entiende su papel y su responsabilidad como magistrado, y la importancia y valor del derecho.

Si la práctica de las ciencias sociales fuera análoga al derecho, entonces tal vez la hermenéutica deba cumplir el papel moral que para el derecho cumplen la legalidad, el Estado de derecho o la justicia. Quizá en algún sentido, la hermenéutica

<sup>47</sup> Para esta discusión véase John Gardner, *Law as a leap of faith: essays on law in general*, Oxford, Oxford University Press, 2012, cap. 7.

es la moralidad interna de las ciencias sociales; después de todo el derecho es él mismo una disciplina social.

No pretendo ignorar ni mucho menos negar el enorme potencial de influencia que pueden tener las ciencias sociales en la reforma, la acción social, la organización colectiva y la transformación institucional. Pero creo que la objeción es equivocada por lo siguiente. Los casos que nos son familiares de obligaciones especiales, se refieren todos al ejercicio de cierto tipo de autoridad. Por ejemplo, cuando firmamos un contrato y adquirimos obligaciones especiales, lo hacemos con la idea de que nos ponemos voluntariamente en esa condición y eso quiere decir que tenemos la autonomía, la autoridad sobre nosotros mismos para responsabilizarnos de las obligaciones contraídas. En otros casos, es la autoridad que las personas ejercen sobre otras la que nos lleva a creer que, cuando alguien ejerce la autoridad, ese ejercicio va acompañado de responsabilidades especiales proporcionales al ejercicio de esa autoridad. Si lo miramos con atención, el caso del derecho no es diferente, porque aunque no se trate de una persona, sino de una Constitución, el derecho comanda autoridad, nos exige respeto y obediencia; y es esa autoridad la que lo hace sujeto de requerimientos morales especiales. Pero las ciencias sociales no comandan autoridad por sí mismas, sino hasta que alguien con autoridad se inspire en sus planteamientos, emplee sus datos o aplique sus explicaciones. Pero eso es otro problema. Si un físico descubre una partícula hasta entonces desconocida, no por ello adquiere las obligaciones especiales que pesan sobre un político, que en el ejercicio de autoridad permita la distribución y venta de un arma letal creada a partir de ese principio físico. De la misma manera, los científicos sociales, como tales, no adquieren las obligaciones de la autoridad, hasta que no estén en la posición de ejercer algún tipo de autoridad. Pero ese ejercicio no depende de su rol como científicos sociales,

aunque aceptáramos el precepto de la teoría crítica de la misión liberadora de las ciencias sociales.

CONCLUSIONES: EL INTERPRETACIONISMO MORAL  
Y LAS CIENCIAS SOCIALES

En este trabajo he intentado aproximarme al problema del observador desde la perspectiva de la ética de las ciencias sociales. Desde esta perspectiva, parece que no es inminente resolver el problema del sesgo valorativo sólo desde el problema epistemológico de la filosofía de las ciencias, del de la división entre hechos y valores o de la metaética. Mientras esos misterios se solucionan, es atractivo pensar más bien qué debemos esperar moralmente del observador. Yo sugiero que debemos entender a la hermenéutica más bien como la ética del método o la ética profesional del observador riguroso, que permite relacionarse con el objeto de estudio de una manera que evite el etnocentrismo en condiciones de profundo pluralismo, como las que describe el relativismo cultural.

En la primera sección he intentado explicar cómo el observador es un problema para las ciencias sociales y cómo los filósofos de las ciencias sociales se han aproximado a ese problema. Los filósofos naturalistas han sugerido que las ciencias sociales deben buscar la replicabilidad y certeza de los métodos de las ciencias naturales. Otros filósofos han exclamado que eso no es posible ni deseable, porque el objeto de estudio es esencialmente distinto. Ambos discuten si es posible que podamos separar hechos de valores o juicios apreciativos y juicios caracterizadores, y las consecuencias que eso puede tener respecto a la posibilidad y calidad del conocimiento de las ciencias sociales. Los que creen que hechos y valores se pueden separar sostienen que si las ciencias sociales han de ser ciencias, deben limitarse a los hechos. Los que creen que no

se pueden separar afirman que si las ciencias sociales han de ser ciencias, deben buscar la manera de disciplinar los valores para evitar los prejuicios.

Yo en cambio, parto de la intuición de que esta discusión parece poco fructífera, cuando menos si lo que nos preocupa es el papel del observador. En lo que la metafísica y la epistemología del observador se desvela, podemos reflexionar acerca de la discusión más atractiva de qué es lo que moralmente podemos requerir de un observador bien intencionado.

En la segunda sección me pregunto qué tipo de teoría podría enfrentarse a esta cuestión. La respuesta natural para muchos es el multiculturalismo. Recorro a la concepción estándar de multiculturalismo y examino sus límites, para darme cuenta de que el multiculturalismo es un prescripción que pretende complementar una teoría más compleja, para que ésta pueda realizar de una mejor manera sus propios principios, y alcance mayor coherencia entre sus valores, sus concepciones y las prácticas que prescribe. Pero si ese es el caso, el multiculturalismo sólo nos puede decir lo que ya sabemos: que lo que debemos moralmente esperar del observador es que no se deje llevar por prejuicios. Que si lo hace corre el riesgo de ser etnocéntrico; y que si él es etnocéntrico seguramente sus observaciones serán una distorsión.

Es importante notar que si el multiculturalismo nos dice lo que ya sabemos, es porque a lo largo de las últimas dos décadas el multiculturalismo ha transitado de ser disruptivo y crítico a integrarse plenamente a las corrientes éticas centrales. Dado que el multiculturalismo se ha vuelto común, es que nosotros nos estamos preguntando por cómo evitar el etnocentrismo en condiciones de pluralismo.

Para estar seguro, pienso en el multiculturalismo que clama que las teorías éticas que nos son familiares no tratan satisfactoriamente el problema de las minorías. Este multiculturalismo exige del observador que se distancie de los agentes que observa,

al punto de que la crítica es considerada una intervención moralmente impermisible. Pero este tipo de multiculturalismo no explica cómo el observador puede extraer conocimiento sin mirar críticamente a los agentes, como tampoco explica cómo es posible reconciliar dos órdenes normativos distintos, en el caso de que los dos tengan que convivir en el mismo espacio político. Sólo exige la no intervención a secas, sin orientar la relación que es preciso establecer, ya entre el observador y lo observado, ya entre la autonomía de los pueblos indígenas y el orden normativo mexicano.

Finalmente, en la última sección caracterizo la teoría que necesitamos para articular una ética del observador, que evite el etnocentrismo en las condiciones de pluralismo tan agudas que describe el relativismo cultural. A lo largo del texto establezco la siguiente desiderata. Según yo, una teoría de este tipo debe primero entender que en ciencias sociales no es suficiente predecir un patrón de comportamiento o derivar regularidades en la historia, porque se puede caer muy fácilmente en el reduccionismo. Es necesario entender e interpretar esto para encontrarles sentido a los agentes.

En segundo lugar, debe entender que en ciencias sociales no hay hechos brutos; es decir, hechos que no aludan a significados culturales específicos. Para las ciencias sociales las acciones y las creencias individuales sólo se pueden entender por medio de un acto de interpretación, por el cual el investigador intenta descubrir el significado de las acciones y creencias del agente. Hay una diversidad radical entre las culturas sobre la manera en la que se conceptualiza la vida social, y éstas dan lugar a mundos sociales diferentes. Las prácticas sociales están constituidas, hasta cierto punto, por los significados que les asignan los participantes. Por lo que el observador no puede especular libremente acerca de las causas; sino que tiene que entender e interpretar los hechos desde el punto de vista de los agentes.

En tercer lugar, debe dimensionar el tipo de pluralismo que describe el relativismo cultural. No se trata del pluralismo que implica una posición no-realista o no-cognitivista; sino que se trata del relativismo que revela que hay una buena parte de nuestra moralidad que es convencional, y que la calidad de estas creencias o juicios dependen del punto de vista que establece la comunidad. El observador, por su parte, está afectado por ese sesgo valorativo; pero uno de sus objetivos es analizar críticamente las concepciones que emplea en su observación, para estar consciente de que su observación va impregnada de conceptos que no sólo son evaluativos y normativos, sino que en ocasiones también son prescriptivos. Al mismo tiempo entiende que sus observaciones y las autodescripciones de los agentes no pueden ser validadas intersubjetivamente, en virtud del propio relativismo. Pero también acepta que el relativismo no aniquila la objetividad.

Finalmente, esta teoría debe aceptar que simplemente recuperar la manera en la que se conciben y se entienden a sí mismos los agentes no es suficiente, sobre todo porque la pura autodescripción puede revelar poco de las acciones, dado que muchas veces actuamos subintencionalmente, por costumbre, por error o por engaño. Debe aceptar que los observadores buscan un conocimiento objetivo y crítico. Pero el conocimiento crítico del otro, en virtud del relativismo y el sesgo valorativo, requieren “moralmente” de la autocrítica.

Creo que un observador actúa éticamente cuando conduce sus observaciones acorde con lo que plantea la desiderata de la teoría que me imagino. Busca entender e interpretar a los agentes para dar sentido a sus acciones, en vez de aventurar correlaciones ciegas. Busca, en lo posible, recuperar la concepción que el observado tiene de sí mismo y de sus acciones. Acepta que el tipo de pluralismo que describe el relativismo cultural es un hecho necesario y deseable de la actividad humana, y se concibe a sí mismo como parte de esa pluralidad de

una manera que le permite dimensionar y contener su sesgo valorativo. Finalmente, el observador actúa éticamente cuando acepta que la mera recuperación de las autoconcepciones de los agentes es insuficiente para formular observaciones críticas. Por lo que busca la objetividad, pero está consciente de que la búsqueda de la objetividad, que le permite observar críticamente a los agentes, le establece una obligación moral fundamental: mirarse críticamente a sí mismo como parte de ese pluralismo.

Por fortuna, no tengo que articular una teoría así porque creo que esta desiderata la satisface la hermenéutica de Taylor, siempre que la interpretemos de la manera que yo sugiero, como ética del método y no como método por sí mismo.

Así pues, el objetivo de este capítulo es muy modesto porque no digo nada nuevo, simplemente propongo un cambio de énfasis. A los que creen que el problema del observador es un problema metafísico y epistemológico, les pido que lo miren primero como un problema de ética del observador. A los que creen que el multiculturalismo no ha sido satisfecho por nuestras teorías éticas, les pido que digan qué esperan de nuestras teorías y cómo es que se pueden lograr sus requerimientos; y a los que creen que la hermenéutica es un método de investigación, les pido que desinflen su interpretación de la hermenéutica y que noten que como método es incompleto, pero como ética del método es extraordinario.

Si lo que he dicho no logra convencer ni a los hermeneutas ni a los naturalistas insisto en algo: las ciencias sociales no son predominantemente teóricas (pura causalidad) como las ciencias naturales o meramente interpretativas como la literatura o el arte; sino que son más propiamente *praxis*. Y eso exige que entendamos el método como una teoría ética de la observación. Aunque ello implique que muy buena parte de nuestra moral sea convencional, y por ello parte no de la ética sino de las ciencias sociales. Lo que propongo es una agenda de trabajo para un reacomodo teórico de cómo entender estos problemas.

## CAPÍTULO IV

### MULTICULTURALISMO: JUSTICIA CORRECTIVA, NO DISTRIBUTIVA

*Andrés Moles\**

El pluralismo cultural ha suscitado un enorme número de preguntas tanto filosóficas como políticas importantes. Por ejemplo, aquellas relacionadas con el relativismo cultural y la cuestión de si hay estándares morales universales, que permitan a personas de una determinada cultura evaluar y criticar prácticas pertenecientes a otras culturas. Otra fuente de debate se dio a partir de la publicación, en 1971, de *A Theory of Justice* de John Rawls.<sup>1</sup> Un grupo de pensadores criticaron el proyecto liberal-igualitario por estar basado en un concepto liberal de la persona: es decir, una idea de la persona individualista que asume que el derecho precede moralmente al bien.<sup>2</sup> Hay varias respuestas liberales a este problema. Tal vez, la más conocida sea la respuesta que Rawls desarrolla en *Political Liberalism*, donde revisa su concepción de la perso-

\* Investigador de la Central European University.

<sup>1</sup> John Rawls, *Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

<sup>2</sup> Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.



na y afirma una versión más modesta.<sup>3</sup> Para él, la concepción de la persona puede leerse como una concepción política, y no como una concepción metafísica.<sup>4</sup>

En este capítulo, sin embargo, me enfocaré en otros problemas que el multiculturalismo genera para las teorías liberales. Por un lado, asumo que la versión más atractiva de nuestra moralidad política es liberal igualitaria, y pregunto cómo es que los liberales deben enfrentar el problema de la diversidad cultural. Otra peculiaridad de este capítulo es que, dentro de lo posible, hago a un lado cuestiones de legitimidad política y me enfoco en cuestiones de justicia distributiva. Es decir, la pregunta es, dado que la diversidad cultural tiene impacto sobre la distribución de bienes, cargas y beneficios, ¿cómo deben ser distribuidas de una forma justa? El enfoque que tomo asume que el acceso a la cultura es un bien capaz de ser distribuido de manera justa. La respuesta que ofrezco es que idealmente las demandas multiculturales (y en general las demandas basadas en cuestiones culturales), deben ser tratadas como cualquier otra diferencia. Esto significa que no hay algo así como una justicia multicultural. Creo que las demandas multiculturales no son más que una preferencia igual a otras. Una ventaja de esta solución es que hace a la teoría de la justicia más coherente con el principio de la neutralidad liberal. Sin embargo, la respuesta cambia cuando hablamos de situaciones no ideales. En estos casos, el argumento que defiendo sostiene que tenemos razones de peso para compensar a aquéllos que sufren las consecuencias de sesgos culturales desventajosos. De este modo, ofrezco una respuesta a Kymlicka, que en *Multicultural Citizenship* piensa que los arreglos multiculturales son requeri-

<sup>3</sup>John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.

<sup>4</sup>Para una evaluación de este debate, véase Stephen Mulhall y Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1996.

dos por la justicia distributiva.<sup>5</sup> En contraste, yo opino que son sólo requeridos para corregir injusticias. Una consecuencia del argumento que defiendo es que los problemas multiculturales son más afines a las teorías de discriminación positiva, que a las teorías de justicia distributiva propiamente dichas. La teoría que defiendo en este capítulo está inspirada en la igualdad de recursos de Ronald Dworkin.<sup>6</sup> Esta teoría propone una forma de distribuir la posesión de recursos externos de forma tal que se minimicen *ex ante* los efectos de la (mala) suerte bruta. En tanto que es una teoría sobre la distribución de recursos externos, las implicaciones que tiene para resolver cuestiones de igualdad política o representación democrática son poco claras. Por esta razón, la tesis que aquí desarrollo sufre de la misma limitación. Algunos argumentos en favor del multiculturalismo están basados en la falta de representación política de los grupos minoritarios o en la desigualdad política entre las mayorías y las minorías culturales; sin embargo, estas cuestiones las dejo de lado. Pero, hay otros asuntos multiculturales que tienen efectos importantes para la distribución de recursos. No es difícil ver cómo ciertas demandas multiculturales son demandas sobre el acceso a recursos. Por ejemplo, es posible que algunos grupos minoritarios deseen restringir el acceso a personas ajenas a ciertas tierras que consideran sagradas. También es probable que demandas culturales relacionadas con la educación y los medios de comunicación en lenguas minoritarias tengan costos adicionales, que deben ser (parcialmente) subsidiados por la mayoría. De estos casos suelen emerger preguntas sobre la justicia distributiva, que son el tema central de este texto.

<sup>5</sup> Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 4.

<sup>6</sup> Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Otra idea que está en el trasfondo del artículo, y que no defiendo, es una versión del individualismo ético. La idea es que la fuente de valor moral está fundamentalmente en los individuos. Esto no implica que sólo los individuos tengan valor moral, sino sólo que otras cosas tienen valor derivado. El valor de las prácticas, los objetos y las culturas reside en que los individuos las aprecian. Una práctica que nadie aprecie, no tiene valor moral. Una versión más modesta del individualismo moral no niega el valor impersonal de las culturas, objetos o prácticas, pero defiende que, en caso de conflicto, los intereses de los individuos siempre tienen prioridad.

El capítulo está dividido en varias partes: primero (secciones de la uno a la cuatro) hago un repaso general a la teoría más popular sobre el multiculturalismo liberal: el de Will Kymlicka. En la sección cinco analizo una serie de problemas que, creo, Kymlicka no puede resolver satisfactoriamente: entre ellos está la diferencia entre minorías culturales y los derechos poli-étnicos. El análisis que hago sugiere que el argumento de Kymlicka es insatisfactorio por estar basado en una versión poco atractiva del igualitarismo de la suerte. La sección seis analiza una propuesta rawlsiana, que tampoco resulta convincente. En la sección siete presento (y parcialmente defiendo) un versión del igualitarismo de la suerte basado en la igualdad de recursos. La sección ocho analiza las demandas multiculturales desde la óptica de la igualdad de recursos y concluye que, en general, las preferencias culturales no deben ser compensadas, porque son un ejemplo de gustos caros. La última sección concluye argumentando que, si bien algunas políticas multiculturales son justas, éstas lo son sólo en condiciones no ideales: esto es, en caso de que corrijan distribuciones desiguales.

#### CULTURA: PRECONDICIÓN DE LA AUTONOMÍA

La teoría multicultural de Kymlicka está inspirada en Rawls. De acuerdo con Rawls, una teoría de la justicia liberal está basada en la idea de que los ciudadanos tienen dos intereses morales fundamentales, uno el de ejercer su sentido de la justicia; el otro, ser capaces de formar, revisar y perseguir una concepción del bien.<sup>7</sup> El proyecto de Kymlicka interpreta este segundo interés moral en clave multiculturalista.

En primer lugar, Kymlicka hace notar que un principio fundamental del liberalismo es el de la revisabilidad racional.<sup>8</sup> Ésta es tan importante como el principio de libre elección, porque parte del valor básico de elegir una concepción del bien, implica que avalemos esa concepción. El principio de libre elección le da a una persona la posibilidad de vivir de acuerdo con su concepción del bien; por ejemplo, seguir la fe católica. Sin embargo, el principio de revisabilidad racional implica que el valor de la fe católica para esa persona depende de que avale la fe. En un régimen liberal, ella debe tener la posibilidad de revisar y rechazar su concepción del bien, sin sufrir ninguna sanción legal. El valor de la libre elección es condicional a poder revisar y rechazar concepciones concretas del bien.

Así, el liberalismo establece dos condiciones para vivir bien: por un lado, las personas deben actuar por sus convicciones desde dentro, por decirlo de alguna forma. Por el otro, necesitan de recursos externos (riqueza, ingresos, seguridad, derechos y libertades) para poder realizar su concepción del bien. La centralidad de la justicia se debe a esta condición. Kymlicka añade que es un error asumir que las personas tomen decisiones y/o

<sup>7</sup> Rawls, *Political Liberalism...*, pp. 30-34.

<sup>8</sup> Kymlicka, *op. cit.*, p. 81. Este principio no es igual al principio de autonomía, pero está relacionado. La autonomía incluye más que revisabilidad. Para fines de este capítulo, a menos que lo mencione los usaré como sinónimos.

revisen sus metas y valores *ex nihilo*. Todas las decisiones que tomamos están constreñidas por un conjunto de oportunidades dadas de antemano. Este conjunto está determinado (hasta cierto punto) por la cultura en la que vivimos.

La cultura tiene dos funciones: en primer lugar, determina las opciones existentes. El tipo de bebida y comida que se consigue en Hungría es muy distinto al que se consigue en México. En segundo, y más importante, la cultura en la que vivimos dota de significado las opciones que tenemos.<sup>9</sup> Las prácticas en las que nos involucramos están mediadas por una serie de significados y valores compartidos, una lengua y un conjunto de instituciones comunes, sin las cuales estas prácticas perderían su sentido.

Para Kymlicka, la cultura tiene un valor constitutivo de la libertad, puesto que codifica nuestras metas y valores. La cultura es una condición para poder ejercer el interés fundamental en la libertad. Una ventaja del enfoque de Kymlicka, es que le permite ser agnóstico sobre si la cultura tiene un valor impersonal.<sup>10</sup> La idea de “cultura” está pensada justamente para servir este papel. Kymlicka piensa la cultura como una red de significados, prácticas e instituciones que le dan sentido a una variedad de formas de vida sobre una amplia gama de actividades sociales, educativas, religiosas, recreativas y económicas, incluyendo actividades públicas y privadas.<sup>11</sup> Esta definición es controvertida, puesto que limita la “cultura” sólo a las “culturas nacionales”.<sup>12</sup> En conclusión, Kymlicka afirma que una precondition para vivir una vida libre y autónoma consiste en tener acceso a una cultura. Ahora bien, uno puede objetar que

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>10</sup> Esto es consistente con el individualismo ético mencionado anteriormente.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>12</sup> Esto no es exactamente correcto. Kymlicka las define como “*societal cultures*”, pero afirma, que en general, cada “nación” tiene una cultura y usa como sinónimos los términos “cultura”, “nación” y “gentes”, *ibid.*, p. 18.

Kymlicka comete un error de composición: si bien es cierto que tener acceso a una cultura es necesario para poder vivir una vida libre, no es obvio que las personas necesiten acceso a culturas particulares.<sup>13</sup> Es decir, el hecho de que en una sociedad haya una cultura mayoritaria que realiza ciertas prácticas, puede bastar para que las personas vivan autónomamente. No es necesario que haya culturas particulares.

#### IGUALDAD Y CULTURA

Kymlicka responde a esa objeción mediante un argumento igualitario. Uno puede pensar que es muy duro que las personas tengan que cambiar de cultura. Pareciera poco equitativo que la comunidad francófona de Canadá tuviera que integrarse a la cultura anglófona. Esta idea tiene dos variantes. Por un lado, uno puede distinguir entre el costo y la dificultad de tomar ciertas decisiones.<sup>14</sup> Por ejemplo, es muy costoso para mí comprar un boleto de avión a Moscú. Pero no es difícil obtenerlo, sólo tengo que dar algunos *clicks* en el *mouse* de mi computadora. Sin embargo, es muy difícil, mas no costoso, correr 15 km: puedo correr gratis en el parque cercano a mi casa. En el caso de la pluralidad cultural, la dificultad que experimentan algunas personas para integrarse a otra cultura puede ser alta. Aprender códigos distintos a los que uno tiene implica grandes esfuerzos psicológicos, cognitivos y sociales. Por ello, en general, la mayoría de las personas no quieren pasar por este proceso.<sup>15</sup> Además, el proceso puede ser costoso. Por ejemplo,

<sup>13</sup> Jeremy Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", en *University of Michigan Journal of Law Reform*, vol. 25, núm. 3, 1992, pp. 751-793.

<sup>14</sup> Gerald Cohen, *The Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 16.

<sup>15</sup> Si quisieran hacerlo no habría demandas multiculturales.

para poder integrarse, las personas necesitan —en muchos casos—, pagar cursos para aprender una lengua. También pueden perder oportunidades laborales por no ser suficientemente fluidos en la lengua dominante, o no dominar algunas prácticas reguladas por normas implícitas.

Dada la dificultad y el costo de moverse de una cultura a otra, Kymlicka piensa que es injusto exigirles a las minorías nacionales que paguen estas cargas. Una forma de mitigar este proceso consiste en darles ciertos derechos multiculturales. En general, Kymlicka sugiere que las minorías deben tener derechos de autogobierno, considerable autonomía en lo que respecta a los programas educativos, a la selección de inmigrantes, políticas de medios de comunicación, y representación especial en órganos de gobierno (por ejemplo, mediante un sistema de cuotas), así como acceso a los recursos necesarios para garantizar la viabilidad de su cultura.

El argumento es igualitario porque compara las oportunidades existentes de distintos grupos y tiene como fin igualarlas. Dentro de lo posible, la justicia demanda que todos tengan las mismas oportunidades para vivir una vida libre.

#### RESTRICCIONES EXTERNAS Y PROTECCIONES INTERNAS

La propuesta de Kymlicka tiene otros dos aspectos peculiares. Por un lado, hace una distinción entre diferentes tipos de pluralismo cultural. Por el otro, constriñe las prácticas permisibles dentro de las comunidades culturales. Empiezo por la segunda.

Como hemos visto, el núcleo de las demandas multiculturales provee a los miembros de distintos grupos culturales con garantías suficientes para poder definir su concepción de vida de manera equitativa. Esto implica poner límites a lo que la mayoría puede hacer con (y demandar de) las minorías. Kymlicka

llama a esto “protecciones externas”.<sup>16</sup> La idea es proteger a las minorías del impacto que las decisiones mayoritarias puedan tener en su cultura. Por ejemplo, decisiones sobre los programas educativos de historia pueden afectar la forma en la que la minoría quiere entender su propia historia, ya sea por ignorarla o por presentarla de forma distorsionada. Los medios de comunicación masiva pueden mostrar ciertos sesgos a favor de la cultura dominante, y descuidar la producción de noticieros en la lengua minoritaria.<sup>17</sup> Esto puede pasar sin ninguna mala intención de parte de la mayoría: es posible que el mercado seleccione a miembros de la mayoría (sencillamente porque son más) y eso resulte en un sesgo. Un Estado multicultural debe proteger a las minorías de este tipo de presiones.

Es de notar que la forma en la que Kymlicka entiende la justicia multicultural incluye derechos positivos, así como derechos negativos. Es decir, además de protección sobre interferencias directas de la mayoría, el Estado debe proveer recursos que aseguren que la subsistencia de la cultura esté garantizada. Estos recursos deben provenir de toda la población y no específicamente de la minoría.

<sup>16</sup> Kymlicka, *op. cit.*, p. 35.

<sup>17</sup> Uno puede distinguir dos funciones de los medios de comunicación: por un lado, forman, estructuran y transmiten la cultura nacional. Por el otro, comunican información necesaria para que los ciudadanos ejerzan sus derechos políticos libremente. Un programa multicultural débil subsidiaría la producción de noticieros y otros programas necesarios para el libre ejercicio de la ciudadanía. Esto puede ser defendido sin apelar al argumento de Kymlicka. Por ejemplo, Rawls sostiene que el valor equitativo de las libertades políticas prohíbe ciertas desigualdades. Rawls, *A Theory of Justice...*, pp. 197-199. Siguiendo esta idea, es posible argumentar que la producción de noticieros en lenguas minoritarias es necesario para igualar el valor de las libertades políticas de distintos grupos. Un programa multicultural fuerte demanda que haya medios de comunicación que transmitan la cultura en un ámbito más amplio que el necesario, para el ejercicio de la ciudadanía libre.



Al mismo tiempo, también existen restricciones sobre lo que las minorías pueden hacer a sus propios miembros. Kymlicka las llama “restricciones internas”.<sup>18</sup> No es difícil imaginar que, en el seno de ciertas comunidades, existan presiones para contener el disenso interno. Es posible que los derechos liberales de ciertos miembros sean violados en nombre de la cultura a la que pertenecen. Por ejemplo, ciertas comunidades practican la mutilación genital femenina sobre niñas menores de edad. Esta práctica se defiende con el argumento de que es parte integral de la cultura —incluyendo la religión—.<sup>19</sup> Otras comunidades, por ejemplo, defienden el derecho de sacar a los niños antes de que terminen la educación básica, para reducir la posibilidad de que abandonen la comunidad.<sup>20</sup> En otros casos, las instituciones de la cultura minoritaria pueden funcionar como un régimen teocrático, donde aquéllos que no practican la religión del grupo son excluidos de varias instituciones o expulsados.<sup>21</sup> Los ejemplos abundan.<sup>22</sup>

Las restricciones internas anhelan controlar este tipo de prácticas. La idea básica es que, mientras las prácticas e instituciones de la minoría satisfagan los principios liberales, no hay ninguna razón para no protegerlas de algunas decisiones tomadas por la mayoría.<sup>23</sup> Las restricciones internas hacen del multiculturalismo de Kymlicka una posición esencialmente liberal. Con todo, Kymlicka es ambiguo respecto a qué tanto se deben tolerar las prácticas no liberales. En su opinión, los estados no tienen

<sup>18</sup> Kymlicka, *op. cit.*, p. 36.

<sup>19</sup> Susan Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

<sup>20</sup> Brian Barry, *Justice and Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

<sup>21</sup> Kymlicka, *op. cit.*, p. 40.

<sup>22</sup> *Cfr.* Okin, *op. cit.*; Barry, *op. cit.*

<sup>23</sup> Para una crítica de las restricciones internas véase Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

una obligación de intervenir directamente para reducir estas prácticas, aunque sí pueden hacerlo indirectamente mediante subsidios a grupos liberales, o mediante actos simbólicos de condena a las prácticas no liberales.<sup>24</sup> No es muy claro por qué Kymlicka hace esta distinción. Por un lado, uno puede pensar que imponer prácticas liberales es contraproductivo. Por el otro, uno puede pensar que es injusto. Kymlicka sugiere lo segundo, pero no defiende esta posición con suficiente cuidado.<sup>25</sup> Así, Kymlicka escribe que:

los liberales tienen derecho y responsabilidad de denunciar estas injusticias [cometidas por las minorías liberales]. Así que los reformistas liberales deberán promover sus principios liberales mediante el uso de la razón y el ejemplo, y los liberales ajenos a la cultura deberán apoyar a quienes traten de liberalizar sus culturas. Dado que las formas de liberalización más persistentes vienen desde dentro, el centro de atención de los miembros externos debe ser este tipo de apoyo.<sup>26</sup>

#### MINORÍAS CULTURALES E INMIGRANTES

La otra peculiaridad de la teoría de Kymlicka es la distinción entre los derechos de las minorías nacionales y los derechos poli-étnicos. Por un lado, en el proceso de creación de los estados vigentes hay un número importante de minorías culturales nacionales: los galeses y escoceses en el Reino Unido; los chicanos y puertorriqueños en Estados Unidos; los catalanes, gallegos y

<sup>24</sup> Kymlicka, *op. cit.*, pp. 165-167.

<sup>25</sup> Para dos argumentos que defienden que no hay derecho a tener prácticas no liberales dentro de asociaciones privadas véase Andrés Moles, "The Public Ecology of Freedom of Association", en *Res Publica*, vol. 20, núm. 1, 2014, pp. 85-103 y Jonathan Quong, *Liberalism Without Perfection*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

<sup>26</sup> Kymlicka, *op. cit.*, p. 168.

vascos en España; los quebequeses en Canadá; los húngaros en Rumania y Eslovaquia; una gran variedad de grupos indígenas en México y Latinoamérica; y un largo etc. Muchos de estos grupos satisfacen la definición de cultura de Kymlicka y conforman el caso más típico de política multicultural. Sin embargo, no son los únicos que satisfacen este criterio.<sup>27</sup>

En la mayoría de los países actuales (sobre todo, pero no únicamente, Europa occidental, Australia, Rusia, Nueva Zelanda, Estados Unidos y Canadá) hay un número importante de inmigrantes que tienen una cultura propia, distinta a la del país receptor. Una pregunta obvia es si habría que darles a ellos los mismos derechos que a las minorías nacionales. Kymlicka piensa que no. Mientras que las minorías nacionales deben poseer derechos de autogestión y autonomía, los inmigrantes deben ser integrados en la cultura dominante. Esto no quiere decir, por supuesto, que sus tradiciones y prácticas deban ser erradicadas (o tratadas con desdén), sólo implica que es permisible tratar de integrarlos. Por ejemplo, una condición para inmigrar puede ser pasar exámenes de lengua y demostrar que uno está suficientemente familiarizado con la historia y la cultura del país receptor. Otra condición puede ser negarles la opción de educar a sus descendientes en la lengua original y forzarlos a ir a escuelas donde la enseñanza se da en la lengua dominante. Todo esto es compatible, por supuesto, con intentar reconocer la riqueza cultural que los inmigrantes aportan. Puede haber subsidios a festivales, donde los inmigrantes muestran sus formas de vida. En países donde el Estado sub-

<sup>27</sup> Un problema importante que no puedo abordar en este capítulo es el de las “muñecas rusas”: es probable que dentro de las minorías nacionales haya otras minorías (ya sean minorías distintas, o miembros de la cultura dominante que en esa región son minoría). No queda claro si Kymlicka desea darles derechos de autogestión a ellos también. Por ejemplo, en el sur de Quebec hay una importante minoría angloparlante, que dadas las políticas francófonas de Quebec ahora temen por su futuro.

sidia a instituciones religiosas es posible ofrecer subsidio a las religiones practicadas por inmigrantes. El Estado, sin embargo, debe asegurarse, dentro de lo posible, de que las comunidades inmigrantes se integren: debe subsidiar clases de la lengua dominante, tal vez ofrecer servicios o asesoramiento legal en las lenguas de los inmigrantes, etcétera.

Una pregunta natural es si la pertenencia cultural es tan importante ¿por qué no ofrecérsela a los inmigrantes?, ¿cuál es la diferencia entre estos dos grupos? Hasta donde entiendo, Kymlicka ofrece dos argumentos al respecto. Por un lado, él sugiere que los inmigrantes están suficientemente dispersos dentro de los territorios y darles derechos de autogestión sería imposible en la práctica.<sup>28</sup> La idea es que no hay ninguna región donde un grupo de inmigrantes se haya asentado de forma tal que ahora sean mayoría. Sin embargo, en teoría, sería posible tratarlos como si fueran una minoría cultural.<sup>29</sup> Este argumento va acompañado de la percepción de que, en general, los inmigrantes no buscan la autogestión, sino sólo ser integrados en términos equitativos. El problema de los inmigrantes no es la falta de autonomía, sino la discriminación y los prejuicios que enfrentan al intentar integrarse.<sup>30</sup> Tratar de alentar a los inmigrantes a formar colonias y luego darles el estado de minorías culturales, o darles sólo derechos poli-étnicos es moralmente permitido. No hay ninguna razón moral para preferir una opción sobre la otra. Llamemos a éste el argumento “pragmático”.

El segundo argumento de Kymlicka es más interesante. Lo llamaremos el argumento de “multiculturalismo de la suerte”. De acuerdo con los igualitaristas de la suerte, es injusto que una

<sup>28</sup> Kymlicka, *op. cit.*, p. 96.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 96. Kymlicka señala que en la mayoría de los casos los inmigrantes no piden autogestión. Por sí mismo, esto no tiene fuerza moral porque bien puede ser explicado por razones estratégicas o por preferencias adaptativas.

persona esté peor que otra sin que esa desigualdad se pueda rastrear a una elección o alguna falla de esa persona.<sup>31</sup> La idea es que las desigualdades que son producto de la (mala) suerte son injustas, pero las desigualdades que son producto de nuestras elecciones están moralmente justificadas. Por ejemplo, es injusto que una persona tenga menor expectativa de vida sólo porque tiene una condición pulmonar genética. Pero, no es injusto que alguien tenga menor expectativa de vida siempre y cuando ése sea el producto de sus elecciones, por ejemplo haber sido un fumador crónico. Es injusto que Beto sea más pobre que Ana, porque Beto no tiene talentos que le consigan un empleo bien remunerado, pero no es injusto que Carlos sea más pobre que Ana, porque perdió su dinero en Las Vegas o eligió una profesión poco remunerada. Kymlicka usa esta idea para diferenciar entre las minorías culturales y los inmigrantes. Las minorías culturales (generalmente) han sido absorbidas por otras culturas: ya sea mediante guerras, conquistas, diseños de fronteras (como pasó tras la división de los imperios otomano y austro-húngaro después de la Primera Guerra Mundial). En este sentido, los miembros de estas culturas tienen mala suerte de formar una minoría. Los inmigrantes, en cambio, deciden voluntariamente dejar su cultura. Este hecho explica por qué no es injusto tratarlos de forma distinta a las minorías culturales.<sup>32</sup> Al decidir emigrar, las personas renuncian al derecho de vivir dentro de su cultura. Las minorías culturales no han hecho nada para renunciar a este derecho. La versión más clara de este argumento surge cuando comparamos el caso de los inmigrantes con los asilados políticos. Los segundos, no tienen la opción de quedarse en casa y mantener su cultura, y es por esta razón que sus demandas multiculturales son más fuertes.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Larry Temkin, *Inequality*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 13.

<sup>32</sup> Kymlicka, *op. cit.*, pp. 95 y 96.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 98.

En la práctica, desafortunadamente no se les puede dar derechos de autogestión (como indica el argumento pragmático), pero existe una razón positiva para dárselos. Éste no es el caso de los inmigrantes.

#### UNA CRÍTICA AL ARGUMENTO DE LA SUERTE

Hay dos ambigüedades en el argumento de Kymlicka. Por un lado, el argumento depende de una lectura muy fuerte de la premisa central del argumento igualitario. Por el otro, no es obvio en qué tipo de comparaciones interpersonales está basado el argumento. Me ocupo de la primera ambigüedad aquí, y retomo la segunda en la sección siete.

La idea de que las desigualdades están justificadas si son resultado de las elecciones tiene dos posibles lecturas. Una interpretación fuerte lee la elección como suficiente para justificar la desigualdad. Basta que alguien elija un curso de acción para que sea justo que ella asuma todos los costos o beneficios de esa acción. La interpretación débil asume sólo que el hecho de la elección es necesario, mas no suficiente, para justificar la desigualdad: otros argumentos subsidiarios son necesarios para que la desigualdad esté justificada.<sup>34</sup>

El argumento del multiculturalismo de la suerte defendido por Kymlicka parece estar basado en la primera interpretación. Basta que los inmigrantes hayan decidido dejar su cultura para que sea justo que ellos paguen los costos de vivir en una cultura ajena. El argumento de la suerte falla, precisamente, por estar basado en esta interpretación. Primero, esta versión es

<sup>34</sup> Una cuestión que no puedo discutir aquí tiene que ver con cómo identificar las cargas y beneficios de un agente que es responsable, y cuáles no, incluso si todas están causalmente relacionadas con la decisión de esta persona. *Cfr.* Serena Olsaretti, "Responsibility and the consequences of choice", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2009, pp. 165-188.

demasiado severa: algunas personas han acusado al igualitarismo de la suerte por ser desalmado y mostrar poca empatía con los que han cometido errores. Segundo, esta interpretación es inconsistente con los derechos poli-étnicos. Por un lado, si lo que diferencia a las minorías culturales de los inmigrantes es solamente el hecho de la decisión que tomaron estos últimos, ¿por qué la mayoría debe subsidiar algunos de los costos de su integración?, ¿no sería justo que ellos llevaran sobre sus hombros todos los costos de sus decisiones?, ¿la mayoría tiene una obligación de ayudar a los inmigrantes a que se integren, o hacerlo es sólo supererogatorio? En la lectura fuerte del igualitarismo de la suerte, aquéllos que son responsables por sus acciones deben cubrir todos los costos de sus acciones. Desde esta lectura, la conclusión de Kymlicka no está justificada.

Kymlicka podría apelar a la lectura débil (y mucho más atractiva) del igualitarismo de la suerte. Podría decir que es necesario que una persona tome una decisión para que ciertas desigualdades estén justificadas, pero no es suficiente. Esta versión escapa el cargo de ser desalmada. Con todo, en esta lectura, el argumento de Kymlicka está incompleto: si bien es necesario que los inmigrantes hayan decidido inmigrar para poder justificar un trato desigual, ¿qué otra condición es necesaria? Hasta que Kymlicka no nos diga qué consideraciones son suficientes para diferenciar a los inmigrantes y a las minorías culturales, su conclusión no está justificada.

#### UNA PROPUESTA RAWLSIANA INCOMPLETA

Este tipo de dificultad ha hecho pensar a algunos que debemos abandonar el igualitarismo de la suerte, y probar con otras teorías. Por ejemplo, Jonathan Quong sugiere que debemos

enfocarnos en el principio de igualdad de oportunidades.<sup>35</sup> Los principios de justicia liberal sirven para asegurar que cada persona tenga la misma oportunidad de realizar su concepción del bien (esta oportunidad no es sensible si las personas son responsables o no por tener esa concepción del bien). El argumento de Quong es complejo y es imposible hacerle justicia en este espacio. Sólo quiero notar que realmente no resuelve el problema. Esto se debe a que, de acuerdo con Quong, la igualdad de oportunidades debe ser equitativa. Imagínense que queremos proveer a todos los ciudadanos con la misma oportunidad de realizar sus deberes religiosos. Así, liberalizamos el mercado laboral de forma tal que quienes deban atender sus templos en viernes, sábados o domingos sean libres de hacerlo. Esto suena bien. La regla es que una persona puede tomarse un día a la semana en tanto que trabaje el mismo número de horas. Sería injusto permitir que alguien, cuya religión requiere que pase cuatro días a la semana en el templo tenga su demanda satisfecha. Esta respuesta se debe a que la postura de Quong asume que ya sabemos qué términos son justos y cuáles no. La igualdad, en este caso, es el número de horas trabajadas. Pero alguien que afirme la igualdad de bienestar no tendría por qué aceptar que trabajar el mismo número de horas determina si una práctica es justa o no. Similarmente, imaginen que un grupo religioso necesita construir templos de oro puro. Aun si estamos dispuestos a subsidiar algunas actividades religiosas (que ya de por sí es una política controvertida), muchos pensarán que no es justo que todos tengamos que pagar tanto para construir estos templos. Si estos subsidios son equitativos o no, depende del tipo de cambio que nuestra teoría de la justicia requiera. El argumento de Quong no nos lleva muy lejos. Para

<sup>35</sup> Jonathan Quong, "Cultural Exemptions, Expensive Tastes, and Equal Opportunities", en *Journal of Applied Philosophy*, vol. 23, núm. 1, 2006, pp. 53-71.



determinar qué leyes y prácticas son justas o no, necesitamos saber en qué dimensiones debemos comparar a las personas.

El argumento de Quong está claramente inspirado en los bienes primarios de Rawls. Brevemente, esta teoría busca encontrar una lista de bienes que cualquier concepción de la vida que sea razonable necesite, independientemente de su contenido concreto. La idea de Rawls es que toda persona que sea un miembro cooperativo de la sociedad requiere de una serie de bienes (libertades, derechos, ingreso, y riqueza entre otros) para poder llevar una vida autónoma, y ser un ciudadano en igualdad de circunstancias que otros. A su vez, la sociedad debe garantizar que todos los miembros que participen en la cooperación social tengan acceso a estos bienes, de acuerdo con los dos principios de justicia. Los principios son:

- 1) Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos, y 2) Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.<sup>36</sup>

La teoría de los bienes primarios está basada en los intereses de una concepción idealizada de las personas (o de los ciudadanos).

Hay dos problemas fundamentales con los bienes primarios. En primer lugar, son víctimas del problema del pozo sin fondo. Tratar de asegurar que todas las personas tengan las condiciones para participar como ciudadanos iguales, puede requerir que la sociedad invierta una cantidad increíble de recursos en algunos ciudadanos para elevar su nivel al de los ciudadanos funcionales; personas con ciertas discapacidades

<sup>36</sup> Rawls, *A Theory of Justice...*, p. 266.

cognitivas, por ejemplo. Estas personas (a menos que tengan discapacidades muy severas), tienen los mismos intereses que todos los demás. Tratando de rechazar esta conclusión, Rawls defiende un umbral que separa a las personas que tienen un reclamo de justicia para ser tratados como iguales y aquéllos que, por estar debajo del umbral, no tienen acceso a los recursos necesarios para funcionar como miembros de un esquema de cooperación social. Las diferencias entre los que están arriba del umbral son irrelevantes.<sup>37</sup> No queda claro cómo Rawls establece el umbral, ni por qué las diferencias sobre el umbral no importan cuando las diferencias entre los que están arriba y abajo sí.

El otro problema que enfrentan los bienes primarios es que sufren de un nivel de indeterminación importante. Esto no significa que los bienes primarios sean inadecuados, sino que sólo necesitan ser complementados con una métrica más afinada. Los ciudadanos tienen una variedad de intereses, todos necesarios, para poder funcionar plenamente como tales. Sin embargo, es imposible atender todos los intereses, sin pesarlos unos con otros. Por ejemplo: cuánto dinero debemos invertir en educación y cuánto en salud. Qué tanto debemos invertir en educación de niños con dificultades de aprendizaje y qué tanto en medicina preventiva o educación superior. Apelar a los bienes primarios no nos da ninguna guía de cómo proceder. Para ello, necesitamos una métrica más fina. La igualdad de recursos es una opción.

#### IGUALDAD DE RECURSOS

La segunda fuente de ambigüedad del argumento de Kymlicka está relacionado con el problema de las comparaciones interpersonales. Todo argumento igualitario necesita ser capaz de

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 441-449.

comparar los niveles relativos de las personas; esto se debe a que la igualdad es un concepto inherentemente comparativo. Kymlicka abraza un esquema dentro del cual las diferencias moralmente relevantes tienen que ver con los recursos que cada persona es capaz de controlar. Como hemos visto, el argumento asume que, en principio, todos debemos disfrutar de la misma cantidad de recursos. Las desigualdades sólo están justificadas cuando las personas son responsables de la desigualdad. El problema de Kymlicka es que la forma de determinar la responsabilidad es inadecuada. Para él, debemos rastrear la historia causal de la desigualdad, para determinar si ésta es justa o no: los inmigrantes son responsables de disfrutar menos recursos culturales porque ellos tomaron la decisión de inmigrar. Esta interpretación deja al argumento de Kymlicka vulnerable a la objeción de los gustos caros.<sup>38</sup>

Imaginen el caso de Luis, quien se ha educado para disfrutar de licores y comida caros (*single malt whisky* y caviar de beluga). Asumiendo que todas las personas tengan los mismos recursos, Luis sufre un déficit de bienestar, puesto que todos pueden satisfacer sus preferencias mejor que él. La mayoría de la gente piensa que es injusto subir el régimen de impuestos para darle más recursos a Luis.<sup>39</sup>

Una respuesta natural abierta a los igualitarios de la suerte es apelar a la igualdad de oportunidades. Luis tiene la oportunidad de tener el mismo nivel de bienestar que otros, pero ha decidido educarse en estos gustos caros. Es precisamente por

<sup>38</sup> A pesar de que Kymlicka afirma que su argumento está inspirado en la igualdad de recursos, la concepción de responsabilidad a la que apela es mucho más cercana a los argumentos defendidos por igualitarios del bienestar.

<sup>39</sup> Dworkin, *op. cit.*, pp. 48-59. El argumento de Kymlicka no implica directamente esta versión de la igualdad de bienestar, hasta que nos damos cuenta de que, excepto casos muy particulares, nadie es causalmente responsable por sus gustos y preferencias.

esto que no hay necesidad de compensarlo. Sin embargo, en el caso de que alguien tenga una tendencia no elegida a disfrutar de cosas caras, sería justo que fueran compensados.<sup>40</sup> Por ejemplo, Juan es amante del buceo y para satisfacer su *hobby* necesita más recursos que Federico (cuyo pasatiempo es el fútbol). Para que ambos estén igualmente satisfechos con sus vidas deberíamos ofrecer más recursos a Juan. Para Cohen y Kymlicka lo importante es si las desventajas (y las preferencias) se pueden rastrear causalmente a las elecciones o no.

Con todo, esta modificación tampoco es satisfactoria. Véase el caso de Ernesto. En este caso, Ernesto tiene pocos recursos pero gustos muy baratos de satisfacer: cerveza barata y telenovelas. Aun siendo pobre, él goza el mismo nivel de bienestar que otros con gustos más caros (y más recursos para satisfacerlos). Un buen día, descubre a Cortázar y desea conocer París. Como no tiene dinero para satisfacer su deseo, su bienestar baja. ¿No sería justo que Ernesto recibiera la misma cantidad de recursos que todos los demás? Según la igualdad de oportunidad para bienestar, dado que Ernesto tuvo la oportunidad de mantener su nivel de bienestar alto, él es responsable del déficit. A muchos, esta respuesta nos parece insatisfactoria. En suma, la igualdad de bienestar compensa gustos caros, y la igualdad de oportunidad de bienestar penaliza gustos baratos.<sup>41</sup>

El argumento de Kymlicka falla, porque depende de una interpretación equivocada del igualitarismo de la suerte: asume que es suficiente que una persona sea causalmente responsable de sus acciones para que la desventaja esté justificada.

<sup>40</sup> Cohen, *op. cit.*, p. 21. *Cfr.*, también Rawls, *Political Liberalism...*, p. 185. Cohen no defiende la igualdad de bienestar, sino una medida híbrida que incluye el bienestar. Él lo llama "*equal access to advantage*". Cohen, *op. cit.*, p. 14.

<sup>41</sup> Estos ejemplos están inspirados en Dworkin, *op. cit.*, cap. 1.

En cambio, la igualdad de recursos da en el clavo, porque interpreta la responsabilidad de forma diferente. La idea fundamental es que somos responsables de nuestras elecciones, y de los recursos de los que disponemos si somos capaces de identificarnos con ellos, independientemente de si éstos se pueden rastrear causalmente a nuestras elecciones.<sup>42</sup> Para demostrar que alguien sufre una desventaja, esta persona debe demostrar que, dentro de su propia concepción del bien, disfruta de menos recursos que alguien más. En el caso de Luis, sería necesario que él pudiera afirmar que está en desventaja en relación con aquéllos que son más felices bebiendo ron barato y comiendo hueva de salmón. Sin embargo, sería insólito que pudiera afirmar semejante cosa: lo que Luis busca es la satisfacción que brindan los huevos de avefría y el vino de Burdeos. Si quisiera comer huevos de gallina no tendría necesidad de pedir ningún subsidio.<sup>43</sup>

De acuerdo con la igualdad de recursos, las distribuciones son justas si son sensibles a las ambiciones y proyectos de las personas e insensibles a su mala fortuna.<sup>44</sup> Déjenme explicar un poco más este aspecto a partir del famoso ejemplo de las conchas de mar.<sup>45</sup> Imaginen un grupo de personas que llegan a una isla inhabitada. ¿Cómo deben repartirse igualitariamente los recursos existentes? Dworkin imagina que la mejor forma de hacerlo es a partir de una subasta. Una distribución será justa cuando todos prefieran el lote de recursos que han adquirido al

<sup>42</sup> Dworkin llama a este sentido de responsabilidad "*consequential responsibility*". Dworkin, *op. cit.*, p. 287.

<sup>43</sup> Una posibilidad es que Luis rechace sus gustos: que sus preferencias y planes estén alienados. En este caso, sí deberíamos subsidiar o bien el vino de Burdeos, o bien una terapia para quitarle la adicción: pero en la mayoría de los casos sería sorprendente que las personas fueran adictas a sus convicciones.

<sup>44</sup> Dworkin, *op. cit.*, p. 89. El peso normativo de las ambiciones y preferencias claramente depende de que sean autónomas y personales.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 65-83.

de cualquier otra persona. En términos técnicos, la distribución debe ser libre de envidia.<sup>46</sup> Para asegurar que la subasta sea moralmente aceptable, lo primero que debemos asegurar es que los bienes a repartir sean descritos de la manera más general posible: si alguien desea una porción de un bien, entonces ese bien debe poder ser dividido. Esta consideración es necesaria porque hay formas de satisfacer el test de la envidia de maneras obviamente inaceptables. Por ejemplo, imaginen que todos los bienes existentes consisten en garbanzos y cerveza. Una persona que odia los garbanzos y la cerveza, puede reconocer que no envidia el lote de otra persona (¡la otra persona sólo tiene garbanzos y cerveza!). Sin embargo, pocos estamos dispuestos a aceptar que esta distribución es justa. En este caso, “se satisface la prueba de la envidia —esa persona no prefiere el paquete de recursos de los demás al suyo”, pero prefiere lo que habría tenido si los recursos iniciales disponibles se hubieran tratado de una forma justa”.<sup>47</sup> Lo importante de la subasta es que respeta las preferencias de las personas tal como son. Hasta este momento asumimos que todas las personas tienen los mismos recursos internos. El segundo paso del test de la envidia incluye una respuesta a los recursos internos.<sup>48</sup> Después de la subasta, las personas tienen la libertad de tomar decisiones en cómo usar sus recursos. Pueden realizar sus preferencias sobre tipos de ocupación, ocio, trabajo, etc. Estas decisiones necesariamente tendrán un impacto en los recursos a los que

<sup>46</sup> “Envidia” se usa en el sentido técnico mencionado, sin ninguna connotación moral.

<sup>47</sup> Ronald Dworkin, *Virtud soberana*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 77.

<sup>48</sup> Estrictamente hablando, la subasta necesita un principio de autenticidad, que garantice que las preferencias son autónomas y no el producto de preferencias adaptativas u otras formas de socialización problemática. También debe garantizar que la subasta incluya sólo preferencias aceptables. Preferencias racistas o sexistas, por ejemplo deben ser descartadas. *Ibid.*, pp. 161 y 162.

cada quien tiene derecho. Imaginen que Ana ha decidido invertir sus recursos y su tiempo sembrando tomates. Benito, en cambio, ha usado parte de sus recursos en comprar una tabla de surf. Al cabo de cierto tiempo, Ana tiene más recursos que Benito. ¿Esta desigualdad es injusta? Podemos otra vez regresar al test de la envidia, aunque de una forma más compleja. Ahora podemos preguntarle a Benito si prefiere el lote de recursos más la ocupación y preferencias de Ana, o si prefiere las suyas. Si Benito no envidia a Ana, la distribución es justa. Dado que Benito pudo ser agricultor y prefirió ser surfista, es fácil asumir que prefiere ser un surfista pobretón que un agricultor ricachón. Hay dos características fundamentales de la igualdad de recursos: dentro de la igualdad de recursos, éste es el sentido de responsabilidad que importa.

La segunda característica importante de la igualdad de recursos es que siempre es comparativa. Para poder demostrar que uno sufre una desigualdad es necesario poder señalar a otra persona que esté mejor que uno, dadas nuestras preferencias. Esto significa que las preferencias de los otros son parámetros que determinan cuándo nuestro lote de recursos es justo o no. Las preferencias de los otros determinan los costos de oportunidad de las nuestras y no son moralmente arbitrarias, de la misma manera que los recursos naturales existentes los determinan. Por supuesto que Luis tendría más bienestar si el micro clima de Burdeos existiera en muchos otros lugares, de forma tal que fuera más barato. El hecho de que las características distintivas del vino de Burdeos no se puedan reproducir más que en Burdeos es, tal vez, una desgracia, pero no una injusticia. De la misma manera, el hecho de que jugar béisbol sea caro en Hungría, donde a nadie le interesa, no es una injusticia, sólo una calamidad.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Sobre si la mala suerte del precio de nuestras preferencias es injusta o no véase el debate entre Dworkin y Cohen en *ibid.*, caps. 2 y 7 y Gerald

Quiero poner énfasis en dos aspectos de la igualdad de recursos. Por un lado, nuestros proyectos personales y nuestras preferencias no son, en la mayoría de los casos, consideradas mala suerte. Si bien puedo reconocer que mi gusto por el queso *Stilton* es el producto del azar, de eso no se sigue que me sienta en desventaja por tener esta preferencia. Es un error concluir que el hecho de no ser causalmente responsable por algo, me exime de responsabilidad consecuencial. El segundo aspecto de la subasta es que los proyectos de las otras personas tampoco son mala suerte. Una distribución igualitaria consiste en encontrar los costos de oportunidad de diferentes concepciones del bien: los planes de las demás personas forman un parámetro, que fija los costos de oportunidad de los planes de vida que uno forma. Sin esta información, es imposible determinar de cuántos recursos debe disfrutar cada quien. Ésta es, en realidad, la diferencia fundamental entre la igualdad de recursos y la igualdad de bienestar.<sup>50</sup>

La segunda pregunta que toda teoría de la justicia debe responder es ¿qué hacer con las desigualdades? Dado que esta pregunta es menos relevante que la primera para los fines de este capítulo, la respondo sólo parcialmente. Dworkin distingue entre dos tipos de mala suerte: mala suerte opcional y mala suerte bruta. La primera incluye apuestas y riesgos deliberados, la segunda incluye todo lo que no es suerte opcional. Las desigualdades problemáticas emergen sólo en casos de mala suerte bruta. El hecho de que alguien haya decidido tomar un riesgo deliberado sugiere que tomar riesgos es parte de su personalidad y que prefiere ser una persona arriesgada a ser una persona cautelosa. Es notable que hay una forma de transformar la mala suerte bruta en suerte opcional. Si tenemos la po-

---

Cohen, "Expensive Tastes Ride Again", en J. Burnley [ed.], *Dworkin and his Critics*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 3-29.

<sup>50</sup> Dworkin, *Virtud soberana...*, p. 69.



sibilidad de comprar un seguro, podemos protegernos contra la mala suerte bruta. Es mala suerte que yo me rompa la pierna esquiando, pero es sólo mala suerte opcional que haya decidido ir a esquiar sin seguro médico. Por esta razón, podemos incluir la posibilidad de comprar seguros en la descripción de la subasta original. Qué tanto nos aseguramos, depende de qué tan adversos al riesgo seamos cada uno de nosotros. Unos preferirán arriesgarse más, otros tratarán de protegerse contra un buen número de imprevistos. En buena medida, los seguros neutralizan la mala suerte bruta. Ahora bien, es cierto que uno no se puede asegurar *ex-post*. Este problema es particularmente agudo en el caso de los talentos naturales y las discapacidades de nacimiento. Para enfrentar este problema, Dworkin sugiere un mercado de seguros hipotético, donde el Estado funcione como aseguradora y cubra a las personas, según las decisiones que hubieran tomado si hubieran tenido la oportunidad de asegurarse. Los impuestos funcionan como la prima de seguros. Dados los costos epistémicos que implica tener información detallada de las decisiones que cada uno de nosotros tomaría, el Estado puede tomar las que el ciudadano promedio toma, y ofrecer ese tipo de cobertura.

En conclusión, la igualdad de recursos es atractiva porque nos permite rechazar compensar gustos caros, sin penalizar gustos baratos. También logra, a partir del test de la envidia, que las demandas de justicia igualitaria necesariamente sean presentadas de forma interpersonal: sólo aquéllas diferencias que en nuestra vida privada cuentan como desventajas pueden ser presentadas como demandas de justicia.<sup>51</sup> Finalmente, ofrece una métrica de justicia más completa que los bienes primarios, porque apelar a las preferencias y ambiciones de

<sup>51</sup> Para una excelente reconstrucción del argumento de Dworkin véase Matthew Clayton, "The Resources of Liberal Equality", en *Imprints*, núm. 5, 2000, pp. 63-89.

las personas nos da guía al tomar decisiones distributivas, decisiones para las que los bienes primarios ofrecen respuestas indeterminadas.

#### IGUALDAD DE RECURSOS Y CULTURA

¿Cómo se relaciona la igualdad de recursos con las demandas multiculturales de las que hemos estado hablando? Por un lado, la diferencia entre los inmigrantes y las minorías culturales es irreconocible. La única diferencia que podíamos notar era que los inmigrantes se habían puesto en desventaja dada su decisión de inmigrar. Si bien esto puede hacer una diferencia, no es el fin de la historia. Necesitamos ver si alguno de estos dos grupos puede señalar a alguien que, de acuerdo con sus convicciones éticas, goce de más recursos. Para decidir si las minorías están en desventaja tenemos que ver si preferirían pertenecer a la mayoría. Es probable que en gran parte de los casos, los miembros minoritarios no sufran envidia. El hecho de que exijan políticas multiculturales sugiere que prefieren pertenecer a su cultura, que pertenecer a la cultura dominante. Imaginen que fuera posible tomar una pastilla que borre muchos de nuestros marcos referenciales culturales y nos dieran los de la cultura dominante. Recuerden que ése es el valor de la cultura de acuerdo con Kymlicka. La pastilla anula los costos de transacción de cambiar de cultura. ¿Cuántos miembros de la minoría aceptarían tomar la pastilla? Posiblemente bastante pocos. Por esta razón, la igualdad de recursos no identifica a los miembros de minorías culturales como desaventajados. El caso de los inmigrantes es un poco más complejo. Por un lado, hay inmigrantes que desean recrear (dentro de lo posible) su cultura en el país anfitrión. Normalmente, son ellos los que desean tener políticas multiculturales más o menos similares a las que Kymlicka le da a las minorías culturales. Estos inmigrantes no cambiarían su lugar con los miembros de la cultura dominante.

Pero, por otro lado, tenemos inmigrantes que desean integrarse a la cultura dominante.<sup>52</sup> Es por esta razón, justamente, que debemos subsidiar sus intentos de integración con cursos para aprender alguna lengua, apoyo legal en su idioma y cursos que los preparen para incorporarse al mercado laboral. Qué tanto apoyo debemos brindarles, éste puede ser determinado por el nivel de cobertura del seguro que la persona media compraría si se encontrara en estas circunstancias. El resultado de la igualdad borra la diferencia entre los inmigrantes y las minorías culturales, pero también borra las diferencias entre éstos y la mayoría.

Para hacer más clara la comparación entre las minorías y las mayorías que defienden aquí, contrasten la actitud que toma un creyente con la que toma una persona con discapacidad. El segundo, normalmente hace esfuerzos para librarse de su discapacidad. Pero las personas religiosas rara vez ven su fe como una discapacidad o un producto de la mala fortuna.<sup>53</sup> En general, se sienten bendecidos por seguir el camino correcto, ¿cómo pueden al mismo tiempo afirmar que su fe es una bendición, y pensar que están en desventaja con los infieles?, por esta razón, la igualdad de recursos no compensa por preferencias religiosas o culturales, así como por gustos caros. La justicia distributiva no discrimina preferencias autónomas: todas son tratadas por igual.

<sup>52</sup> Kymlicka, *op. cit.*

<sup>53</sup> Esto no necesariamente es así, existen casos como el de la comunidad sorda donde consideran que la sordera abre posibilidades perceptuales más valiosas, a las que los que no son sordos no tienen acceso. Para ellos, los no sordos están en desventaja. Para una forma distinta de pensar la discapacidades. *Cfr.* David Wasserman, Adrienne Asch, Jeffrey Blustein y Daniel Putnam, "Disability: Definitions, Models, Experience", en Edward N. Zalta [ed.], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. En <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/disability/>.

Una posible objeción al argumento que defiende aquí, sostiene que si bien las minorías no envidian los recursos de los que gozan los miembros de la mayoría, se sienten en desventaja porque el valor de los recursos está, en parte, determinado por la cultura. Kymlicka sugiere el caso siguiente: imaginen que hay dos barcos con poblaciones de tamaño desigual. Cada barco hace una subasta, y la distribución final está libre de envidia. Asumamos también que la distribución de preferencias en cada barco es similar: 20% prefiere la pesca a la fotografía, otro 30% prefiere casas cerca de las montañas, otro 50% prefiere tierra fértil en los valles, etc. Cuando las personas bajan de los barcos, se dan cuenta de que los miembros de cada barco son de nacionalidades diferentes. Los miembros de la minoría se sienten en desventaja, no porque envidien los recursos (las casas en la montaña, o en los valles) sino porque tienen que pagar recursos extra para asegurarse que su cultura sea viable.<sup>54</sup>

Este argumento no es convincente por dos razones. Por un lado, no queda claro que la subasta igualitaria esté bien descrita. Kymlicka ha decidido, *ad hoc*, ocultar que las personas tienen preferencias culturales distintas. Pero, ¿por qué no podemos saber esto? Una subasta igualitaria incluye información sobre todas las preferencias incluso las culturales. Por otro, ocultar la distribución de las preferencias culturales implica que la cultura no es un bien a distribuir. Tal vez ésta sea la mejor forma de pensar la cultura. Sin embargo, si esto es así, entonces el argumento de justicia multicultural es rechazado de entrada.

#### JUSTICIA CORRECTIVA Y SESGOS CULTURALES

¿Significa esto que las demandas multiculturales deben ser ignoradas? No necesariamente. Una distribución de recursos es justa,

<sup>54</sup> Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon, 1989, pp. 188 y189.

hemos dicho, cuando el test de la envidia ha sido satisfecho, o cuando las desventajas han sido compensadas, según la cobertura de seguros que la persona media compraría. También hemos dicho que existen principios auxiliares, como la idea de que los recursos deben ser descritos de la forma más fina posible. Otros principios incluyen el de la independencia: sólo las preferencias internas fijan los costos de oportunidad de cada uno de nosotros (es decir, sólo preferencias sobre los bienes que yo deseo poseer, y no sobre los bienes que yo deseo que otros posean), y deben estar libres de preferencias prejuiciadas (por ejemplo, de las racistas, homófobas o sexistas).<sup>55</sup> Por supuesto, la igualdad de recursos asume que todas las personas tienen la misma oportunidad de influenciar los costos de oportunidad: en la subasta todos tienen el mismo número de conchitas.

Una forma de entender algunos problemas multiculturales consiste en pensar que los términos de la subasta no han sido descritos de manera imparcial. Para seguir con la metáfora de la subasta, es como si un grupo de personas llegara tarde a la subasta: algunos bienes ya han sido adquiridos, y otros han sido descritos de forma parcial.<sup>56</sup> Recuerden que en la subasta cada persona tiene el poder de vetar una descripción. Si nadie objeta una descripción, asumimos que la descripción es justa. Sin embargo, si alguien que objetaría la descripción llega tarde (o se le niega la oportunidad de objetar), esa descripción es injusta. Por ejemplo, en muchas ciudades donde la mayoría ha sido históricamente cristiana existen un sinnúmero de iglesias. Dado que la demografía ha cambiado, ahora hay un número importante de musulmanes con pocas mezquitas. Por supuesto, éstos no quisieran ser cristianos y, sin embargo, se

<sup>55</sup> Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1977, p. 234.

<sup>56</sup> Un caso aún más radical es cuando un grupo re-define por la fuerza los recursos existentes, ya sea mediante conquista o colonización.

quejan de la desproporción entre iglesias y mezquitas. Una forma de entender esta queja es que los musulmanes llegaron tarde a la subasta para poder conseguir lotes donde construir mezquitas: no tuvieron la posibilidad de pujar más fuerte y ganar la subasta. En este punto es notorio que la igualdad de recursos permite la intervención del Estado para corregir fallas del mercado. Un ejemplo es cuando el Estado trata de reducir los costos de transacción que aparecen cuando las personas se juntan para hacer ofertas colectivas. Imaginen que un grupo de diez personas estarían dispuestas a ofrecer cinco conchitas cada uno, siempre y cuando los otros nueve hagan lo mismo para construir un templo. Hay otra persona que está dispuesta a ofrecer 25 conchitas ella sola para construir un museo. Dadas las asimetrías y los problemas de coordinación es posible que la segunda persona gane la subasta. Sin embargo, es justo que el Estado (o el distribuidor) les deje ganar la subasta al primer grupo, y se construya el templo.

En estos casos de sesgos culturales podemos ver que la distribución es injusta, y no porque haya gente cuyas demandas culturales no sean atendidas, sino porque no han tenido la oportunidad de influir en la distribución de recursos de forma equitativa. Esta conclusión es consistente con un principio de neutralidad liberal. El Estado no debe distinguir entre el contenido de las diversas preferencias (siempre y cuando éstas sean justas) porque al hacerlo distorsiona los costos de oportunidad que las ambiciones de cada persona deben encontrar.<sup>57</sup> Siguiendo con este punto, el argumento tiene la peculiaridad de que se puede generalizar cualquier tipo de preferencia: en un país donde todos prefieren jugar béisbol, no es injusto que jugar fútbol sea más caro. Lo que puede ser injusto es que una vez

<sup>57</sup> Janos Kis, "State Neutrality", en M. Rosenfeld y A. Sajó [eds.], *The Oxford Handbook of Constitutional Comparative Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 321.

que haya un grupo importante de personas que quieran jugar fútbol, no obtengan permisos de construir estadios de fútbol (o los estadios de béisbol sean declarados patrimonio nacional y subsidiados mediante la recolección general de impuestos).

En estos casos, me parece, es justo compensar a las minorías con políticas multiculturales. Hay varias formas de hacerlo. Una opción es dando excepciones a las reglas generales. Este enfoque ha sido llamado ley y excepción (*rule and exemption*). En su crítica contra el multiculturalismo, Brian Barry argumenta que debemos sospechar de este tipo de arreglos. Según él, si hay una razón para mantener la ley, no debemos dar excepciones. Si aceptamos darlas, es mejor abrogar la ley.<sup>58</sup> Un argumento contra esta estrategia es que tiende a discriminar ciertas preferencias en favor de otras. Por ejemplo, en los países en el que el uso de ciertas drogas (como el peyote) están prohibidos, existe la posibilidad de dar una excepción a grupos culturales que desean usarlas de manera religiosa. Comparen este caso con otros dos. Primero, un grupo de pacifistas radicales que desean usar peyote para poder reflexionar más claramente sobre el valor incondicional de la vida. Segundo, con un grupo de personas que sólo desea usar el peyote con fines recreativos ¿Por qué habríamos de preferir al primer grupo en contra de los otros dos?

En estos casos lo mejor es abrogar la ley y no dar excepciones culturales. Sencillamente, la preferencia cultural pasa a la esfera privada y se vuelve como cualquier otra.

Otros casos donde es mejor reescribir las reglas de forma más flexible incluyen los días de descanso laboral. La razón por la que en países tradicionalmente cristianos la semana laboral sea de lunes a viernes (o sábado) no responde a un proceso de negociación imparcial, sino a un sesgo debido al

<sup>58</sup> Brian Barry, *Justice and Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

cristianismo. Darnos cuenta de esto, nos incita a reescribir la norma de forma más general: todos los empleados tienen el derecho a descansar uno (o dos) días a la semana, y los empleados tienen discreción sobre qué día eligen. No hay necesidad de darle prioridad a las preferencias culturales.

Hay casos en los que la flexibilidad no es posible: en muchas de las actividades que tenemos éxito, éstas dependen de la coordinación humana: para dar clase es necesario que los alumnos y los profesores estén presentes en un aula. Sería imposible para un profesor dar clase sólo de noche, con el pretexto de ser un vampiro, a menos que haya un buen número de alumnos dispuestos a ir a clase en la noche. En este caso, es claro que no hay razón de compensarlo. Hay otros casos más complicados que incluyen bienes indivisibles y, por lo mismo, poco flexibles. Una lengua común es un ejemplo paradigmático. Sin embargo, una forma de flexibilizar la lengua es mediante la creación y el apoyo a un ambiente bilingüe (o trilingüe).

#### CONCLUSIÓN

En conclusión, la teoría de Kymlicka sufre de varios problemas. Por un lado, la diferencia entre los derechos de las minorías culturales y los derechos poli-étnicos es poco sostenible, porque el argumento de la suerte que usa Kymlicka es poco atractivo. A pesar de ello, he argumentado que no debemos rechazar el igualitarismo de la suerte, sino buscar su versión más atractiva. A mi juicio, ésta es la igualdad de recursos. Desafortunadamente para los entusiastas del multiculturalismo, desde esta lupa descubrimos que las demandas multiculturales no son nada más que gustos caros, y como tales no deben ser compensados. Pero, afortunadamente, también descubrimos que existen razones de peso para corregir las distribuciones actuales, que han sido producto de injusticias pasadas. En muchos casos, los derechos multicultura-



les pueden ser entendidos como compensación por aquellas injusticias. Si bien la conclusión es modesta, no deja de ser significativa.

Por último, debo aclarar que no he dicho nada sobre la relación entre la educación de los niños y el multiculturalismo. En general, me parece que para resolver estos problemas debemos pensar en términos de igualdad de oportunidades. Esta cuestión puede ser mucho más dañina para quienes abogan por los derechos multiculturales. Un análisis del asunto debe esperar.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Varios Luises comentaron borradores de este trabajo: Luis Camacho, Luis Muñoz Oliveira y Luis David Reyes. El capítulo es mucho mejor gracias a sus ideas y sugerencias. Muchas de las ideas que aparecen en este capítulo han sido discutidas con Tom Parr y Miki Zala. Les agradezco a las audiencias del coloquio sobre “Las posibilidades de la justicia en los problemas emanados de la diversidad cultural” y a los miembros del seminario sobre “Problemas éticos de la diversidad en América Latina” por sus comentarios y preguntas.

## CAPÍTULO V

# MULTICULTURALISMO, DIVERSIDAD CULTURAL E INTERCULTURALIDAD: CONSTRUYENDO UN PISO MÓVIL CON TRES PIERNAS

*Ángel Ruiz Tovar\**

### INTRODUCCIÓN

Gracias a todo lo que se ha discutido en los capítulos tercero y cuarto de este libro, en el presente argumentamos a favor de distinguir analíticamente tres tipos de multiculturalismo, con base en la función explicativa, comprensiva u operativa que proveen:

- a) El multiculturalismo como diagnóstico o caracterización de una realidad social.
- b) El multiculturalismo como postura filosófica.
- c) El multiculturalismo como teoría política.

Esta diferenciación responde al reto político planteado desde la pregunta de ¿qué hacer ante la diversidad en la arena pública? Nuestra respuesta a dicha pregunta no es la de dar una receta, sino la de articular los discursos de manera coherente. Lo ante-

\* Profesor en Desarrollo y Gestión Interculturales. Doctorante en la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM (angel.ruizt@outlook.com).

rior, a nuestro parecer, tiene tres momentos que se manifiestan en tres preguntas: ¿qué es la diversidad?, ¿por qué existe?, ¿qué hacemos con ella?

Las propuestas para reformar el Estado que han surgido en años recientes en algunos países de América Latina, suelen considerarse políticas dirigidas a la diversidad producto del *boom* del “multiculturalismo”. Esto se ha asociado a diversos programas de investigación, como los estudios culturales, poscoloniales, y decoloniales. Dichas asociaciones entre determinadas políticas y modas académicas no han sido del todo afortunadas y contienen varios errores de dominio, por lo que no es casual que hayan levantado resquemores en diferentes áreas de las humanidades (filosofía de la ciencia, filosofía política) y de las ciencias sociales (antropología, sociología, ciencias políticas).<sup>1</sup>

Lo anterior, sostenemos, son confusiones de dominio y vicios políticos entre escuelas que buscan el rigor analítico sólo para la formulación de las propias ideas, mas no así para el enriquecimiento y la crítica constructiva de aquellas con las que no están de acuerdo. Errores de dominio, pues en muchos casos las discrepancias carecen de sentido una vez asentando en qué nivel discursivo se sostiene una idea. También ha habido un desfase y poca coordinación entre estudiosos de temas de diversidad cultural.

Por lo anterior, en los siguientes subapartados desarrollaremos una tipología de usos del término “multiculturalismo”, a fin de saber *de qué estamos hablando* cuando hablamos de multiculturalismo. En primera instancia nos referiremos al uso de “multiculturalismo como caracterización o diagnóstico de la realidad social”, resaltaremos la no-obviedad del mismo, y concluiremos que dicho uso es calificativo: nación multicultural,

<sup>1</sup> Respecto del relativismo cultural, *cfr.* Ulises Moulines, “La incoherencia dialógica del relativismo sociológico”, en *Ágora*, núm. 10, Santiago de Compostela, 1991, pp. 35-46.

Estado pluricultural, política intercultural, etc. En segundo lugar, desarrollaremos el uso de “multiculturalismo como teoría de la cultura”, que busca explicar o comprender la realidad multicultural desde un ámbito epistemológico y ontológico, o bien lingüístico. Damos razones por las cuales este uso del multiculturalismo se encuentra en espacios académicos en habla hispana, por lo que el desarrollo teórico anglosajón ignora estos aportes, con excepción de la epistemología feminista. En última instancia, comentaremos el uso más célebre: el de “multiculturalismo como teoría política”, a medio camino entre la filosofía política y la ciencia política, puesto que toma aportes de teoría de la justicia para asentar la importancia de la cultura allí, así como da pautas sobre las cuales plantear políticas para la diferencia. Sostenemos que este último uso es realmente el más controvertido, no por sí mismo, sino sobre todo en relación a los anteriores.

#### MULTICULTURAL COMO CARACTERIZACIÓN O DIAGNÓSTICO DE LA REALIDAD

El Artículo Segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos define a la Nación como “pluricultural”. Esto quiere decir —prosigue el texto constitucional— que:

tiene [la Nación] una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son 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.

Un primer paso para entender el uso más extendido del término “multiculturalismo” es comprender que lo anterior (el hecho de que la Nación mexicana tenga una composición plu-

ricultural, sustentada en ciertos pueblos con determinado grado de conservación de instituciones sociales, económicas, culturales y políticas —o parte de ellas— antes de un periodo histórico específico) no es, ni mucho menos, obvio. La caracterización de la “realidad” social o política de un modo, y no de otro, es una de las labores más importantes de las ciencias sociales. Por lo tanto, “observar” la diversidad no es tan intuitivo como podría parecer.

Esto tiene una visión que podría ser adjetivada como superficial: si la realidad social siempre ha sido diversa —la diversidad cultural es un *continuum* histórico— nuestro conocimiento sobre ella sólo debe refinarse, mas ello no implica las discusiones éticas, políticas y epistemológicas que —muchos dicen— son aristas e implicaciones para tomar en serio la diversidad. Desde este punto de vista cualquier esfuerzo teórico, disciplinario o no, para trabajar con la diversidad cultural, en realidad puede hacer bastante poco, dado “que la diversidad está ahí”.

Podemos observar que nuestro español es distinto que el náhuatl, triqui o mixe que hablan otros habitantes en la Ciudad de México. A la vez, nuestro español difiere bastante del castellano hablado en Santiago de Compostela o Andalucía —y tenemos lingüistas que nos pueden explicar por qué nos parece lejano lo cercano—; podemos comprobar la extrañeza de nuestros hábitos alimenticios y nuestro sistema gastronómico para muchos habitantes del mundo, así como probar, sorprendidos, las similitudes del mismo con otros en Oriente Medio —y tenemos antropólogos e historiadores que nos explican por qué parece cercano lo lejano—; podemos aprender de sistemas de justicia basados en el testimonio y no en la ley positiva en el ámbito anglosajón, así como hacer lo mismo de usos y costumbres en el México —aún rural— que basan la justicia en la reparación del daño del agresor a la víctima — y tenemos filósofos y juristas que nos pueden explicar las implicaciones y problemáticas de posibles asimilaciones—; podemos escuchar sorprendidos

cómo sistemas musicales en China, Bali o la Huasteca Potosina cuestionan a nuestro oído dodecafónico —y tenemos etnomusicólogos que nos explican cómo nuestra audición se expande, cambia y aprende de la mano de la cultura—; podemos descubrir la eficiencia productiva y ecológica de un sistema agroecológico como la milpa *meepha* o el calpulli *aymara*, así como conocer las dificultades para empatarlos dentro de la demanda global de alimentos —y tenemos etnoecólogos, economistas e historiadores que nos lo pueden explicar—; podemos revisar nuestras formas de lenguaje para comprobar que el español tiene una prevalencia de fórmulas machistas —y las feministas y los lingüistas puede explicarnos cómo se ha delineado esto y, con un manejo adecuado, cómo evitarlo—; en fin, *podemos observar la diversidad cultural*, con el nivel de refinamiento que se prefiera. Pero, dado que ya tenemos el “diagnóstico” sólo hace falta echar mano de los especialistas para incluirlo en los análisis, investigaciones, proyectos o políticas pertinentes. Por lo tanto, hablar de una realidad multicultural es una obviedad. Así, un análisis de corte multicultural tiene sentido para el habla común, pero carece de sentido en términos analíticos o políticos.

Sostener lo anterior, sin embargo, no resulta tan fácil. La primera acepción que distinguimos de multiculturalismo no es el resultado de una falta de erudición de juristas, de la pereza de los teóricos o de una campaña de sensibilización para evitar la discriminación hacia los pueblos indígenas en México.<sup>2</sup> El término “pluricultural” del texto constitucional podría ser un pilar de la autonomía de los pueblos indígenas a los que hace referencia y, a la vez, negar que en México existe una diversidad cultural basada en otras cuestiones que no sean de corte étnico

<sup>2</sup> Ahí está el caso del Programa Nacional de Diversidad Cultural, cuyo producto principal es un mapa de costumbres y tradiciones de pueblos indígenas en el país, que aún se puede observar en la mayor parte de escuelas primarias y secundarias públicas de México.

ni tengan un refinamiento institucional como el de pueblos con una vida media de 500 años en el país. Pero esto no sucede porque como se verá, este “uso” del término multiculturalismo (del que hablamos en este apartado y del que surge el “pluricultural” de la Constitución) intenta hacer una doble operación: definir una concepción determinada de cultura como “grupo”, a la vez que trata de capturar un amplio abanico disciplinario, desde el cual captar las especificidades de la diversidad a la que se alude. Por ello, es fundamental distinguir el diagnóstico de la realidad como “multicultural”, de otras cuestiones más específicas.

Este uso del término “multiculturalismo” es de los más célebres, pues además de ser el más intuitivamente aceptable, es el que suele ser la trinchera donde todo se debate: dependiendo de qué signifique el término cultura será la aceptación o reticencia contra ella. Una acepción de cultura que da preeminencia al núcleo duro de creencias y tradiciones que conforman a un grupo social establecerá pocas probabilidades de apertura y, con ello, reticencias fundadas en la posibilidad de validar fundamentalismos. Las fuentes de esta perspectiva suelen ser antropológicas y sociológicas, puesto que caracterizan la realidad social y política “del hecho de la diversidad cultural”. Dada la naturaleza de estas disciplinas sociales, esta caracterización no podría ser otra cosa que un diagnóstico refinado de las realidades con las que nos enfrentamos, pues solicitar una explicación causal del hecho cultural —y su expresión diversa— resulta bastante difícil.<sup>3</sup> Sin embargo, sí resulta sumamente esclarecedor para conocer los mecanismos con que la

<sup>3</sup> Un intento fallido de dar una explicación causal son las teorías del determinismo geográfico de De Pauw. Si se observa bien, el gran error que comete este determinismo es asociar las condicionantes físicas del espacio donde habitan las poblaciones, con un grado específico de “avance cultural”. Quitando el evolucionismo simplista de esto, observar la interacción de las poblaciones humanas con su medio físico resulta de suma importancia

diversidad se manifiesta, así como para un acercamiento a los fenómenos que se dan con ella.

Pensemos en un ejemplo: una teoría socio-antropológica de las migraciones que pone énfasis en la variable cultural dentro del proceso. Esta teoría nos mostraría la complejidad del fenómeno identitario, sobre todo cuando nos encontramos ante migraciones masivas dadas en contextos de ilegalidad. A la vez, establecería una serie de razones por las cuales un determinado contexto favorece o inhibe la violencia entre individuos o grupos dentro de la sociedad receptora de migrantes.

Una visión donde la realidad multicultural es algo obvio, atajaría los problemas de relación entre países receptores y expulsores de migrantes en clave económica o política: la falta de oportunidades de trabajo en un lugar y la oportunidad laboral en el otro; la persecución política o las condiciones extremas de violencia en un lugar y la estabilidad en el otro. De pedírsele que tratara de dar cuenta de la diversidad cultural dentro de los procesos de migración, se limitaría a inventariar el número de grupos étnicos que existen, tomando como referencia la lengua que éstos hablan. Y a menos de que hubiera preponderancia de un grupo determinado sobre el resto, esta diversidad sería poco o nada relevante para el análisis. Así, cuando se detecta un fenómeno de violencia entre grupos durante el proceso migratorio o en los lugares receptores, se necesita recurrir a otra teoría social o política para dar cuenta de ello, dado que esta situación (la violencia) no era esperada.

En nuestro ejemplo, lo importante no sería desarrollar una explicación que reúna todas las posibles causales de los fenómenos al incluir una “sensibilidad multicultural”. En primer lugar, porque esto no es posible dada la complejidad humana, y, en segundo, la primer y más importante función de un

---

para la teoría política y social, más aún, aquellas que valoren la diversidad cultural.



diagnóstico es poder saber el abanico de posibilidades, si bien no cuáles son exactamente. En nuestro ejemplo, esto quiere decir ser capaz de dar cuenta de las redes de parentesco que surgen en el contexto de migraciones masivas, u observar si existe algún elemento en la memoria colectiva de un pueblo o sociedad que podría producir o exacerbar situaciones de violencia. O más detalladamente, saber que en contextos migratorios es posible encontrar fenómenos de violencia intercultural, odio étnico, segregación, discriminación, así como redes no económicas de solidaridad que perpetúan las migraciones. O también, poner atención no sólo en las dinámicas que posibilitan la relación entre sociedades expulsoras y receptoras, sino mirar hacia las dinámicas en el sentido inverso (de sociedades receptoras a expulsoras).

¿Cuántos y cuáles elementos deberían tomarse para hacer un diagnóstico multicultural?

Es difícil, y muy seguramente innecesario, definirlo. En este texto, nos limitaremos a dar ejemplos de qué desarrollos teóricos lo posibilitan. Por ejemplo, el elemento “identidad”. No es que cualquier desarrollo teórico social, político o económico incurra en errores al no incluir la variable “identidad”. Sin embargo sería importante que la consideraran como una dimensión que existe y “podría ser” pertinente tener en cuenta. Podemos tomar el caso de las teorías identitarias de Zigmunt Bauman<sup>4</sup> y Héctor Díaz-Polanco.<sup>5</sup> Ambos coinciden en sostener una lectura detallada del fenómeno identitario, donde un sistema político-económico global que tiende a la homogeneización cultural produce, en contraposición, una proliferación de nuevas identidades y la exacerbación de las preexistentes.

<sup>4</sup> Zigmunt Bauman, *Liquid modernity*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

<sup>5</sup> Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad*, México, Siglo XXI Editores, 2006.

Si bien ambos autores difieren en la importancia que tienen unas u otras identidades (Díaz-Polanco sostiene que las nuevas identidades son “identidades de aparador”). El punto importante es el hecho de observar que el multiculturalismo surge como realidad ante un contexto económico-social específico, como lo es el capitalismo tardío. El comprender la fineza de los fenómenos culturales, como la cohesión comunitaria y la creación de redes de identidades en fenómenos migratorios, para seguir con el ejemplo anteriormente planteado, permite comprender qué iniciativas políticas están destinadas al fracaso al no darles su justa dimensión a los fenómenos sociales y culturales.

Si se concede que lo anterior es pertinente, podríamos definir al primer uso del término “multiculturalismo” como algo mucho más sencillo pero importante: una refinación analítica desde la sociología y la antropología para tomar nota de la diversidad cultural inherente a los procesos humanos. De hecho, podríamos decir que el sufijo (-ismo) es innecesario: para tomar en cuenta la dimensión multicultural de los fenómenos sociales no es necesario comprometerse, en un sentido fuerte, con una determinada teoría. Es decir, este uso de “multiculturalismo” podría ser meramente adjetivante: tal cuestión, proceso, Estado, nación es multicultural, como el caso del texto constitucional. Este nivel de diagnóstico iría entonces asociado con la diversidad cultural como “fenómeno” y, sobre todo, con aquellos otros que le imponen situaciones como violencia, desigualdad, o incomunicación.

Una lectura de largo alcance podría objetar que las caracterizaciones de los fenómenos o realidades “como multiculturales” provienen de un vicio de las teorías sociológicas y antropológicas, que hacen una lectura simplista de la teoría crítica al pensar que, a fin de cuentas, todas las problemáticas sociales y culturales pueden caracterizarse como “de clase”. Y, en efecto, muchos sociólogos y antropólogos han desarrollado

sus teorías en este sentido. Alan Touraine, por ejemplo, al verse rebasado por la ola de protestas de Mayo del 68 desarrolla una teoría política en torno a la pregunta de si podremos vivir juntos tras hacer análisis socioeconómicos de los obreros franceses de fábricas automotrices. El célebre ensayo de Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* representó un hito para aquellos que pensaban que el análisis social era reducible al económico, y adquirió sentido cuando los proyectos de Estado del mal llamado “socialismo real” comenzaron a caer en los albores de la segunda mitad del siglo xx.

Sin embargo, resulta tremendamente injusto pensar que la sensibilidad multicultural proviene de un vicio. Al contrario, podría pensarse más bien que la variable cultural tiene un gran potencial heurístico, al visibilizar nuevos problemas en viejas teorías. Muchos desarrollos teóricos, por el contrario, más que pensar que la dimensión económica había perdido toda importancia analítica y, por ende, emancipadora, fueron reformulados pensando, precisamente, en que el diagnóstico de la realidad social revelaba que sujetos históricamente ignorados eran importantísimos para hacer una teoría social o antropológica consistente, pues la sutileza de la diferencia étnica o de género (por mencionar dos) dotaba de contenido grandes vacíos en la misma teoría.

Existe una lectura sobre este uso —multicultural— como contingente a la realidad política contemporánea, donde problemas de racismo, xenofobia, exclusión, segregación, y un triste etcétera son el pan de cada día en nuestras sociedades. Es decir, podría plantearse un escenario donde no fuera necesario un diagnóstico de este tipo sobre las realidades políticas y sociales, o bien porque nos encontramos en un panorama económico, social y político donde el conflicto no es la regla. Tal vez, inclusive, este uso sería contingente porque las humanidades y las ciencias sociales incorporaron la variable de la diversidad en un sentido amplio dentro de su quehacer. Esta lectura es válida, pero está lejos de ser realidad a corto plazo.

#### MULTICULTURALISMO COMO ABSTRACCIÓN DE LA REALIDAD

En un nivel más básico —pero no más simple— de abstracción se encuentra la pregunta *causal* por el *hecho* de la diversidad cultural, es decir, una caracterización del multiculturalismo en términos de teoría de la cultura. Dentro de este ámbito, el uso del término multiculturalismo se distinguiría de otros por el hecho de ser una teoría de la cultura *con* bases filosóficas, principalmente ontológicas y epistemológicas, para explicar por qué existe la diversidad cultural, y a partir de allí comenzar a plantear un marco normativo.

Un rasgo característico de este uso del término multiculturalismo suele ser la recuperación de la dimensión lingüística, para explicar el advenimiento y el papel determinante de la cultura en todos los aspectos de la vida humana. Si el rasgo más distintivo de la diversidad cultural está dado en términos de variación lingüística, y “si el lenguaje es condición para el pensamiento”, entonces se plantea un modelo de multiculturalismo que sirva de base ontológica y epistemológica para el trabajo con la diversidad cultural.<sup>6</sup> Ontológico, por el hecho de decir que la realidad es de cierto modo: el mundo *es* culturalmente diverso. Epistemológico, por dar cuenta de cómo una de las conclusiones a la pregunta ¿cómo conoce el ser humano? es: conoce de maneras distintas. Las posturas derivadas de estas reflexiones suelen autodenominarse pluralistas, y se proponen

<sup>6</sup>En el primer apartado del capítulo VIII de este libro, donde hablamos sobre la disputa lenguaje-pensamiento, cuestionamos seriamente la pertinencia de ese debate para los temas de diversidad cultural. El argumento detrás es que esta diferencia no existe: cuanto más radical la propuesta, a la Chomsky o a la Fodor, se asocia una estructura mental como receptáculo del pensamiento, pero el aprendizaje cultural dado en buena medida desde un ámbito lingüístico es crucial para el desarrollo cognitivo de los seres humanos. No hay dilema del huevo y la gallina.

como solución a la falsa dicotomía en un nivel filosófico entre relativismo y universalismo.

Representantes de este uso son desarrollos que parten desde el ámbito lingüístico de Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf. Numerosos autores desde la antropología social e, inclusive, desde la filosofía han fomentado el debate desde un terreno lingüístico.

Sin negar la dimensión del lenguaje, pero no siendo el elemento más importante para plantear un modelo multiculturalista, otro uso de “multiculturalismo” como abstracción de la realidad, está planteado también por una escuela iberoamericana, dominada principalmente por filósofos mexicanos, que buscan plantear el debate por y las implicaciones de la diversidad cultural desde un terreno ontológico y epistemológico. Tres autores mexicanos socorridos son León Olivé, Luis Villoro y Ambrosio Velasco.<sup>7</sup>

Es importante asentar que estas dos visiones del uso de “multiculturalismo”, la filosófica y la lingüística, no se siguen la una de la otra. Hay quien puede argumentar a favor del multiculturalismo desde una dimensión lingüística (o al menos, una visión lingüística no leída en clave culturalista), o bien, la visión desde el lenguaje, inclusive radicalmente, no tiene que llegar a asentar bases filosóficas para el multiculturalismo; más bien, una visión lingüística radical podría negar *de facto* cualquier

<sup>7</sup> No entra aquí en esta clasificación Charles Taylor y su famoso ensayo *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Si bien Taylor, como teórico hermeneuta ha hecho planteamientos interesantes respecto al diálogo entre diferentes, su propuesta “multicultural” es más bien una teoría política, por lo que la tratamos en el tercer uso del “multiculturalismo”. De modo sugestivo resalta que en la literatura anglófona existan pocas referencias al “multiculturalismo” con esta densidad ontológica y epistemológica desde la filosofía; más bien, es un tema poco tratado desde la filosofía analítica, donde la epistemología feminista es la única que ha mantenido debates en este cariz. Hablaremos un poco de ella hacia el final del apartado.

base filosófica para el tratamiento entre culturas. De hecho, a pesar de la preeminencia del giro lingüístico en la investigación filosófica, en la segunda mitad del siglo xx, filósofos como Olivé<sup>8</sup> o Villoro estarían en contra de los abusos que se han dado desde el terreno lingüístico hacia la creación de modelos multiculturales. En este apartado, no nos ocupamos de la dimensión lingüística y retomamos los aportes del multiculturalismo desde los enfoques epistemológico y axiológico.

### *Enfoque epistemológico y axiológico*

Este enfoque, si bien no demerita la importancia de la dimensión lingüística de la cultura como forma particular de configurar la realidad, tiene mucho más cuidado en hacer generalizaciones rápidas sobre cómo la conocemos (la realidad) y, a partir de ahí, cómo nos ubicamos en el mundo. Esto porque el tema del “realismo” es un problema añejo en filosofía y hoy día precisa de mucha erudición científica, y porque es un debate abierto en filosofía sobre qué epistemología y qué ontología es la que es más preferible. Al tiempo que se reconoce que la lengua, si bien es el vehículo principal del pensamiento, no es el único mecanismo de explicación de la cognición humana, existe un consenso cada vez mayor para caracterizar al pen-

<sup>8</sup> Las ventajas y desventajas del enfoque de Olivé, así como el de otra filósofa mexicana como Mónica Gómez Salazar, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, UNAM, 2009, son discutidos de manera puntual en el capítulo VII por Luis Muñoz Oliveira. Si bien no coincidimos en todas las críticas hechas por Muñoz Oliveira a los autores, es un gran avance en el debate la precisión acerca de que la visión de Gómez y Olivé parte de una lectura parcial de Hilary Putnam, sobre todo de su realismo interno. Y es importante notar que una discusión sobre el realismo para asentar la importancia de la diversidad cultural lleva a más desencuentros que a entendimiento, por lo que evitamos tener una discusión de ese tipo aquí.

samiento humano alrededor de la idea de que no basta con asociar palabras y referentes de manera simple.

Así, sin dejar de lado los aportes lingüísticos,<sup>9</sup> el uso del “multiculturalismo” desde la filosofía se ha preguntado más bien sobre qué es la racionalidad propiamente humana, así como cuál es el vehículo idóneo para reconstruir adecuadamente la vida en sociedad. Asimismo, centran la defensa de un modelo filosófico multicultural contextualizando la reflexión filosófica: si de comprender el conocimiento y la racionalidad se trata, sostiene el modelo filosófico multicultural, es preciso conocer cómo éste opera realmente. Por ello, los desarrollos del multiculturalismo como sistema filosófico nos permiten vislumbrar y asentar modelos pluralistas: desde un nivel epistémico (de conocimiento) y de valores (axiológico). Es decir, que ante la pregunta de “cómo es la realidad”, el multiculturalismo filosófico responde: “diversa”.

El espectro de esta escuela multiculturalista es sumamente amplio: desde discusiones basadas en el realismo<sup>10</sup> pasando por concepciones hermenéuticas,<sup>11</sup> hasta una concepción epistemológica plural.<sup>12</sup> Comentaremos brevemente estos tres enfoques, que no necesariamente son excluyentes.

Para Olivé, como para nosotros, es necesario distinguir entre la concepción de hecho (la sociedad multicultural) de las razones por las cuales la cultura se manifiesta de modo distinto en los grupos humanos (el multiculturalismo).<sup>13</sup> Por ello justo después de dar por hecha la diversidad cultural comienza a definir el multiculturalismo: “Ante esa diversidad de hecho

<sup>9</sup> Y esto es importantísimo, puesto que es tan absurdo afirmar que todo es lenguaje como afirmar que nada lo es.

<sup>10</sup> León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2003.

<sup>11</sup> Ambrosio Velasco, *Republicanism y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006.

<sup>12</sup> Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1983.

<sup>13</sup> León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, UNAM, 2012, p. 52.

comienzan las verdaderas dificultades, ¿Hay un único punto de vista correcto?, ¿o más de uno pueden ser válidos?, ¿o son igualmente válidos?”<sup>14</sup>

Olivé sostiene que ante la pregunta anterior se nos dan a elegir dos alternativas: o existe un punto de vista correcto, o hay varios que son válidos. El extremo de estas posiciones son un universalismo o un relativismo, que respectivamente sostienen un único punto de vista correcto (los otros dejan de existir al ser incorrectos) o todos los puntos de vista lo son (y no hay un criterio de corrección más que el propio por lo que se pierde la crítica racional). Este dilema se refina cuando definimos lo que es cultura, y para Olivé es todo aquello que cumpla con el requisito antropológico de cultura: “alude a una comunidad que tiene una tradición cultivada a lo largo de varias generaciones y que comparte una lengua, una historia, valores, creencias, instituciones y prácticas (educativas, religiosas, tecnológicas, etc.): mantiene expectativas comunes y se propone desarrollar un proyecto común”.<sup>15</sup> Si esto es así, el dilema se replantea de este modo: o existe un criterio de corrección que “trasciende” a toda cultura, o todo criterio tiene al final un “trasfondo cultural”.

Por “criterio” nuestros autores aludirán constantemente a formas de evaluar las creencias, las normas, los valores, etc., de una cultura determinada; es decir, un criterio desde el cual un determinado punto de vista puede ser considerado racional. Aquellos que se adecuen al canon racional serán racionales, y aquellos que difieran de él, irracionales. Claramente, un criterio único sería mucho más restrictivo para considerar racional la acción de alguien, y varios criterios tendrían el problema intrínseco de la mutua evaluación, es decir, cuál pesa más.

Para Olivé, la variedad de criterios de racionalidad no es relativista, por diversas razones. La primera de ellas es que, en

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 38.



un examen de una racionalidad única, esta concepción está avalada para ser intolerante hacia la diversidad. La segunda es que, siguiendo un argumento de filosofía de la ciencia, las tradiciones racionales que muchos reconocen como mejores (la ciencia, como ejemplo paradigmático) no han tenido un criterio de corrección y evaluación de creencias universal, sino que éste ha variado sincrónica y diacrónicamente, inclusive entre disciplinas y campos del conocimiento, lo que hace justo que la ciencia, de algún modo, mejore. La última razón no la dice nuestro autor pero nosotros la identificamos: la concepción de racionalidad está ligada a los criterios que provee la cultura, y la concepción de cultura de Olivé es sumamente restrictiva: una lengua, unas normas históricamente dadas, un proyecto común. De hecho, la asociación lengua-cultura, aparte de acarrear los problemas que asentamos más arriba, deja fuera a muchos grupos culturales.<sup>16</sup> Es también el pluralismo de racionalidad el que le permite trazar una línea entre aspectos epistemológicos y éticos concernientes a la diversidad cultural.

La concepción del multiculturalismo de Velasco es una defensa humanística de la importancia de la tradición, especialmente desde la hermenéutica.<sup>17</sup> En virtud de lo anterior, la tradición no es un anacronismo que marca las pautas sociales y los referentes culturales de los grupos sociales acríticamente, sino el marco epistémico, político y social que en la vida de los grupos pueda ocurrir. Velasco retoma los aportes de Gadamer en *Verdad y método*, así como de las que él llama

<sup>16</sup> Olivé hace claramente la distinción donde, por ejemplo, tomar como grupo cultural a “grupos de inmigrantes que sólo tienen en común la nacionalidad de sus antepasados” es uno de los tantos que hay para “ridiculizar al multiculturalismo”, como la asociación de cultura a grupos de fanáticos de fútbol. *Cfr. Ibid.*

<sup>17</sup> Véase el segundo capítulo de este libro.

las dos tradiciones hermenéuticas (filosófica y metodológica),<sup>18</sup> para dar cuenta de cómo el *sensus communis*, las concepciones sustantivas del ser, el marco cultural, etc., son la condición de posibilidad de la vida de individuos y grupos. Esto es que lejos de ser la tradición un impedimento para la concepción crítica del individuo, resulta el marco que hace posible que éste aprenda, comprenda y eventualmente critique los marcos en que se da la vida en sociedad. ¿Por qué? Porque la cultura es la que provee el repertorio de valores, normas, identidades, etc., que hacen posible la vida humana; es decir, la tradición es la primera instancia que provee el esquema de racionalidad para las personas. Desde esta concepción, no nos encontramos ante un relativismo que impide la comunicación entre culturas, arguyendo supuestas concepciones y/o marcos de referencia universales, dado que cualquier cuestión transcultural es resultado de un aprendizaje histórico del que hay que dar cuenta. Nuestro autor identifica los diversos tratamientos de “cultura” en distintas tradiciones en ciencias sociales y humanidades, argumenta que los elementos comunes a toda acepción de dicho término son dos: un componente intangible, conformado por conocimientos, valores, normas; y un componente tangible, de producción cultural propia. La cultura provee entonces de un marco empírico-descriptivo (para estar y dar cuenta del mundo) y a la vez normativo-crítico (para operar en el mundo y revisar los propios prejuicios). Éste es el paso donde el mul-

<sup>18</sup> Cfr. Ambrosio Velasco, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, México, UNAM, 2000. Allí, Velasco distingue entre las tradiciones hermenéuticas de corte filosófico (Ricoeur, Gadamer) y las de corte metodológico (Schultz, Weber, Winch). Las primeras tienen la característica de proponer un método totalmente empático para conocer los significados de la tradición, mientras que la segunda provee mecanismos más refinados que incluso nos permiten hacer crítica de la misma tradición.

ticulturalismo, a la vez que teoría de la cultura, puede pasar a ser teoría política, pero ese paso lo haremos más adelante.

Por último, uno de los principales objetivos de Villoro, desde sus desarrollos epistemológicos en filosofía analítica, fue el plantear la plausibilidad del pluralismo epistemológico y axiológico: la existencia de distintos tipos de conocimiento y de valores. Ello nos da la posibilidad de ampliar la noción de racionalidad hacia un pluralismo. Recordemos que la definición platónica debía contener tres condiciones para que algo pudiera ser considerado conocimiento: *a)* ser una creencia; *b)* ser verdadera; y *c)* estar justificada. Por ello es sencillo afirmar que la definición más correcta de conocimiento era precisamente la de “creencia verdadera justificada”. Cada condición tiene profundas implicaciones: la creencia nos liga al conocimiento credencial, es decir, a la pregunta, sobre las razones por las cuales nos inclinamos hacia un juicio favorable o plausible sobre algo; la verdad nos liga al realismo, es decir, a la reflexión sobre el asentamiento en la realidad y las posibilidad que tenemos de afirmar que el juicio al que nos inclinamos anteriormente esté, en efecto, ahí.

Para ello, Villoro<sup>19</sup> propuso una visión alternativa, al observarse que las condiciones clásicas del conocimiento eran demasiado exigentes o azarosas para mucho del conocimiento común. Ésta reza que las condiciones necesarias y suficientes para que pudiera haber conocimiento serían las siguientes: *a)* ser una creencia; *b)* tener razones objetivamente suficientes para justificarla. Como podemos observar, la propuesta que hace es dar un criterio estructural, a fin de que la justificación obedezca a contextos específicos de validación. Este punto fue uno de los más discutidos, y que aún conlleva varios desencuentros entre propuestas filosóficas. De hecho, las críticas desde el estructuralismo y el realismo interno eran antagónicas en ese sentido:

<sup>19</sup> Villoro, *op. cit.*

por un lado, la definición sería demasiado laxa por no incluir la condición de verdad dentro de la definición y por otro, demasiado rigurosa por incluir una dimensión objetiva en ella. Ambas críticas, dentro de la propuesta de Villoro serían infundadas: la cuestión de la verdad estaría en un ámbito metateórico que debería ser secundaria a la aceptación del conocimiento, pues de otro modo tendríamos serios problemas para aceptar mucho del conocimiento común, y exigir cuestiones que salen del dominio de los mismos; y la objetividad obedece, precisamente, a reglas necesarias que dan una coherencia interna que, independientemente de los contextos, deben seguirse, no una objetividad pensada exclusivamente desde una óptica realista ni lógico-semántica. Así, podremos observar que existe una amplia gama de conocimientos que crean los seres humanos al operar y transformar el entorno: conocimientos tradicionales de comunidades indígenas y campesinas, conocimientos tácitos dados en entornos de producciones específicas, conocimientos especializados dados por la práctica de actividades, que requieren el refinamiento de los sentidos, conocimientos dados por la especialización dentro de ramos del saber, y una riqueza que puede ser objeto de reflexión desde las propuestas epistemológicas anteriormente descritas.

Podemos concluir, entonces, que las diferencias del uso del término “multiculturalismo” son aún más importantes desde aquí, que desde el uso del mismo como diagnóstico o caracterización de la realidad. Si bien existe una discusión de fondo que no tratamos en este capítulo (la que concierne al realismo y las consecuencias de un enfoque lingüístico), no es menor que entonces los principales detractores del uso del término multiculturalismo, para este caso, centren sus críticas en la relación lenguaje-pensamiento, al argüir que el lenguaje es sucedáneo en el desarrollo de la cognición humana, por lo que la importancia que se da al ámbito cultural es realmente innecesaria para una teoría y filosofía de la cultura. La pertinencia desde este

enfoque (lenguaje-pensamiento) para los problemas de diversidad cultural exceden a estas páginas, pero una revisión cabal del tema está contenida en el último capítulo de este libro.

Si bien lo anterior pareciera demasiado básico, proponemos aquí que no lo es, pues el no reconocimiento de las diferencias entre usos de “multiculturalismo” —como adjetivo para la realidad o como escuela teórica— lleva a pensar que de un supuesto filosófico de cómo es la realidad, o de una caracterización sociológica de la misma, basta sólo un pequeño desarrollo de cómo debería ser ésta. De hecho, proponemos pensar que tanto el uso del “multiculturalismo como diagnóstico o caracterización de la realidad”, como el “multiculturalismo como teoría de la cultura” muchas veces fallan al pensar que hacer una teoría política desde allí, o más aún, que dar principios para la creación de una política pública, es algo sencillo y un mero desarrollo posterior de la argumentación. Enseguida, proponemos pensar la complejidad del multiculturalismo como teoría política.

#### MULTICULTURALISMO COMO TEORÍA POLÍTICA

Por último, el multiculturalismo ha sido sumamente controvertido en su paso como teoría política. Este uso del término multiculturalismo ha sido el más fuertemente cuestionado o aplaudido y, a su vez, el más conocido. Para gran parte del público es el único uso de “multiculturalismo” que existe o reconoce. Las críticas a este multiculturalismo, sostenemos, no necesariamente han sido por sus propuestas intrínsecas, sino por la coherencia y consecuencias que puede tener con base en los usos anteriores del término.

El rasgo más importante de este uso del multiculturalismo es que propone una teoría para el manejo del poder, como guía de acción en el trabajo con la diversidad cultural. Por ello se debaten en torno a la idea del Estado reconociendo el “derecho

a la diferencia”, o alguna de sus variantes: el derecho a la cultura, los derechos de grupos, etc. A diferencia del diagnóstico del fenómeno o la explicación o comprensión del hecho, aquí multiculturalismo sí busca tener incidencia directa sobre una realidad específica, por lo cual la matriz de contraste para este caso no sólo será de corte epistémico y axiológico sino, sobre todo, de naturaleza política.

No será difícil advertir que aquí la diversidad de propuestas suele dispararse *ad infinitum* y, a su vez, duplicarse: muchos autores que han trabajado con los usos anteriores suelen modelar desde ahí una cierta propuesta política; tal es el caso de Villoro,<sup>20</sup> Olivé,<sup>21</sup> y Velasco,<sup>22</sup> para tomar la línea teórica que hemos desarrollado más cabalmente. Esto, en virtud de que se acepte un punto de vista de pluralismo axiológico o epistemológico, es decir, de qué tanto se adentre en el multiculturalismo como lo entendimos en el apartado anterior.

A fin de hacer asequible la diversidad propondremos como guía la clasificación que en filosofía política puede hacerse entre liberalismo, comunitarismo y republicanismo. Los detractores de este uso del término multiculturalismo no suelen provenir del liberalismo político como es común pensar —de hecho, el liberalismo político fue de los primeros en proponer el término de multiculturalismo y los autores principales, como Charles Taylor, son liberales—<sup>23</sup> sino de las filas del marxismo y la teoría crítica en general, debido a la determinación que se

<sup>20</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998; y *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.

<sup>21</sup> Olivé, *Interculturalismo y justicia social...*; Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo...*

<sup>22</sup> Ambrosio Velasco, “Pluralidad de tradiciones, racionalidad y multiculturalismo”, en *Estudios Filosóficos*, 2007, p. 60; y *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*, México, UNAM, 2014.

<sup>23</sup> Así también lo entiende Enrique Camacho en el tercer capítulo de este volumen.

establece desde ahí, de la esfera económica hacia otras esferas de la sociedad. Así como las críticas para las bases onto-epistemológicas del multiculturalismo se centraban en decir que dicha valoración de la cultura era exagerada, porque se “inflaban” los problemas del lenguaje, las críticas para un modelo político multicultural desde cierto tipo de marxismo, aparte de exagerado resulta sumamente problemático, pues se sostiene que este uso “indiscriminado” de la cultura oculta verdaderas causas de violencia y desigualdad.<sup>24</sup> De estos problemas nos ocupamos al final del apartado.

¿Cómo se plantea el multiculturalismo como teoría política entonces? Todo planteamiento multiculturalista como teoría política sostendrá, en mayor o menor grado, que la cultura tiene algún papel al momento de plantearnos un modelo político pretendidamente justo. De menor a mayor importancia, el multiculturalismo liberal de Will Kymlicka o Joseph Raz planteará que la cultura tiene importancia debido a que es precondition para el desarrollo libre del individuo, hasta llegar al comunitarismo de Charles Taylor que sostiene que la pertenencia cultural tiene tal arraigo, que el reconocimiento de ella es un derecho tan importante como el de la libertad individual.

### *Liberalismo político*

Mucho ha avanzado el liberalismo político desde estas primeras formulaciones del multiculturalismo, incorporando las críticas pertinentes. Uno de los primeros puntos de crítica y posterior corrección que se planteaba del multiculturalismo clásico al liberalismo, era la diferencia entre lo público y lo privado en términos culturales. Según una visión clásica, las propias ideas sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto,

<sup>24</sup> Fredric Jameson, “Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism”, en *Studies*, 1984, pp. 29 y 54.

“no tenían lugar” en el ámbito público, dado que esto viciaba el ejercicio político. Así, la cultura era relegada de la política. Interpretaciones como éstas se hicieron desde las lecturas de la idea del “velo de la ignorancia” de John Rawls: los problemas políticos han de resolverlos “velando” nuestros propios juicios a fin de hacer planteamientos más justos. Una de las salidas a esto ha sido el cambio por la neutralidad del Estado hacia la imparcialidad del mismo.

Las teorías multiculturalistas liberales han sido mejor desarrolladas por Will Kymlicka<sup>25</sup> y Joseph Raz,<sup>26</sup> y son en las que nos centramos en este subapartado; Villoro tiene una propuesta más refinada en una crítica a los derechos humanos, que veremos posteriormente. El planteamiento básico es que la autonomía individual, que debe proteger toda política liberal tiene precondiciones y una fundamental es la cultura. La autonomía de los individuos depende de los grupos de adscripción en que dichos individuos se desarrollan, sobre todo en culturas donde el componente colectivo es sumamente importante; tal es el caso de numerosos pueblos indígenas alrededor del mundo. Si lo anterior es válido, y para el multiculturalismo de Kymlicka y Raz lo es, aunque con sus debidas apostillas, entonces la teoría política liberal debe decir algo respecto de cómo proteger al grupo, en términos abstractos, y a la cultura, en términos particulares.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>26</sup> Joseph Raz, “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, en *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

<sup>27</sup> Luis Villoro desarrolla este punto de manera más detallada e importante para la tutela de derechos a la que el Estado está obligado, al incluir la crítica multicultural del liberalismo político en un terreno de derechos humanos: los derechos humanos más importantes reconocidos por la Declaración de 1945 son los de la libertad y la vida; si reconocemos que para asegurar el mantenimiento de la libertad y la vida es una precondición reconocer la importancia de la cultura, entonces, la cultura de los individuos



La argumentación es poderosa. Para comprenderla mejor, recuperamos la caracterización que Anchústegui hace de la posición multiculturalista liberal de Kymlicka, que sostiene el supuesto “la libertad tiene prerequisites culturales”:

- 1) El liberalismo tiene como idea central la libertad de los individuos para la elección de su vida.
- 2) Esta libertad presupone disponer de opciones vitales (formas de vida), opciones encarnadas en redes densas de prácticas sociales interrelacionadas, cuyo conocimiento y significado es accesible mediante la comprensión de un “vocabulario compartido”, constituido por una lengua y una historia.
- 3) Esto quiere decir que en último término la libertad de elección tiene como precondition un substrato cultural, porque sólo a través de la socialización en una cultura puede uno disponer de las opciones que dan significado a la vida. La cultura, por tanto, determina el horizonte de las posibilidades de los individuos.<sup>28</sup>

Queremos enfatizar que estos planteamientos siguen siendo liberales por una razón importante: la cultura no tiene un valor por sí misma, y sólo es necesario considerarla debido a que es la que permite el desarrollo de los individuos. Pero esta consideración no es menor. Resulta que del abrevadero colectivo surgen los repertorios necesarios para la vida pública, justamente:

---

se debe respetar por cuestiones de derechos humanos. *Cfr.* Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas...*

<sup>28</sup> Esteban Anchústegui, “Debate en torno al multiculturalismo. Ciudadanía y pluralidad cultural”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 13, núm. 26, 2011, pp. 46-67.

Nuestra capacidad de formar y de revisar un concepto del bien está íntimamente ligada a una cultura societal, puesto que el contexto de elección individual consiste en la gama de opciones que nos ha llegado a través de la cultura. Decidir cómo guiar nuestras vidas conlleva, en primera instancia, explorar las posibilidades que nuestra cultura nos proporciona.<sup>29</sup>

Justo en este punto es donde comienzan los problemas, pues, ¿qué tan importante es la cultura entonces? Entre más tendamos a pensar que el papel de la cultura para el individuo es meramente instrumental (puede elegirla como decide qué va a desayunar por la mañana) iremos hacia un liberalismo de corte más clásico y entre más pensemos que la cultura es tan importante, que plantear un derecho de salida es un absurdo (no se puede “salir” de la cultura, puesto que nuestras concepciones sustantivas del bien dependen de ella) tenderemos hacia un liberalismo que roza el comunitarismo.

Así, las dos críticas más importantes al liberalismo clásico que conforman al liberalismo multicultural están intrínsecamente relacionadas: *a)* la no nítida separación entre el ámbito público y privado; y *b)* el reconocimiento de la cultura como precondition de la autonomía individual. A partir de estos dos supuestos es donde más se ha atacado a la teoría política liberal, llegando a acusársele de etnocentrista, e inclusive de promover un Estado represor ante las diferencias. Estas críticas tendrían sentido si el liberalismo no hubiera dado respuesta a ellas ya, pues de ser así, claro que se reconocería que la promoción de Estado neutral realmente sería la promoción de Estado con cierto corte cultural (y tal es la crítica con la promoción de una cultura política protestante en la potencia liberal más importante del planeta, que es Estados Unidos de América).

<sup>29</sup> Kymlicka, *op. cit.*, p. 177.

Sin embargo, el liberalismo sí ha dado respuesta a estas dos críticas, que en el fondo son correctas. Si son suficientes o no, lo discutiremos poco, pero lo cierto es que ya no es posible que nos peleemos con un “hombre de paja liberal” para formular una crítica multicultural. Y las respuestas son en un orden contrario al que son formuladas las críticas.

La primera respuesta es de corte instrumental, y se deriva directamente de las propuestas de Kymlicka y Raz: *a)* existen mecanismos de discriminación positiva en los que se pueden incluir las demandas de los grupos con reivindicaciones multiculturales, al darles derechos de representación política que se les han negado históricamente (una política de compensación); y *b)* a partir de la inclusión de dichos grupos en la arena pública, se garantizará la inclusión de sus propias concepciones sustantivas del bien en el marco estatal.

La segunda es de corte estructural, y proviene de una relectura de John Rawls, retomando sus últimos desarrollos en *Justice as Fairness*<sup>30</sup> (“justicia como equidad”). Según Rawls, la justicia se construye a partir de dos principios fundamentales:

1. Un principio de igualdad: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”; y
2. Un principio de diferencia: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b)* se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia (extractos)*, México, FCE, 1991.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 67 y 68.

Lo que es interesante es que justo donde entra la crítica tradicional al “velo de la ignorancia” rawlsiano puede encontrarse la salida al dilema multicultural que se plantea. Acorde con Rawls, el primer principio tiene prevalencia sobre el segundo, de modo que no se pueden intentar atajar las desigualdades sociales y económicas de manera que se atente contra las libertades básicas. Pero ninguna libertad básica es absoluta, puesto que una libertad se puede acotar cuando están en juego otras libertades básicas; más aún “es difícil, quizá imposible, dar una especificación completa de estas libertades con independencia de las particulares circunstancias sociales, económicas y tecnológicas de una sociedad dada”.<sup>32</sup> La única exclusión válida del repertorio de libertades básicas para Rawls es la de la doctrina de *laissez-faire* y de la propiedad de los medios de producción; estas libertades pasan al segundo principio. En términos del segundo principio, la riqueza, el ingreso, y el acceso a los puestos y cargos de responsabilidad “deben de ser consistentes tanto con las libertades de igual ciudadanía como con la igualdad de oportunidades”.<sup>33</sup> Por ello, la formulación general de la justicia para Rawls sería la siguiente: “Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo— habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos”.<sup>34</sup>

Esa distribución “igualitariamente desigual” hace compatible las políticas de compensación como las acciones afirmativas (políticas de discriminación positiva); y la formulación general de esta idea de la justicia lleva de transitar de una posición “neutral” del Estado a las diferencias de una posición “imparcial” del mismo hacia las diferencias. Así, el Estado “no debe ser ciego” ante

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>33</sup> *Loc. cit.*

<sup>34</sup> *Loc. cit.*

las diferencias, sino “no tomar partido” por alguna concepción particular sustantiva del bien de cierto individuo o grupo. Desgraciadamente, esta segunda respuesta sólo se ha desarrollado en un nivel teórico, y no existen hasta ahora mecanismos formales que puedan derivarse directamente de ella, más que de formación cívica y patrones de conducta que deben seguir quienes toman decisiones estatales. Tal es el caso de las desigualdades ya identificadas, como sucede con la participación política de las mujeres; a partir de su identificación se plantea una serie de mecanismos para que desde el Estado no se perpetúen dichas desigualdades.

Como sostiene Andrés Moles, en el cuarto capítulo de este libro, el multiculturalismo entendido por Kymlicka y por Raz tiene mucho más que ver entonces con teorías de discriminación positiva, que con teorías de justicia distributiva. Por ejemplo, la teoría del *handicap* es explicada desde la sociología norteamericana y podría derivarse de las propuestas planteadas por el liberalismo político, incluso en sus alas más críticas. *Handicap* es, literalmente, lisiado. Esto tiene una connotación de daño, según la cual el individuo tiene una afectación que debe ser tratada para estar en condiciones de igualdad. Por ello la política que puede trazarse desde aquí carga con el mismo estigma —de lo que se trata es de “compensar” el daño del individuo— y por ello, la línea transversal de la política es la compensación. Ésta es de hecho la primera característica de las políticas diferenciadas.

Una explicación más cabal de cómo se establecen —y con base en qué— las políticas diferenciadas, permitirá captar la complejidad que se adquiere en el paso a la práctica política. Asimismo, permite comprender cómo, a pesar de las diferencias teóricas que pueden tener distintas escuelas de filosofía o teoría política, en la formulación de política pública no resultan tan claras dichas distinciones en términos de escuelas.

La segunda característica se vierte de la primera, pero tiene su propio dominio y consecuencias. Y es que al estar incapacitados<sup>35</sup> algunos individuos de cierto modo, se hace patente la intervención de un tercero en los programas, planes y políticas<sup>36</sup> que lo favorecerán. Así, en el diseño de las políticas diferenciadas sus destinatarios son excluidos para, curiosamente, poder ser incluidos.

Si bien en términos abstractos las implicaciones son bastante graves, pues se formula un tipo ideal de ser humano, en términos pragmáticos las consecuencias son también hondas. Surge entonces un elemento discriminatorio, pero a la inversa: en virtud de la diferencia ya no se excluye, sino se “prioriza”. Por ello, a la política que tiene esta orientación se le llama de “discriminación positiva”.

Ejemplos de este tipo de política son muchos, pero entre los más conocidos —y criticados— se encuentran las cuotas de género y los apoyos económicos tradicionales —por ejemplo, apoyos a la producción agrícola— con públicos preferenciales: poblaciones indígenas, femeninas, de la tercera edad, etcétera.

Si notamos bien, la política tiene un fin específico: los diferentes *son* sujetos vulnerables, pero en aras de erradicar esa diferencia, la vulnerabilidad puede inhibirse también. La diferencia, desde aquí, trae la desigualdad. La situación real de las poblaciones con características distintas tradicionalmente aceptadas, complica el pensar que esto puede tener fin: las poblaciones indígenas que quisieron ser incluidas al proyecto nacional, mediante la política indigenista terminaron propugnando por el derecho a la autonomía. Las mujeres que acceden a curules de poder, en virtud de las cuotas de género, son las primeras en contradecir las reivindicaciones de igualdad del feminismo. Los grupos de discapacidad a los que se les quiso

<sup>35</sup> Nótese la diferencia entre los sufijos: *-in* y *-dis*.

<sup>36</sup> En orden ascendente de complejidad.

dar trato preferente en la implementación de tecnologías terminaron propugnando por el reconocimiento de la lengua de señas mexicana, como otra lengua más en el país.

### *Republicanism and comunitarismo*

Una diferencia importante del multiculturalismo, entendido desde modelos republicanos o comunitaristas, es que el abrevadero desde donde se plantean no es una posición teórica o política específica, sino la obligación de dar respuesta a una necesidad reconocida en la realidad. Si bien el comunitarismo de Charles Taylor es el gran parteaguas que permite plantear estas problemáticas, el desarrollo de autores iberoamericanos como Ambrosio Velasco, León Olivé o Luis Villoro, siempre tiene como referente la realidad multicultural de México y América Latina.

Para Taylor, el problema principal de la política liberal tradicional es que no se da cuenta de que la ausencia de reconocimiento de individuos, en virtud de su identidad cultural implica la exclusión política de ellos en el marco estatal.

Ante la pregunta que habíamos planteado desde el liberalismo político sobre qué tan importante es entonces la cultura, el comunitarismo esgrimirá que es la condición de posibilidad del individuo; el yo independiente de un contexto es un sinsentido, ya que un “individuo en estado de naturaleza nunca podría alcanzar la identidad y, por tanto, nunca podría crear por contrato una sociedad que lo respete. Más bien, el individuo libre que se afirma como tal ya tiene una obligación de completar, de restaurar o de mantener la sociedad dentro de la cual es posible alcanzar esta identidad”.<sup>37</sup> La importancia de la pertenencia cultural para un planteamiento comunitarista, y en buena medida

<sup>37</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1990, p. 124.

para un planteamiento republicano, tiene consecuencias directas sobre el acceso a la ciudadanía. Por ello, para León Olivé, la negación del reconocimiento de los grupos culturales diferenciados en el marco estatal constituye una violación fundamental a un principio básico de justicia social.<sup>38</sup>

Vemos entonces cómo el planteamiento compartido del republicanismo y el comunitarismo se podrían distinguir del liberalismo político, ya que ambos dan tal importancia a la tradición, que no puede darse un mero uso instrumental de ella. La imparcialidad como ideal del Estado para la impartición de justicia podría parecer clara en el nivel judicial, pero comienza a tornarse más complicada conforme vamos hacia ámbitos estructurales del Estado.

El problema más importante que tiene el modelo comunitarista es la carencia de instrumentos específicos que permitan la convivencia de grupos culturales distintos dentro de un mismo marco estatal; de hecho, el seguimiento de un planteamiento comunitarista es uno de los insumos más importantes para planteamientos soberanistas e independentistas. De allí las críticas liberales de que la idea de cultura para el comunitarismo es de una mónada, hermética e impermeable.

El republicanismo, por otra parte, reconoce la importancia de la cultura y la tradición, justo por un reconocimiento de que todos los intentos que se han hecho de eliminarlas de la arena pública han resultado catastróficos. Comparte la crítica al individualismo clásico del liberalismo político, pero difiere en que la vinculación al pasado y la cultura es una atadura, ya que el reconocimiento de la importancia de la cultura y la tradición es procedimental: de la importancia de las manifestaciones culturales en la práctica política actual. La comunidad política no está de antemano, sino que debe construirse y para ello, las concepciones sustantivas del bien particulares son de suma importancia.

<sup>38</sup> Olivé, *Interculturalismo...*



Así, para un planteamiento republicano resulta tan absurdo eliminar las particularidades (son la fuente de la política) como el permitir que un único punto de vista se trate como universal; pues de lo que se trata es de asegurar la participación de todos para la existencia real de “la cosa pública”. Resulta muy seductora entonces la idea de ciudadanía como institución principal del modelo republicano, ésta tiene un doble sentido: “como conjunto de miembros libres de la sociedad política y como la condición que cada uno de ellos ostenta en tanto que componente soberano del cuerpo político”.<sup>39</sup>

Así, la pluralidad de concepciones sustantivas del bien es una condición para un ejercicio democrático en el que la comunidad política se propone como fin. El multiculturalismo republicano, así desarrollado, resulta perfectamente coherente como proceso de formación de dicha comunidad política. Es por eso que de principio no se puede excluir ningún punto de vista particular en el debate público<sup>40</sup> y, para ello, deben refinarse y apuntalarse todo tipo de mecanismos de acceso a la ciudadanía en virtud de la pertenencia cultural.

<sup>39</sup> Esteban Anchústegui, “Ciudadanía e integración: los derechos sociales y la globalización”, en *Revista Co-herencia*, vol. 9, núm. 16, enero-junio de 2012, p. 195.

<sup>40</sup> De allí la importancia de principios como el de equidad epistémica que plantea Ambrosio Velasco: “todas las tradiciones culturales socialmente relevantes en una comunidad determinada, son igualmente dignas de respeto, y ninguna de ellas tiene por sí misma derechos especiales en el ámbito político. Lo anterior significa que si en un Estado nacional coexisten comunidades que tienen creencias y prácticas epistémicamente distintas [...] ninguna de estas comunidades tiene derecho a imponer sobre la otra sus creencias y tradiciones, bajo el supuesto de la superioridad epistémica o de algún otro tipo”. Ambrosio Velasco, “Cómo defender la democracia multicultural de la ciencia”, en Ana Rosa Pérez Ransanz y Ambrosio Velasco [coords.], *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*, México, UNAM, 2011, p. 227.

Es importante establecer esta diferencia entre principios y procesos, porque queda claro que la exclusión *de principio* es la que resulta incompatible, desde el punto de vista republicano. Sin embargo, la exclusión de ciertas normas o prácticas culturales<sup>41</sup> sí podría plantearse como resultado de un proceso de deliberación pública en el que se garantizara acceso a todos los grupos e individuos implicados. Así, parafraseando a Habermas, es que los derechos que se establecen en este modelo son tanto preconditiones como resultado de la democracia.<sup>42</sup>



Una cuestión de fondo es el problema entre modelo normativo y acción política. Se tienen muchas reticencias con la visión del liberalismo “clásico” y “ampliado”, dado el reconocimiento de que toda formación política parte de una visión ética específica (dada por una cultura específica), es difícil evaluar la efectividad del modelo político expuesto en términos teóricos. Un ejemplo de esto es el caso siempre recurrente de las mujeres en el Islam.

Si partimos de los principios de la defensa irreductible de la autonomía individual del liberalismo clásico, parecería que ciertos factores culturales impiden que las mujeres disfruten de sus derechos políticos (participación pública y elegibilidad en cargos públicos) y económicos (el derecho a la propiedad). Esto haría que, para efectos de justicia, los derechos del individuo (de la mujer) tendrían prevalencia sobre los derechos de grupo en torno a una identidad islámica (visión del libera-

<sup>41</sup> Tales como la ablación del clítoris o el derecho humano a la propiedad.

<sup>42</sup> Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 627.

lismo actualizado), y así resultaría pernicioso buscar siquiera la protección de derechos colectivos, pues son éstos los que trastocan los derechos fundamentales de la mujer (visión del liberalismo clásico). Ante ese panorama, un programa comunitarista o republicano buscaría conocer a profundidad si aquello a lo que llamamos “impedir derechos políticos y económicos” tiene la misma connotación para las mujeres en el Islam. Si lo tiene, entonces estaríamos justificados a sostener la crítica de ambos liberales y ejercer algún tipo de acción en defensa de los derechos de la mujer. Pero desde otro punto de vista: justamente el contacto cultural y aprendizaje de distintas formas culturales es lo que nos permite observar y diagnosticar esas formas de opresión hacia la mujer. De otro modo, no tendríamos idea de si hacemos una defensa de derechos, o bien, reproducimos algún otro tipo de violencia cultural. Notemos que todas esas posiciones son consistentes, y que el conflicto versa sobre las implicaciones que tiene el acceso al “punto de vista” de las mujeres musulmanas.

Dado lo anterior, el liberalismo suele, por su compromiso político, preferir actuar que no hacerlo. Esto porque la autonomía individual es a fin de cuentas el único motivo por el que nos preocupamos por los derechos grupales o por la pervivencia de la cultura. El comunitarismo y el republicanismo, en cambio, tienen una especie de *impasse* que les dice que a falta de información poco pueden decir al respecto. Sin embargo, valdría la pena preguntarse qué tan difícil es tener acceso a aquello que piensan “esos otros grupos”. Para nuestro ejemplo, muchos grupos feministas musulmanes han tenido una seria reflexión sobre su propia cultura, lo que ha generado posicionamientos que ponen en entredicho la efectividad de los modelos hasta ahora propuestos (liberal, comunitarista, republicano) no por trastocar sus principios fundamentales, sino por asumir *de facto* una visión pasiva por parte de individuos y grupos. Esto se ha planteado gracias al constante

flujo migratorio y el debate entre mujeres islámicas, con acceso a educación superior, sobre todo en países europeos, donde los problemas multiculturales suelen tener este tipo de manifestaciones. Así, las mujeres musulmanas se han preguntado, en primera instancia, si la religión que profesan sostiene en sí misma una posición en contra de la mujer, razón que ha traído un debate muy fructífero en torno a la literalidad o constante actualización de los textos sagrados, así como de detectar usos políticos de determinados pasajes del Corán, al tiempo que ignoran otros. Pero su problema fundamental no ha sido ése, como podría creer un liberal, republicano o multiculturalista, que a pesar de ser abierto al punto de vista de los otros, sostiene principios éticos firmes, al menos para su propia cultura. El problema primordial es la legitimidad de que otros grupos y países entren, en aras de defender los derechos fundamentales de las mujeres, a su cotidianeidad y trastoquen con extrema violencia el tejido social de sus comunidades; es decir, que la llamada “defensa occidental de las mujeres musulmanas”, sostienen ellas, mediante la invasión externa con lujo de violencia en los países árabes, son los que han recrudecido puntos de vista tradicionalistas y sesgados en el Islam. En resumidos términos, sostienen las feministas islámicas que una de las causas principales del no reconocimiento de los derechos de la mujer en el Islam son todas aquellas defensas occidentales de dichos derechos.

La pregunta interesante que surge con lo anterior es, ¿el modelo político tiene algo que ver en cómo se lleva a cabo? O bien, ¿podemos distinguir claramente entre el uso político de un determinado modelo y cómo se debería llevar a cabo idealmente? Muchos dirían que no, con una buena justificación de que están moviéndose fuera de su dominio, lo que atajan buscando erudición y constante actualización en los temas. Sin embargo, resalta el hecho de que el caso de las feministas islámicas es la excepción que confirma la regla: sucede que

en los entornos donde la discusión es más interesante, más difícil es el acceso a la información pertinente para dirimir los conflictos. Al parecer, la evaluación se queda en suspenso por la falta de insumos de información y conocimiento empírico de las realidades culturales. En algún punto, un aporte multiculturalista debe hacer un diagnóstico más detallado de cómo trabajar en entornos de ignorancia e incertidumbre, pues es ahí donde son más necesarios modelos democráticos.

#### CONCLUSIONES

Hasta aquí, podríamos sostener que una de las conclusiones principales es el salto de dominios entre humanidades (filosofía, filología, lingüística) y ciencias sociales (ciencia política, economía, sociología), y a su vez, entre las mismas ciencias sociales, al momento de dar respuesta a realidades como las de la diversidad cultural. Sin embargo, al mismo tiempo, resulta fundamental iniciar un diálogo crítico entre teoría y disciplinas para dar cuenta de los fenómenos multiculturales, y proponer acciones coherentes y consistentes para paliar las condiciones de desigualdad que se encuentran en buena parte de ellos. Una revisión crítica de los errores de interpretación entre distintos tipos y niveles de multiculturalismo revela, al mismo tiempo, que el aislamiento y una perspectiva única de cuáles son los problemas termina siendo contraproducente para la resolución de los mismos.

¿Cómo tratar con estos errores de modo que resulte fructífero para el propio desarrollo teórico y al mismo tiempo amplíe la discusión en el ámbito más práctico de la gestión intercultural, o bien, cualquier trabajo empírico en problemas de diversidad cultural?

A lo largo del presente capítulo hemos clasificado un entramado teórico bajo la lente del “multiculturalismo” en tres niveles, desde lo evidente hasta lo no-evidente:

- a) *Multicultural* como caracterización o diagnóstico de la realidad.
- b) *Multiculturalismo* como abstracción de la realidad.
- c) *Multiculturalismo* como teoría política.

Si esto parece consistente, no resultará difícil aceptar que podemos clasificar al espectro multicultural con una serie de tipificaciones, con sus respectivas fuentes:

Multiculturalismo tipo I. *Multicultural* es un diagnóstico de la realidad como culturalmente diversa. Consiste en una refinación analítica desde la sociología y la antropología.

Multiculturalismo tipo II. *Multiculturalismo* es una abstracción sobre las razones e implicaciones de una realidad culturalmente diversa. Consiste en teoría sociológica, antropológica o filosófica de la cultura.

Multiculturalismo tipo III. *Multiculturalismo* es una guía de acción para el trabajo con una realidad culturalmente diversa. Consiste en una teoría política para el trabajo con la diversidad cultural.

Individualmente, cada tipología podría no ser consistente y así descartarse. Pero esta crítica se complicaría si transitáramos de Tipo III hacia Tipo I de multiculturalismo: pues no resulta tan sencillo plantear una caracterización de la realidad alternativa que dé cuenta de la complejidad humana como “multicultural”, como el dar modelos políticos que tomen en cuenta o no la dimensión cultural siempre y cuando resuelvan los problemas políticos reconocidos por una diversidad de actores sociales.

Respecto a desarrollos Tipo II de multiculturalismo, pareciera que pueden descartarse completamente, puesto que es un problema no relevante, tanto para las ciencias sociales que trabajan en el tipo I, o bien, para la filosofía y teoría políticas que hacen desarrollos del Tipo II. Muchos teóricos se muestran agnósticos al respecto tras observar las inconsistencias que pueden presentarse a partir de ellos, como es el caso de

la revisión que hace Muñoz Oliveria en este libro sobre el multiculturalismo de León Olivé. La conclusión de Muñoz Oliveira lo hace aceptar un pluralismo axiológico, pero no ocuparse seriamente de un pluralismo epistemológico. La propuesta de Andrés Moles, en otro capítulo de este libro, manifiesta una idea similar que es más humilde, pero menos satisfactoria a nuestro modo de ver:

La teoría que defiendo en este capítulo está inspirada en la igualdad de recursos de Roland Dworkin. Esta teoría propone una forma de distribuir la posesión de recursos externos de forma tal que se minimice ex ante los efectos de la (mala) suerte bruta. En tanto que es una teoría sobre la distribución de recursos externos las implicaciones que tiene para resolver cuestiones de igualdad política o representación democrática son poco claras. Por esta razón, el argumento que desarrollo en este capítulo sufre de la misma limitación. Algunos argumentos en favor del multiculturalismo están basados en la falta de representación política de los grupos minoritarios o en la desigualdad política entre las mayorías y las minorías culturales. El argumento que desarrollo en este capítulo deja estas cuestiones de lado.

El planteamiento de Moles es más humilde dado que acepta que la legitimidad o la representación política podrían tratarse a otro nivel, pero él prefiere quedarse con uno en el que sea consistente con un planteamiento liberal. Pero parece más problemático dado que nuestra única objeción, junto con los desarrollos Tipo II de multiculturalismo es que la falta de representación política o de igualdad democrática son, tal vez, dos de los problemas principales que buscamos resolver. Para esto último es que necesitamos al multiculturalismo como una teoría de la cultura compatible con un pluralismo axiológico y epistemológico. Claro que esto puede ser más arriesgado y problemático, pero eso, a nuestro humilde parecer, no es un argumento suficiente para no hacerlo.

Una respuesta a una objeción de este tipo (el debate de política multicultural no pasa por problemas epistémicos), podría desarrollarse en una línea argumental totalmente distinta: lo que buscamos, planteando la tipología I, II, y III como *continuum*, es dar cuenta de algo que es reconocido en la filosofía de las ciencias sociales: la densidad descriptiva y normativa de los conceptos propuestos.

Así, una conclusión principal es que una crítica suficientemente consistente para cambiar la óptica en temas de diversidad cultural tendría que decir algo sobre cada uno de estos niveles en conjunto: cómo se va de la filosofía y teoría políticas hacia la epistemología y teorías del conocimiento, y cómo se puede ser consistente teóricamente en dichos sentidos, de ida y vuelta.



## CAPÍTULO VI

### ENCUADRAR EL PROGRESO Y PROYECTAR LA CIUDADANÍA: RETÓRICAS E IMAGINACIÓN POLÍTICA EN EL DOCUMENTAL *EL CENTRO DE EDUCACIÓN INDÍGENA KHERENDI TZITZICA-FLOR DE LAS PEÑAS* (1938)\*

*Abeyamí Ortega\*\**

Lleno de sesudos adagios y de modernas citas:  
y así desempeña su papel.  
–William Shakespeare. *Como gustéis*.

Entre tú y la imagen de ti que a mí llega  
hay un espacio al cabo del cual eres sólo  
una memoria.  
–Jorge Cuesta.

\* Departamento Autónomo de Prensa y Propaganda, Filme: *El centro de educación indígena Kherendi Tzitzica (Flor de las Peñas)*, director Gregorio Castillo, México, 1938 (en *Michoacán*, Ricardo Pérez Montfrot [comp.], DVD, Filmoteca UNAM, 2006).

\*\* Facultad de Filosofía y Letras-UNAM (abeyami.ortega@gmail.com).

Las representaciones visuales son textos culturales que se producen de manera situada dentro de contextos sociales específicos. En esa medida, éstos son vehículos ideológicos que encierran fórmulas performativas en el terreno doblemente articulado de los procesos identitarios y las relaciones de poder. Re-presentar es un acto en el que se presenta algo que está ausente; por tanto, implica un ejercicio de sustitución, de suplencia. Este gesto, entonces, tendrá una carga política, en la medida en que podemos preguntar: ¿quién(es), por qué, para qué, cómo y para quién(es) se representa, y a quién(es) o a qué?

Poco después de la introducción del cine a México en 1896 —y siguiendo otras tradiciones visuales, como la pintura y la fotografía—, la construcción discursiva de un sujeto indígena exótico como un tipo racial, se convirtió en una estrategia clave para fundamentar la centralidad de lo mestizo en los proyectos nacionales. Dicho discurso se reprodujo en la cultura visual de la época, incluido el cine. En este contexto, la creación de representaciones raciales en las narrativas visuales brindarán un soporte crucial para el proyecto nacionalista. Por otra parte, durante el periodo posrevolucionario, específicamente bajo el régimen del presidente Lázaro Cárdenas del Río (1934 a 1940), la política social enfocada en el desarrollo en materia obrera, agraria e indigenista fue el vehículo para cimentar el proceso de institucionalización (que comenzó en 1929 con la fundación del PNR) de las funciones del Estado, y cumplir la promesa de la Revolución de proveer un futuro democrático para todos los ciudadanos. El cine, en tanto aparato de propaganda, fue una herramienta en la que Cárdenas se apoyó para difundir los avances de su régimen en estos tópicos, y para ofrecer evidencias de los mismos.

En este capítulo analizaré un filme documental de propaganda, producido en 1938: *El centro de educación indígena Kherendi Tzitzica (Flor de las peñas)* en Paracho, Michoacán. Este corte pretende mostrar a la audiencia cómo, desde la pers-

pectiva estatal, los indios pueden ser transformados en ciudadanos si se aplica la racionalidad política modernista para la gestión de la diversidad cultural —entendida, como lo ha sido desde el periodo posrevolucionario hasta la actualidad en México, predominantemente en términos del binario mestizo/indígena— por medio de la aplicación de las formas disciplinarias de poder diseñadas específicamente para ese fin, por las políticas públicas del gobierno cardenista. Asimismo, este documental expresa las relaciones que se generan entre la producción de regímenes mediatizados de representación social, en lo tocante a la etnicidad y a la noción de indígena, con la construcción de las categorías de lo político y lo civil, en tanto prácticas que involucran performances socioculturales específicos, que requieren ser deconstruidos para su análisis.

De manera que examinaré esta pieza desde diversos ángulos para comprender el papel del cine como un recurso hermenéutico que produce diferenciación social, y analizaré cómo la construcción de narrativas específicas, que funcionan a manera de encuadres o emplazamientos conceptuales pero también mecánicos, produce objetos de conocimiento hegemónicos y modos de control. Asimismo, y a partir de los elementos anteriores, reflexionaré sobre el lugar que tiene la imaginación política de la modernidad en este filme. En particular, abordaré el papel de la performatividad (entendida como puesta en escena identitaria) y de lo visual en la producción de regímenes de veracidad, para lo cual realizaré una lectura de lo cinematográfico como un repositorio de conocimiento y poder.

Con este fin, primero presentaré, brevemente, el papel que el cine tuvo en el cardenismo y contextualizaré la creación de la agencia a cargo de la producción de *El centro de educación indígena Kherendi Tzitzica*: el Departamento Autónomo de Prensa y Propaganda (DAPP). En un segundo momento, examinaré algunos de los fragmentos que son más significativos de este documental, y los conectaré con otras producciones visua-

les relevantes para el caso. Finalmente, analizaré la narrativa fílmica sobre la modernización y la producción de ciudadanía en este filme.

#### UN RÉGIMEN ESCÓPICO DE PODER

En la historia de los medios de comunicación visuales en el siglo xx, la creación de aparatos de propaganda ha tenido un papel central en la consolidación de los proyectos nacionalistas alrededor del mundo. Éste fue, también, el caso de México, donde Lázaro Cárdenas creó un complejo dispositivo ideológico massmediático.

A pesar de que su nombre clamaba independencia, la DAPP, que estuvo en operación de 1937 a 1939, fue una agencia estatal creada por el gobierno con dos fines. Por una parte, celebrar y difundir los logros de la administración cardenista y contrarrestar la contra-propaganda creada por los oponentes a su régimen, misma que se producía y distribuía principalmente desde Estados Unidos.<sup>1</sup> Por otra, la DAPP también tenía la misión de desarrollar y coordinar la difusión —a través de los medios impresos, la radio y el cine— de un nuevo orden social: el establecido en concordancia con los principios de la Revolución de 1910 y los principios de la Constitución de 1917.<sup>2</sup> Tan controvertido como el propio proyecto cardenista, la DAPP ha sido tanto criticada como alabada. Para algunos, representa el paradigma de una exitosa institución de medios masivos de comunicación, financiada por el Estado. Para otros, es el ejemplo pragmático de un despliegue vertical de poder, al usar el

<sup>1</sup> Álvaro Vázquez Mantecón, “Cine y propaganda durante el cardenismo”, en *Historia y Grafía*, núm. 39, México, Universidad Iberoamericana, 2012, pp. 86-101.

<sup>2</sup> Miguel Mejía, “El Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad (1937-1939)”, en *Revista Mexicana de Comunicación*, México, 1988, pp. 46-49.

peso de los medios masivos de comunicación para imponer de manera absoluta la visión de Estado, opuesto a los valores de la democracia.

El gobierno de Cárdenas seguía una agenda socialista, en la cual la educación rural tenía un papel fundamental. La meta principal del indigenismo de Estado era integrar socioculturalmente a la población nativa originaria a la nación, mediante una política que pretendía, en palabras del propio Cárdenas, “mexicanizar al indio”<sup>3</sup> (es importante hacer hincapié en la imagen que brinda esta frase, en la que ambos valores: “mexicanizar” e “indio” coexisten; uno no anula al otro) mediante la aplicación de una normativa de aculturación integracionista, conservacionista, selectiva y planificada. Este proyecto tenía el doble fin de que la población indígena se incorporara al régimen cívico nacional, manteniendo ciertos rasgos preseleccionados desde la estética estatal, y que se integrara a la lógica de producción de mercado nacional e internacional.<sup>4</sup> Para Cárdenas, lo indígena representaba una problemática que “no era de raza sino de clase y de opresión”<sup>5</sup> y que podría remediarse por medio de la educación, una obligación que debía cumplir el Estado. En palabras del presidente, dictadas en el discurso que pronunció durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán en 1940:

<sup>3</sup> Lázaro Cárdenas, “Discurso del presidente de la República en el Primer Congreso Indigenista Interamericano”, en *Palabras y documentos públicos de Lázaro Cárdenas 1928-1974*, México, Siglo XXI, 1966, p. 403.

<sup>4</sup> Gunther Dietz, “Del indigenismo al zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multi-ética”, en Nancy Grey y León Zamosc, *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 2005, pp. 53-128. Gunther Dietz, “Educación intercultural en México”, en *Revista de Investigación Educativa*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2014.

<sup>5</sup> Adolfo Gilly, *El cardenismo. Una utopía mexicana*, México, Era, 2001, p. 329.

[...] Al indígena deben reconocerle derechos de hombre, de ciudadano y de trabajador, porque es miembro de comunidades activas, como individuo de una clase social que participa en la tarea colectiva de la producción. Es el indio, agricultor y artesano, obrero que perpetúa las manifestaciones del arte primitivo en su cerámica, en sus bellas creaciones ornamentales y en sus construcciones maravillosas, el que ha trazado las veredas por donde circula desde hace siglos la vida comercial de las comarcas y ha conservado sus sistemas de trabajo, mientras puede adaptarse a las necesidades de la gran industria moderna. [...] La fórmula de “incorporar al indio a la civilización”, tiene todavía restos de los viejos sistemas que trataban de ocultar la desigualdad de hecho, porque esa incorporación se ha entendido generalmente como propósito de desindianizar y de extranjerizar, es decir, de acabar con la cultura primitiva; desarraigar los dialectos regionales, las tradiciones, las costumbres y hasta los sentimientos profundos del hombre apegado a su tierra. Por otra parte, ya nadie pretende una resurrección de los sistemas indígenas precortesianos o el estancamiento incompatible con las corrientes de la vida actual. Lo que se debe sostener es la incorporación de la cultura universal al indio, es decir, el desarrollo pleno de todas las potencias y facultades naturales de la raza, el mejoramiento de sus condiciones de vida agregando a sus recursos de subsistencia y de trabajo todos los implementos de la técnica, de la ciencia y del arte universales, pero siempre sobre la base de respeto a la personalidad racial, a su conciencia y a su entidad. El programa de emancipación del indio es en esencia el de la emancipación del proletario de cualquier país, pero sin olvidar las condiciones especiales de su clima, de sus antecedentes y de sus necesidades reales [...] cuando una política perseverante ha logrado borrar el abismo de incomprensiones y ha podido inspirarles confianza, y cuando llegan a tener la convicción de que las autoridades ejercen el poder como medio de su liberación, entonces corresponden con entusiasmo, con tenacidad y lealtad inquebrantables.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Lázaro Cárdenas, “Discurso del presidente de la República en el Primer Congreso Indigenista Interamericano”, en *Palabras y documentos públicos...*, p. 403.

Con este fin, se requería “educar” a los indios para que “aprendieran” a ser ciudadanos. En abstracto, la ciudadanía establece los lineamientos mediante los cuales el derecho estatal brinda a las personas, que cumplan ciertos requisitos establecidos por la ley, un estatus como miembros de la comunidad estatal, que tienen atribuciones políticas en términos de derechos y obligaciones. No obstante, en tanto instrumento político concreto, la ciudadanía funciona como “un instrumento de control de la experiencia subjetiva de la comunidad”,<sup>7</sup> por medio de procedimientos de tipo político-administrativo. Siguiendo lo anterior, la ciudadanía contemporánea, entendida en estos términos, encierra un doble carácter como un factor inclusivo de igualdad, pero también como un valor excluyente de diferenciación para aquellos sujetos que no cumplen los preceptos establecidos —que responden a las representaciones normativas— dentro de la misma noción de ciudadanía. Así, “las representaciones normativas de la ciudadanía en México se identifican con las de aquellos sujetos que ejercen la posición social de dominación, y [...] a través del proceso histórico de transformación política del país, las formas de representación normativa del ciudadano se han abierto a un conjunto de definiciones particulares del sujeto”,<sup>8</sup> conformando un sistema identitario.

En el caso de *Flor de las Peñas*, la producción de una narrativa representacional mediática sobre lo indio —más allá de la producción de estereotipos como artefactos sociales— está estrechamente relacionada con el orden de las políticas públicas y el proyecto de Estado-nación. Esta problemática podría situarse en términos del establecimiento de proyectos de “ciudadanía visual” que se plantean en el texto fílmico; es decir, lo que sig-

<sup>7</sup> Jaime Ortiz, “El sujeto de la ciudadanía en la Constitución mexicana”, en *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, México, UNAM, 2007, p. 320.

<sup>8</sup> *Loc. cit.*

nifica “ver” y “ser visto” como ciudadano. Esta noción alude a las maneras en que lo visual está implicado en la constitución y la gestión de las normas de la cultura pública cívica en la óptica (y la estética) de una tradición política determinada, y alude a cómo los roles, reglas y modos de participación en la vida política están afectados por la percepción de las ideologías mediatizadas, que se expresan en las representaciones visuales que circulan en la esfera pública.<sup>9</sup> Ciertamente, existe una escenificación narrativa y visual de la esfera pública en el espacio mediático, en la medida en que deviene escena pública, e, incluso, pantalla pública<sup>10</sup> o memoria-pantalla.<sup>11</sup>

Entre otros autores, Bonfil<sup>12</sup> y Petrich<sup>13</sup> han señalado que la figura del indio se forjó por vez primera durante el periodo colonial; con ello, se puso en circulación un signo que Barthes<sup>14</sup> definiría como alegórico, cuya facultad es interponerse entre la realidad y el receptor de la realidad. De esta manera, se creó una mitología que —como todos los mitos— es la expresión indirecta de una ideología: “con el signo alegórico ‘indio’ se lo-

<sup>9</sup> Jennifer Telesca, “Preface: What Is Visual Citizenship?”, en *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 2003, pp. 339-343.

<sup>10</sup> Bron Szerszynski y Mark Toogood, “Global citizenship, the environment and the mass media”, en Allan Stuart, Barbara Adam y Cynthia Carter [eds.], *The Media Politics of Environmental Risks*, Londres, Routledge, 2000.

<sup>11</sup> Faye Gainsbourg, “Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media”, en Faye Ginsburg, Lila Abu Abu-Lughod y Brian Larkin [eds.], *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, California, 2002.

<sup>12</sup> Guillermo Bonfil, “El concepto de indio en América, una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología*, México, 1972.

<sup>13</sup> Perla Petrich, “Construcción, destrucción y reconstrucción del mito del indio en la nación mexicana”, en Perla Petrich *et al.*, *Les sujets contemporains et leurs mythes en Espagne et en Amérique Latine*, Alicante, Université Paris, 2008.

<sup>14</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, París, Seuil, Poche, 1970.



gró definir a los ‘otros’, a los dominados [...]. El indio es un significante que se carga de sentidos diferentes en cada episodio histórico para afianzar una nación y justificar el aparato estatal puesto en marcha.”<sup>15</sup> De lo anterior, deviene que el concepto de indio es una invención que denota una relación colonial.<sup>16</sup> Por su parte, siguiendo la ideología modernista del Estado en la que lo indígena es, de manera simultánea, el síntoma desencantado del atraso en la época contemporánea, así como el signo re-encantado de un pasado grandioso que constituye la raíz de la identidad mexicana, en la cinematografía nacional las culturas indígenas han estado sujetas a políticas de invisibilidad, para ser reinscritas de acuerdo con el proyecto nacional en turno. Así, desde la introducción del cinematógrafo en México en el siglo XIX, se consideró a esta tecnología como un medio privilegiado para captar la realidad nacional. Después, en los albores del siglo XX, comenzaría a acuñarse una narrativa audiovisual en la que se “factura” un sujeto indígena, cuya representación tiene una estrecha relación con el proyecto de nación y la mitología nacionalista en curso. Desde entonces y durante el siglo XX, a través de las narrativas mediáticas y las tecno-políticas oficiales que proyectan la mirada de agentes sociales hegemónicos, se han establecido agendas de ciudadanía que establecen una división entre los “sujetos modernos” para quienes se diseñan las políticas públicas, y los “sujetos de la modernidad”, quienes son invisibilizados y pasan por un proceso de reinscripción al ser representados.<sup>17</sup> La dimensión audiovisual de este “proceso mitificador”, en el que se acuña la representación de lo indígena mantiene una relación dialógica

<sup>15</sup> Petrich, *op. cit.*, p. 3 y ss.

<sup>16</sup> Bonfil, *op. cit.*; Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, México, Universidad Veracruzana/INAH, 2002.

<sup>17</sup> Saurabh Dube, *Stitches on Time*, Duke University Press-OUP, 2004.

con otros espacios de producción textual, como la literatura, las artes escénicas y la producción académica de la antropología mexicana. De esta manera, a través de estos proyectos, se produce y legitima un estatuto de verdad cronotópico.

El periodo cardenista se caracterizó por la predominancia “de planteamientos que se derivan de una concepción política más liberal, lo que en nuestros días se llamaría “moderna”, junto con otros tendientes a justificar los rasgos del sistema político en aras de conseguir el fin último de la justicia social, valor supremo al que se subordinarían los valores “cívicos”.<sup>18</sup> Siguiendo los preceptos del proyecto posrevolucionario, el cardenismo abrazaba un enfoque redentor hacia los grupos étnicos. Por una parte, el pasado indígena era idealizado y concebido como la gloriosa fundación de la nación mexicana. Por otra, los grupos étnicos vivientes eran conceptualizados, con una luz positivista, como remanentes exóticos del salvajismo y del atraso social, pero que en su seno espiritual resguardaban un enorme potencial cívico. En esta narrativa, cuyas raíces se entretajan en procesos históricos en los que las etnias nativas han estado sujetas a regímenes de exclusión económica, política, social y cultural, la narrativa del Estado se constituía como una voz-mirada hegemónica presente, contemporánea, distinta del que se imaginaba, desde la esfera dominante, como un otro primitivo: el anacrónico indígena subalterno. Por lo tanto, resultaba de crucial importancia eliminar las ansiedades políticas, que la fisura de la otredad generaba en la identidad nacional monolítica mediante la integración del indio, en tanto otro, en el paradigma del progreso.

Para avanzar las políticas del indigenismo durante el cardenismo, se creó un aparato asimilacionista institucional que dise-

<sup>18</sup> Verónica Vázquez, “La polémica en torno a la democracia durante el cardenismo”, en *Política y cultura*, México, UAM-Xochimilco, 1999, pp. 61-87.

ñara y ejecutara programas a lo largo y ancho del país con este fin. Ello se lograría mediante la implementación de programas educativos (Cárdenas fue pionero en promover la educación en lenguas indígenas como política pública), así como programas agrarios, productivos y de higiene en aquellas regiones del país con altos niveles de población indígena. Mediante una estrategia estatal de “integración a través de la aculturación”<sup>19</sup> y una semi-homogeneización subsumida a la identidad nacional en términos de clase, la idea era generar una negociación identitaria para que los indios optaran por conservar ciertos marcadores de etnicidad que interesaban al registro nacionalista, sin traicionar la idea de desarrollo, pero que se asumieran como miembros del proletariado nacional desde una ideología rural. Esta tarea se llevó a cabo mediante los órganos institucionales encargados de la gestión de la población indígena: en 1947, el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, fundado en 1935, se diluyó para dar lugar a la creación de la Dirección General de Asuntos Indígenas, dependiente de la Secretaría de Educación, y en 1948 fue publicada en el *Diario Oficial de la Federación* la Ley que creó el Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado por Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente, como una filial del Instituto Indigenista Interamericano, con personalidad jurídica propia. Dentro de estas maniobras, la creación de los centros de educación indígena y capacitación pedagógica con internados regionales (de los que se crearon los primeros once en 1933 y que para 1937, con Cárdenas, se habían triplicado) tuvo un papel central en el proyecto para transformar a los “nativos rústicos” en ciudadanos modernos.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Gunther Dietz, “Educación intercultural en México”, en *Revista de Investigación Educativa*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2014.

<sup>20</sup> Elisa Ramírez, *La educación indígena en México*, México, Programa Universitario México Nación Multicultural-UNAM, 2006.

Por otra parte, Cárdenas creía firmemente en el poder de los medios de comunicación. Para él, las comunicaciones masivas eran un vehículo para establecer, en sus propias palabras, una “ética colectiva”<sup>21</sup> que ayudaría a unificar al país en una sola ideología y un modelo de ciudadanía. Fundó la DAPP para que fuera el dispositivo de comunicación masiva a cargo de esta tarea. Una de sus funciones sería desarrollar películas documentales para informar, educar y propagar la visión del nuevo régimen. Durante los tres años de su existencia, hasta 1938, la DAPP produjo doce filmes documentales de corte educativo y tenía ocho más en realización, con títulos como *Danzas autóctonas de México*, *La nacionalización del petróleo* y *El centro de educación indígena Kberendi Tzitzica*, que será analizado en el presente trabajo. Los documentales en español fueron traducidos al inglés y al francés, de los cuales existen 116 copias.<sup>22</sup>

La retórica nacionalista no sólo ha de establecerse, sino que también debe mantenerse; por ello, las nociones y significados para definirla tendrán que reajustarse y cambiar necesariamente a lo largo del tiempo, en concordancia con las circunstancias sociales y las coyunturas políticas. Así, para el periodo posrevolucionario mexicano que abarcó hasta mediados del siglo XX, en la ideología modernista del Estado, lo indígena era al mismo tiempo un síntoma del atraso contemporáneo que México sufría y que debía superar inmediatamente, a la vez que el signo de un pasado dorado y remoto, raíz mítica de la nación. Por lo tanto, en la narrativa de las representaciones propagandísticas estatales, las culturas indígenas eran sometidas a políticas de invisibilidad, para luego ser re-inscritas de acuerdo con los dictados del proyecto nacional en boga a fin de que, mediante dichas estrategias, las narrativas sobre el presente se reactualizaran mientras que el pasado fundacional se mantu-

<sup>21</sup> Mejía, *op. cit.*, pp. 46-49.

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

viera intacto. El cine, en tanto medio masivo de comunicación, fue un apoyo importante para mantener dicho equilibrio imaginario entre pasado y presente, perpetuar la retórica nacionalista y, literalmente, mostrar de manera didáctica las gramáticas audiovisuales que debían nutrir la re-presentación de lo indio según el régimen político en cuestión.

Desde esta luz, podemos considerar que la representación visual de los indios, así como la misma noción de indígena, creada durante el cardenismo, eran constructos bajo régimen de borramiento (*sous rature*), siguiendo la noción propuesta por Derrida, quien retoma un concepto desarrollado por Heidegger. Como lo explica Spivak según Derrida: “bajo borramiento es ‘escribir una palabra, tacharla y luego imprimir tanto la palabra como la eliminación. (Dado que la palabra es inexacta, está tachada. Dado que es necesaria, permanece legible)”. Para Derrida, significa que “una palabra es inadecuada, sin embargo, necesaria”, porque ningún significante en particular es completamente adecuado para el concepto que representa; no obstante, debe usarse, pues las constricciones del lenguaje no ofrecen una mejor alternativa. Así, podríamos expresar el concepto de la siguiente manera: **indígena**. Esta inestabilidad conceptual rica en vertientes semióticas encontradas es, precisamente, el rasgo que le brinda maleabilidad en tanto signo con capacidad de cambio: en los acervos imaginarios del nacionalismo mexicano, mientras que la noción de indio como síntoma alocrónico es parte de la definición, también lo es la idea de indio como índice de potencial cívico.

En la imaginación nacionalista, según la visión vasconcelista de la Raza de Bronce, las virtudes ancestrales podrían integrarse con las adaptaciones contemporáneas para generar un ciudadano modelo. Este modelo era visualizado mediante las representaciones artísticas y científicas provenientes de los acervos plásticos que nutrían los acervos escópicos del régimen, desde la fotografía antropométrica y de tipos del siglo XIX y temprano

xx, hasta el muralismo de Estado y el cine posrevolucionarios. Dichos acervos y representaciones formaban parte del aparato expositivo cultural, producto de las condiciones de posibilidad de visibilización de la estética (en tanto campo de emergencia sensible) propia del orden político en cuestión, que definía también las condiciones de ciudadanía.

Un aspecto clave para identificar los cánones que delimitan lo ciudadano es el conjunto de responsabilidades y derechos que el Estado otorga al sector de la población que sea “marcada” como ciudadana. Dentro del proyecto político nacional mexicano de la primera mitad del siglo xx, la principal responsabilidad podría resumirse en inscribirse en el sistema de ideas y prácticas propias de la modernidad: la obligación máxima era, en estos términos, ser moderno y desarrollar una visión en concordancia con los parámetros de la modernidad. Por otra parte, uno de los derechos del ciudadano moderno dice Azoulay, es el derecho a “mirar”, para, mediante la tecnología, ser capaz de observar el devenir del progreso. En otras palabras, el derecho a tener una mirada del espectáculo de la modernidad: ser partícipe, en tanto público, audiencia y testigo, de la inscripción de lo cívico en la esfera democrática.

Desde esta perspectiva, podemos considerar que los documentales producidos por la DAPP y, en particular, el documental sobre el centro de educación indígena de Flor de las Peñas, es un dispositivo visual que genera la diferenciación entre ciudadanos y no-ciudadanos, así como entre indios y mexicanos mediante un régimen escópico de poder, que instaura la mirada política desde la cual se establece quién debe ver y quién debe ser visto, como signo de la línea fronteriza, en términos de re-presentación escópica, entre la pre-ciudadanía y la ciudadanía *de facto*.

MIRAR LA UTOPIA: *EL CENTRO DE EDUCACIÓN  
INDÍGENA KHERENDI TZITZICA (FLOR DE LAS PEÑAS)*

Se trata de un documental de once minutos de duración, producido en 1938, que fue dirigido por Felipe Gregorio Castillo, quien realizó varios documentales de la DAPP y posteriormente fue jefe del Departamento de Censura de la Secretaría de Gobernación en 1942. El filme muestra la vida a lo largo de un día de varias personas, en su mayoría adolescentes y jóvenes adultos, que son presentadas como “niños indígenas”, quienes viven en el internado Centro de Educación Indígena “Kherendi Tzitzica” (Flor de las Peñas), en Paracho, Michoacán.

Según la tradición estética que concibe al cine como prueba de veracidad y de inscripción científica, este documental brindaba a la audiencia la oportunidad de presenciar la metamorfosis de los indios en mexicanos modernos. Para ello, el filme echa mano de diversos recursos retóricos. Los créditos del filme comienzan mostrando el nombre en tarasco de Flor de las Peñas (Kherendi Tzitzika) sobre un fondo estático que muestra a la pirámide del Sol en Teotihuacán, es decir dislocado de Michoacán. Así, desde el principio, se presenta un decorado monolítico que ubica a lo indígena como la metonimia reificada de un universo completo, primitivo pero magnífico.

De inmediato, un discurso se inscribe en la pantalla, en él se argumenta cómo la administración cardenista está llevando a cabo el cumplimiento de la “obligación racional” del Estado de dirigir a la explotada “raza india” hacia la modernidad. De esta manera, el filme anticipa cómo la audiencia está a punto de presenciar una puesta en escena de la evolución.

Como propone Fatimah Tobing, a partir del fraseo de Benedict Anderson, así como el Estado-nación es una comunidad política imaginada, en el marco del positivismo social, la raza formaba la base de una comunidad biológica imaginada. Guiado por una voz masculina en *off*, la cual funciona como un dis-

positivo hermenéutico que interpretará todo lo que se ve, y con una música de fondo juguetona e infantil, el filme presenta la cotidianidad de “los niños indígenas” (aunque en realidad, son jóvenes adultos en su mayoría los que aparecen en la pantalla) que viven en el internado indigenista, espacio que propongo pensar como una máquina deseante en el sentido deleuziano: “un sistema de interrupciones y frenos” y un sitio de producción de sentido. Estos autores proponen que el deseo crea la realidad. Las máquinas deseantes son los sitios de esa elaboración. Cada máquina es una máquina conectada a otra máquina, y funcionan como un sistema de interrupciones en el flujo en relación con la máquina a la que está conectada, pero al mismo tiempo constituye un flujo en sí mismo, o la producción de un flujo. Desde este modelo, el centro indigenista sería una máquina productora de deseo en el contexto sistémico estatal, en tanto productor de gramáticas hegemónicas.

Según el filme avanza, la audiencia ve a los indígenas realizando quehaceres mecánicamente —su caminar convertido en marcha cívica—, ejercitándose, practicando rituales de higiene, ensayando a comer con cubiertos y aprendiendo oficios como carpintería, tejido y factura de artesanías. A través de narrativas cinemáticas que presentan las características somáticas y los gestos corporales como un signo de diferencia política y moral, la mirada hegemónica del Estado establece una agenda de ciudadanía para estos Otros indígenas, implicando que solamente necesitan ser “labrados” dentro de la episteme correcta, mediante la ética del trabajo y la higiene patrióticas como tecnologías disciplinares.

Al mostrar características icónicas tales como la fortaleza física, el filme inscribe la raza en los cuerpos de los pupilos del internado indigenista. En este caso, la raza funcionará como un marcador de diferencia temporal, que evoca la fortaleza muscular de los idílicos guerreros prehispánicos de los imaginarios nacionalistas. En estas imágenes, la audiencia puede



apreciar —casi bajo una mirada homoerótica— el ritual del baño a través de las tomas de las espaldas adolescentes y desnudas de los jóvenes, resistentes y marcadas, que se mueven rítmicamente mientras se lavan, brillando húmedas bajo el sol candente del mediodía michoacano.

La voz en *off* nos advierte que las resistentes espaldas de estos jóvenes indios no volverán a tener que cargar pesadas cargas nunca más. Una vez que sean liberados mediante la educación y el trabajo, estos cuerpos serán despertados para responder al llamado que los reclama como el fundamento para su transformación en civiles contemporáneos e incorporarse a las filas de la modernidad, enfundados en overoles de mezclilla.

A continuación, el filme documenta a las niñas lavándose. Mediante el gesto de limpieza retórica, el salvajismo imaginado se diluye; con el agua y el jabón fluyen los rastros de un mundo pretérito y atrasado y va quedando atrás la semidesnudez evidente, la mirada frontal y sonriente, algo poco común en la fotografía de tipos, propia de la imaginería fotográfica sobre los indios en los siglos XIX y temprano XX, realizada por fotógrafos viajeros como C. B. Waite, cuya imagen, destinada a convertirse en tarjeta postal, de unas sonrientes niñas indígenas que miran a la cámara mientras se bañan en un río fue prohibida alrededor de 1909 por considerarse pornográfica y ofensiva para la nación mexicana. Este evento fue reportado en su momento por el diario *El Imparcial* en su edición del 5 de junio de 1901 en un artículo titulado “Las hazañas de un fotógrafo. Circulación de retratos pornográficos” en el que se acusaba a Waite de retratar: “[...] detalles e individualidades de lo más ridículo, lo más degenerado y lo más miserable, exhibiéndonos en un estado de falta de cultura y barbarie, en que no nos encontramos por fortuna” escribe Montellano, y que le costó al fotógrafo graves problemas con las autoridades mexicanas: tres días de cárcel y una multa de 400 pesos.

Las imágenes como las que hemos revisado hasta aquí, en este trabajo, proponen una división implícita entre lo invisible y lo visible, los sujetos modernos (los ciudadanos, que no requieren ser retratados) y los sujetos por modernizar, quienes quedan inscritos en la emulsión fotográfica como prueba de su estamento anacrónico. De esta manera, se instaura un orden de producción de estatutos de veracidad que refuerzan las categorizaciones sociales establecidas, así como las formulaciones de medidas políticas destinadas a definir (y dar forma a) la ciudadanía de acuerdo al canon ideológico imperante, que para este periodo aún sigue la estela del valor positivista del progreso. Así, una vez disciplinado en concordancia con el canon estético del proyecto cívico en boga, el cuerpo resistente, pero oprimido del indio —de aquél indio representado por los artistas visuales que nutrieron el acervo visual de los archivos imaginarios del nacionalismo posrevolucionario— sería liberado de su paso lento y de su atraso histórico, para ingresar en las filas de los beneficiarios de la promesa de libertad democrática ofrecida por el régimen.

Una de las raíces del indigenismo moderno en México yace en la obra del antropólogo mexicano Manuel Gamio. En *Forjando Patria*, su ensayo seminal de 1916, resalta la importancia de caracterizar la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos “para así deducir los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal”.

La utopía de la posrevolución fue crear un sujeto mestizo, producido mediante un proceso de fusión biopolítica. El ideal de este ciudadano mestizo se cristaliza en la alegoría de la raza cósmica de José Vasconcelos. Para otros intelectuales relevantes de la época, como Moisés Sáenz, quien fundó la Estación Experimental de Incorporación Indígena en Michoacán en 1933, el proyecto civilizatorio debía resultar en una uniformidad que permitiera a la sociedad marchar a un ritmo unísono hacia el futuro. Asimismo, tal como lo concibió Cárdenas unos años

después, el delegado mexicano en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, celebrada en Buenos Aires en 1929, declaró que, en México, el “problema indígena” [sic] no era una cuestión de raza sino de clase. Por tanto, junto con la higiene y la educación, el trabajo sería la herramienta principal para transformar a los nativos indígenas en ciudadanos y, así, exorcizar, mediante una alquimia evolutiva, la ansiedad estatal de que México quedara relegado en la carrera internacional del progreso modernista.

Opuesto a las concepciones coloniales tradicionales en torno al salvajismo y al atraso, los nativos, dentro de la ideología indigenista, no eran considerados como sujetos holgazanes. Eran productivos, aunque rudimentarios. Sus culturas eran concebidas como un campo lleno de promesas epistémicas, que sólo esperaban a ser potenciadas por los dones del trabajo y la técnica.

Mientras que la voz en *off* del documental hace énfasis en la importancia de no permitir que los indios pierdan su “hábil naturaleza”, sino que, por el contrario, debe enseñárseles las bondades de la técnica, la cámara hace un acercamiento a unos pies, descalzos pero acicalados, trabajando en labrar molinillos. Los pies que vemos en el internado para indios son los de una nueva generación, finalmente transformada por la máquina del indigenismo. Después de que en el filme se muestran imágenes de una fiesta a manera de graduación, en la que los internos interpretan sones y realizan algunas danzas folclóricas que son presentadas como “el arte de los indios”, la narrativa se desplaza, sin mediación alguna, al estado de Morelos, donde vemos los pies de numerosos campesinos en vigorosa marcha hacia una asamblea con representantes gubernamentales. La voz en *off* ha desaparecido, y en su lugar escuchamos las voces sobrepuestas y amplificadas de los nuevos ciudadanos rurales que piden educación al gobierno. La evolución ha sido llevada a cabo y nuevos mexicanos nacen de la escuela-internado de

Flor de las Peñas. Sus pupilos egresan por fin habiendo alcanzado la ciudadanía mediante la integración a la emergente economía de mercado, la incorporación a la fuerza laboral y la inculcación de la disciplina cívica.

La historia del internado indigenista de Flor de las Peñas cierra con la aparición de una inserción en la que se lee: “Y despertados a la ciudadanía, los indios se congregan para discutir y proponer al gobierno la solución de sus problemas”. A continuación, la imagen corta sin mayor preámbulo para mostrar los pies, enfundados en huaraches, de campesinos que marchan (hacia el progreso —siguiendo la propuesta metafórica del documental—), en el estado de Morelos. Después, la audiencia ve tomas de una reunión de campesinos con representantes gubernamentales en la que, de nuevo, en *off*, pero esta vez no con la voz de un narrador sino con la voz superpuesta de un participante en dicha reunión, un ciudadano expresa su confianza en que el presidente Cárdenas escuchará su solicitud de crear una escuela que atienda a los niños de su poblado, mientras los representantes toman nota concienzudamente.

#### ENCUADRAR EL PROGRESO: ANSIEDAD, REGÍMENES DE VERACIDAD Y CIUDADANÍA

Etienne Balibar argumenta que las teorías de racismo imitan la discursividad científica mediante la estrategia de basarse en evidencias “visibles”. En este sentido, Balibar propone que el complejo racista combina una función de des-reconocimiento a la vez que un deseo por conocer las relaciones sociales. Durante el periodo posrevolucionario, antropólogos, científicos, filósofos y artistas se unieron a políticos y militares para desarrollar un programa social que calmaría dos ansiedades nacionales entreveradas: 1) Quedar atrás en la carrera internacional del progreso y, en consecuencia, quedarse atrapado por siempre

en un tiempo pretérito. 2) Al ingresar en la Historia, el temor de perder la memoria de la identidad mítica; un pasado que, para el paradigma mestizo moderno, estaba enraizado en la imaginación de un mundo indígena. Entre ambas ansiedades, el saber hegemónico se debatía en la inestabilidad. Si, como sugiere Homi Bahaba, “el llegar a ser de la nación como sistema de significación cultural, como la representación de la vida social más que de la disciplina de la política social, enfatiza la inestabilidad de este conocimiento”, entonces, podría proponerse que las políticas del indigenismo en México crearon, de alguna manera, una narrativa que se hace cargo de ambas ansiedades, mediante la producción de un régimen de verdad específico.

En concordancia, al imitar el modo de inscripción científica en la representación biopolítica de la etnicidad, el documental *Flor de las Peñas* brinda un ejemplo de la inscripción de la nación en el cine, como un espectáculo diseñado para ser tomado como real, como verdadero. Como evidencia, la audiencia atestigua la transformación de la categoría del *continuum* raza-etnia en identidad ciudadana, que discurre en la pantalla frente a sus ojos. En este material mediático, la etnicidad, la clase social y la ubicación geopolítica de los sujetos retratados se inscribe bajo un régimen de borramiento, en los que éstas quedan enterradas, pero visibles, al ser sustituidas en el discurso audiovisual por la categoría homogeneizadora de indígena-ciudadano: la voz en *off* indica a la audiencia que los personajes que aparecen en pantalla son indios, sin brindar mayores referencias en cuanto a sus identidades específicas ni étnicas, ni generacionales ni geopolíticas; no se enuncia cuál es su adscripción sociocultural específica, ni su edad ni de dónde provienen. Los indicadores que construye este documental son fundamentalmente raciales (tonalidad de piel, fenotipo) y folcloristas (producción de artesanía, bailes y vestimenta). Dichos marcadores corresponden a los valores ideológicos hegemónicos con los que se clasificaba a los pueblos originarios en

la época, en la que el indio se imagina como un constructo desclasado y atemporal. En este sentido, sólo su ingreso a la ciudadanía mediante la transformación de actitudes, prácticas e ideas que se acomodaran a los presupuestos de la modernidad, a la que el Estado cardenista deseaba llevar a México, pero sin perder su “esencia”, le permitiría al indio resituarse no como miembro de una comunidad étnica, sino como individuo contemporáneo: el ciclo evolutivo del “indio-ciudadano” se ha cumplido de manera exitosa.

De esta manera, siguiendo el régimen de veracidad que se inscribe en *Flor de las Peñas*, mientras al indio se le considera sujeto de beneficencia por parte del Estado, cuando se convierte en ciudadano, se le mirará como campesino o proletario —un sujeto de justicia social—, pero sobre todo, un individuo con derechos y una voz audible. Así, el cine, en tanto tecnología epistémica, brinda un soporte para la imaginación política. Como la define Azoulay, ésta es “aquella forma de imaginación que excede el alcance de la mente individual —es una forma de imaginación que trasciende al individuo único, solo y existe *entre* individuos y es compartida por ellos”.<sup>23</sup> En *Flor de las Peñas* se presenta un espectáculo indigenista-integracionista sobre la diversidad cultural en México, basado en una voluntad de imaginación política. En esta puesta en escena, vemos cómo se realiza una alquimia biopolítica que produce ciudadanía allí donde sólo había etnicidad, mediante la disciplina del cuerpo social del indio, que se transfigura en proletario rural. Con un pulso tembloroso, debatiéndose entre la ansiedad y el deseo, uniendo retazos de imaginarios diversos —lo rural, lo étnico, lo proletario, lo mítico, lo presente, lo pasado— a manera de

<sup>23</sup> La traducción es mía. El original dice: “I propose we term “political imagination” that form of imagination that exceeds the grasp of the individual mind – it is a form of imagination that transcends the single individual alone and exists *between* individuals and is shared by them”.

bricolaje, el proyecto indigenista estatal da vida a un prototipo de ciudadano mexicano.

La propuesta básica que el filme establece a la audiencia se basa en una racionalidad de Estado que se despliega en políticas representacionales, que marcan regímenes regulatorios sobre la diversidad cultural en el país, bajo una ecuación que divide al mundo en ciudadanos y ciudadanos en potencia: la mirada —y el derecho a mirar— son parte de la soberanía y del derecho ciudadano; para poder ingresar en la esfera de la vida cívica de la promesa posrevolucionaria, los indios han de ser primero indexados y luego borrados, para posteriormente ser re-inscritos en el tiempo contemporáneo. Esta transfiguración se proyectará dentro una fórmula de encuadre: habrá que dejar de ser para seguir siendo. Esa es la clave del espectáculo cívico-etnográfico que encierra la proyección del internado indigenista de *Flor de las Peñas*.

## CAPÍTULO VII

### LA ÉTICA DE PUTNAM CONTRA EL “PLURALISMO INCONMENSURABILISTA”

*Luis Muñoz Oliveira\**

En este capítulo confrontaré al que llamo “pluralismo inconmensurabilista” con la filosofía de Hilary Putnam. Esto, con la finalidad de mostrar que si bien quienes defienden dicho pluralismo utilizan la teoría de la relatividad conceptual, no escuchan todo lo que tiene que decir el filósofo estadounidense respecto a la ética, la inconmensurabilidad entre culturas, las razones, las verdades normativas irreductibles, la razonabilidad. Lo anterior no es forzosamente una falla argumentativa, pero en este caso, resulta que la filosofía del propio Putnam da muy buenos argumentos contra varios de los postulados del “pluralismo inconmensurabilista”. Esta confrontación de ideas también servirá de excusa para hacer una revisión de la ética de Putnam, que en algún sentido se aproxima a la de Scanlon.

\* Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM, profesor, entre otras de la Facultad de Filosofía y Letras (munozoliveira@gmail.com).



El capítulo está dividido en cuatro partes, en la primera expongo brevemente los puntos que a mi entender son fundamentales del “pluralismo inconmensurabilista”. Después, detallo el realismo pragmático de Putnam. En la tercera parte hablo de la filosofía moral del estadounidense y, por último, me detengo a señalar por qué el “pluralismo inconmensurabilista” no es especialmente convincente.

#### EL PLURALISMO INCONMENSURABILISTA

En su libro *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, la filósofa Mónica Gómez Salazar defiende lo que llama “pluralismo ontoepistemológico”, que se basa, entre otras, en la concepción “constructivista pluralista” que defiende el filósofo León Olivé en su *Multiculturalismo y pluralismo*. Por razones que irán quedando claras, y porque aquí no tenemos espacio para dar los detalles de las dos posturas, las englobaré en lo que llamo, con fines explicativos, “pluralismo inconmensurabilista”.

El pluralismo de estos autores, igual que la mayoría de los pluralismos, surge porque no aceptan los postulados del relativismo ni del universalismo radicales: “si se considera que es correcto un relativismo fuerte y extremo —en relación con la racionalidad y, en general, en los terrenos gnoseológico y ético—, entonces es posible justificar propuestas aislacionistas, separatistas y excluyentes respecto de las comunidades indígenas, o de las culturas en general. En el lado opuesto, un modelo absolutista justifica la búsqueda de la convergencia hacia una única visión del mundo, hacia una cultura universal”.<sup>1</sup> Ahora, la batalla de este pluralismo no se centra tanto en luchar contra el relativismo, sino que más bien pretende defender que no existen principios éticos de validez absoluta.

<sup>1</sup> León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós/FFYL-UNAM, 1999, p. 217.

### *Los marcos conceptuales*

Dice León Olivé que un marco conceptual es el conjunto de condiciones que permiten tener creencias, y por ello de igual forma restringe o limita lo que se puede creer. "Los marcos conceptuales incluyen también los elementos que se requieren para juzgar como correctas o incorrectas las inferencias específicas que hagan los miembros de una comunidad epistémica, así como las normas y los valores necesarios para hacer evaluaciones".<sup>2</sup>

A partir de la definición anterior podemos entender que Gómez Salazar, quien se basa en Olivé, sostenga<sup>3</sup> que no existen hechos y objetos antes de que se aplique un marco conceptual. Los hechos, los objetos y nuestro conocimiento sobre ellos son construcciones que hacemos los sujetos. Por lo anterior, puede afirmar: "en un mundo donde no existe el concepto 'objeto', no existen los objetos".<sup>4</sup>

Según explica Gómez Salazar:

hablamos de diversos mundos construidos desde marcos conceptuales diferentes que estructuran parte de la Realidad independiente. Así pues, las diferencias entre mundos deben entenderse como diferencias conceptuales y ontológicas. Los sujetos de mundos distintos entienden el Mundo de otra manera, pero también viven en otro mundo.<sup>5</sup>

Las personas nacen en marcos conceptuales y a partir de ellos, como hemos visto, pueden creer ciertas cosas y otras no. Estos mundos no son estáticos y pueden transformarse a lo lar-

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>3</sup> *Cfr.* Mónica Gómez Salazar, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, UNAM, 2009, p. 23.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 23.

go del tiempo. Ahora, para que dichas transformaciones sean válidas no deben introducirse de manera arbitraria:

si se han de fomentar en las relaciones interculturales prácticas sociales acertadas y no prácticas arbitrarias e injustas, las creencias y normas que presuponen estas prácticas sociales deben estar justificadas con razones válidas para cualquier sujeto posible que se relacione con la comunidad cultural respectiva.<sup>6</sup>

### *La inconmensurabilidad*

En un artículo que publicó en la Revista *Diánoia*,<sup>7</sup> Mónica Gómez Salazar dice que: “las diferencias culturales deben entenderse como diferencias epistémicas y ontológicas; en algunos casos, los mundos diferentes pueden llegar a ser inconmensurables”. Por supuesto, es gracias a esta creencia que llamo pluralismo inconmensurabilista a las posturas que ahora revisamos.

Eric Oberheim y Paul Hoyningen-Huene<sup>8</sup> dicen *grosso modo* que en el último Kuhn podemos distinguir dos tipos de inconmensurabilidad. Esto es importante porque tanto Olivé como Gómez apelan varias veces a Kuhn a la hora de referirse al término. Veamos los tipos de inconmensurabilidad que refieren Oberheim y Hoyningen-Huene:

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>7</sup> Mónica Gómez Salazar, “Multiculturalidad y ética pluralista”, en *Diánoia*, vol. LVI, núm. 67, noviembre de 2011, pp. 43-63.

<sup>8</sup> Eric Oberheim and Paul Hoyningen-Huene, “The Incommensurability of Scientific Theories”, en Edward N. Zalta [ed.], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013. En <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/incommensurability/>.

1. La inconmensurabilidad taxonómica, donde la estructura del léxico compartido por una comunidad particular determina cómo pueden describir el mundo sus miembros. Cuando nos topamos con esta inconmensurabilidad, no es posible ni necesario hacer traducciones. En realidad, los sujetos deben volverse bilingües y aprender a usar las taxonomías de otras teorías científicas o de otros mundos.
2. La inconmensurabilidad metodológica, se refiere a la idea de que no existen criterios compartidos ni objetivos para hacer evaluaciones entre mundos, así que no existen criterios externos o neutrales que determinan unívocamente la comparación evaluativa entre mundos o teorías científicas.

León Olivé, muy cerca de la distinción anterior, nos dice que la idea de inconmensurabilidad se puede entender también de dos formas, por ejemplo: "dos lenguajes son inconmensurables si en uno de ellos existe alguna oración cuyo significado no pueda recuperarse completamente en el otro lenguaje".<sup>9</sup> En otros campos, la idea de inconmensurabilidad se refiere a la falta de criterios: "dos visiones del mundo o dos marcos conceptuales [...] son inconmensurables en el nivel epistemológico si no existe un patrón o criterios comunes para decidir cuáles de las creencias que se aceptan, según uno u otro marco conceptual, son correctas y cuáles son incorrectas".<sup>10</sup> Poco después, señala lo siguiente: "dos marcos serán inconmensurables en el nivel ético si no existen criterios comunes para decidir cuáles principios morales de los que pertenecen a uno y otro son aceptables y cuáles no lo son".<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Olivé, *op. cit.*, p. 111.

<sup>10</sup> *Loc. cit.*

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

## JUSTIFICACIÓN Y COMUNIDAD EPISTÉMICA RELEVANTE

Dado que los mundos pueden ser inconmensurables, la corrección de sus prácticas, dice Gómez Salazar, debe justificarse “con razones válidas para cualquier sujeto posible que se relacione con la comunidad cultural respectiva”.<sup>12</sup> La justificación de las prácticas debe ser racional e intersubjetiva. Y es buena cuando no quedan razones “accesibles” a dicho marco conceptual, que muestren que las razones en las que se basa la justificación son inválidas. Además, lo anterior queda ceñido a las restricciones que impone la Realidad. Esto último para asegurarnos de que las razones esgrimidas por los sujetos no son resultado de sus expectativas y sus deseos. Gómez Salazar sintetiza lo anterior de la siguiente manera: “el tipo de justificación que proponemos se basa en que las razones que fundamentan la verdad de una creencia no pueden ser revocadas por otras razones accesibles al marco conceptual de ese momento histórico específico”.<sup>13</sup>

Todo lo anterior, por lo que dicen los autores, se basa en la noción de “comunidad epistémica pertinente”, de Luis Villoro. Lo cito como hace Olivé: “supongamos que ‘S’ denota a un sujeto y ‘p’ a una proposición cualesquiera: llamemos ‘sujeto epistémico pertinente’ de la creencia de S en p a todo sujeto al que le sean accesibles las mismas razones que le son accesibles a S y no otras, y ‘comunidad epistémica pertinente’ al conjunto de sujetos epistémicos pertinentes para una creencia”.<sup>14</sup>

De la idea de la “comunidad epistémica pertinente” Olivé nos pide que notemos lo siguiente:

La noción de “comunidad epistémica pertinente” presupone la de *marco conceptual*. Para que los miembros de una misma comuni-

<sup>12</sup> Gómez, *Pluralidad de realidades...*, p. 38.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>14</sup> Luis Villoro citado en Olivé, *op. cit.*, p. 134.

dad epistémica tengan acceso a las mismas razones respecto de una determinada creencia, es necesario que compartan ciertas cosas, entre otras, creencias previas, reglas de inferencia, normas y valores epistemológicos, metodológicos, e incluso éticos, así como presupuestos metafísicos, de manera tal que puedan comprender y someter a discusión racional las ideas propuestas por otros miembros de la comunidad, y, como resultado de tal discusión, llegar a aceptar de común acuerdo que ciertas proposiciones son *razones* que dan apoyo a otras proposiciones.<sup>15</sup>

La “objetividad” depende de que una creencia se base en razones suficientes para la comunidad epistémica relevante. Según lo anterior y siguiendo a Olivé,<sup>16</sup> un “hecho objetivo” es aquél que se reconoce públicamente al interior de una comunidad, gracias a la suficiencia de las razones que son accesibles a los miembros de la misma. El hecho puede o no ser real (ser parte de la Realidad con mayúscula). Sin embargo, aun cuando no lo sea, puede ser “objetivo” para una comunidad. Siempre que sea reconocido por sus miembros.

Según Olivé, lo que es un conocimiento objetivo en una sociedad, puede no serlo para otra, y es que basta con que sea intersubjetivamente objetivo en una para que “exista” en dicho mundo. De hecho, dice Olivé siguiendo a Putnam, que la pregunta “¿cuáles son los objetos que forman parte de la Realidad?” no se puede contestar sin marco conceptual, pues no hay nada en la realidad que determine la respuesta correcta. Ahora, dado que la Realidad tiene una estructura: “impone restricciones acerca de las respuestas que es correcto dar, y por ello no está permitida cualquier respuesta. La cuestión es, pues, que la pregunta admite diferentes respuestas, aunque sean incompatibles”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

<sup>16</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 142.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 144.

Así, para León Olivé como para Mónica Gómez Salazar, la Realidad constriñe las respuestas que se pueden dar desde un marco conceptual. Para Olivé también la naturaleza humana constriñe dichas respuestas.<sup>18</sup> Estos límites permiten la comunicación: “las restricciones que la Realidad impone garantizan una base semántica común a los lenguajes de los diversos mundos. Esta base es condición necesaria para que los sujetos de comunidades lingüísticas diferentes puedan aprender a estructurar la Realidad desde otros marcos conceptuales y lleguen a comprenderse y comunicarse”.<sup>19</sup>

#### DIÁLOGO Y CONTENIDO DE LOS CONCEPTOS

Del hecho de que las personas vivan en mundos distintos inconmensurables, no se sigue que no puedan comunicarse:

es verdad que ninguna de las comunidades tienen a su disposición criterios trascendentes que permitan determinar de manera absoluta quién tiene la razón, pues no existen criterios así. Cada comunidad tendrá sus propios criterios; pero si no hay acuerdos acerca de las normas para juzgar la realidad de ciertas entidades, los miembros de cada comunidad tendrán que poner a discusión con los otros sus propios criterios y demostrar sus ventajas.<sup>20</sup>

Las políticas multiculturales aceptables tienen que cumplir con varias condiciones. La que sigue es relevante al tema que tratamos: “no se pueden dar por sentados ni principios éticos

<sup>18</sup> Como vimos en el capítulo 1, David Wong también piensa que la naturaleza humana es un límite fundamental para determinar cómo deben ser las moralidades. Enrique Camacho aborda el tema en un amplio capítulo incluido en este libro.

<sup>19</sup> Gómez, “Multiculturalidad...”, p. 37.

<sup>20</sup> Olivé, *op. cit.*, p. 151.

de validez absoluta ni conceptos (como 'dignidad' o 'necesidad básica') con significado absoluto".<sup>21</sup> El contenido de conceptos normativamente importantes (también de otros que son importantes intersubjetivamente) se acuerda en la interacción transcultural. Veamos un ejemplo de Olivé: "al igual que es un error pretender basar concepciones éticas sobre principios supuestamente absolutos, también es una equivocación pensar que hay necesidades básicas universales. Reducir las necesidades humanas básicas a necesidades biológicas como alimento y abrigo es inadecuado, pues se pierde de vista su inevitable contenido cultural".<sup>22</sup>

Para sintetizar, déjenme ofrecer el siguiente esquema con las características del pluralismo inconmensurabilista que me parecen fundamentales:

1. Los seres humanos nacen en marcos conceptuales que determinan su forma de relacionarse con la Realidad. Marcos que pueden cambiar a lo largo del tiempo.
2. Los marcos conceptuales pueden ser inconmensurables. Si lo son en sus conceptos, resultará imposible la traducción de los mismos. Pero también pueden ser inconmensurables metodológicamente. Esto cuando se sostiene que no existen criterios independientes para decidir si las creencias o las prácticas que engloban los distintos mundos son verdaderas o valiosas.
3. De lo anterior se sigue que la justificación de las prácticas que llevan a cabo las personas depende de la comunidad epistémica relevante. La estructura de la Realidad y la naturaleza humana le ponen límite a lo justificable y así, se convierten en la base de la conmensurabilidad, posibilidad del diálogo.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 231.



4. A través del diálogo entre culturas es posible dotar de sentido a conceptos como “derechos humanos”, “dignidad” o “necesidades básicas”. No antes, como, según el pluralismo inconmensurabilista, pretende el universalismo.

#### EL REALISMO PRAGMÁTICO DE PUTNAM

##### *Realismo y relativismo conceptual*

Putnam nos cuenta que a principios del siglo XX, el astrofísico Arthur Eddington nos recordó que el ser humano común piensa que las mesas están compuestas, casi en su totalidad, de materia sólida. Sin embargo, la física ha descubierto que en realidad están compuestas, en su mayoría, de espacio vacío, porque el tamaño del núcleo de cada átomo que las conforma es ínfimo en relación con la distancia que hay entre uno y otro de los átomos de cada mesa. Frente a lo anterior, nos dice Putnam, una reacción es negar, como hizo Wilfrid Sellars, que existen las mesas como las entendemos. Para él, la idea del sentido común de que existen mesas es simplemente falsa.

Dice Putnam que la postura de Sellars ilustra muy bien el hecho de que el Realismo (con mayúscula) no siempre otorga lo que una persona común espera. Y es que si algo podríamos pedir del Realismo es que afirme el sentimiento del sentido común de que, sin duda, existen mesas. Cualquier filosofía que nos diga que no existen las mesas parece desquiciada.

Es claro que el nombre de “Realismo” se le puede dar, al menos, a dos actitudes filosóficas distintas. Por un lado, se dice “realista” el filósofo que afirma que “sólo existen” los objetos científicos y que gran parte del mundo del sentido común no es más que un conjunto de proyecciones de estos objetos. Por el otro, también se dice “realista” el filósofo que sostiene que

de hecho hay mesas, sillas y árboles. Estas dos imágenes del mundo pueden llevar a la filosofía a programas muy distintos.

Según nos dice Putnam, Husserl sostiene que la primera de estas dos formas de pensar, la idea de que la descripción del "mundo externo" consiste de fórmulas matemáticas, llegó al mundo occidental a partir de la revolución galileana.

Para esta forma de pensar es importante que ciertas propiedades de la mesa (su tamaño, su forma, su localización) sean "reales", que se puedan describir, por decir algo, en términos de la geometría analítica de Descartes. A la vez, otras propiedades, las llamadas "propiedades secundarias", no son tratadas como "reales". El "color" es un gran botón de muestra de este tipo de propiedades pues, dice Putnam, de toda esa multitud de moléculas que las matemáticas físicas reconocen como propiedades no disposicionales, ninguna es lo que todos llamamos "color".

¿Qué es lo que pasa con las propiedades disposicionales? Comúnmente se afirma que el "color" sólo es una propiedad de la reflectividad, es decir, de la disposición de un objeto a absorber ciertos espectros de la longitud de onda y de reflejar otros. Sin embargo, nos dice Putnam, estudios recientes<sup>23</sup> muestran que dicha explicación es demasiado simplista, la reflectividad no tiene una explicación física uniforme; una estrella roja y una manzana roja son rojas por razones físicas muy diferentes. Así, la idea de que hay una propiedad que comparten todos los objetos rojos y otra que comparten todos los verdes, es más bien una ilusión que cargamos con nosotros desde Descartes y Locke. Para Husserl, esta idea de que por un lado, está el mundo físico y sus cualidades primarias y por el otro, la mente y sus datos sensoriales, es sencillamente desastrosa.

Pero, ¿por qué debemos calificarla como desastrosa? se pregunta Putnam. Veamos, en esa descripción la solidez de la mesa

<sup>23</sup> El texto del que hablamos es de mediados de los años ochenta.

está más o menos en el mismo conjunto que su color. Si los objetos no tienen color, como creemos inocentemente, tampoco tienen solidez. Así, como decía Sellars, tendríamos que afirmar que por un lado hay objetos de la física matemática y, por el otro, sensaciones sin refinar. Negar el realismo del sentido común no es más que una inferencia de la mejor explicación.

Ahora, la inferencia anterior, nos dice Putnam, es extraña. Revisémosla. ¿Qué pasa cuando veo algo rojo? La luz choca con la manzana y sale reflejada a mi ojo donde se encuentra con mi retina, que produce un impulso nervioso. Suceden entonces algunos eventos en mi cerebro y, ésta es la parte misteriosa, de alguna manera se produce una sensación no refinada, un dato de los sentidos.

Pensadores tan distintos como William James, Husserl y John Austin han señalado que cada parte de toda esta historia es una suposición. Y sin embargo, la filosofía tradicional les daba a los datos de los sentidos el papel de “lo dado”, de aquello de lo que podemos estar absolutamente seguros, independientemente de la teoría científica. Así, nos dice Putnam, el realismo científico que heredamos del siglo XVII, nos ha montado en una imagen del mundo que es desastrosa.

### *Propiedades intrínsecas: disposiciones*

El problema del objetivismo, sugiere Putnam, es más profundo que la mera postulación de los “datos de los sentidos”. Estos últimos, apenas son los síntomas de una enfermedad sistémica. La raíz del problema se encuentra en la idea de las “propiedades intrínsecas”: esa propiedad que algo tiene en sí y que es independiente de las contribuciones de la mente y el lenguaje.

Esta noción y la correspondiente idea de una propiedad que sólo es aparente ha resultado muy robusta, si juzgamos a partir de la aceptación que tiene entre muchos filósofos con posiciones tan dispares como los subjetivistas ideales o los

dualistas. Ahora, el talón de Aquiles de esta historia es la idea de "disposición".

Para indicar los problemas que surgen con esta idea, Putnam se ve obligado a introducir un par de términos técnicos: una "disposición estricta" es una disposición de que X tiene que hacer C, sin importar todo lo demás. Por otro lado, una *disposición* "si todo lo demás se mantiene igual" es una disposición de que X haga C bajo condiciones normales, pero no de manera necesaria.

Veamos un par de ejemplos que nos ofrece el mismo autor: los cuerpos que no tienen masa en reposo cero están dispuestos de manera estricta a viajar a velocidades menores a la de la luz. Es físicamente imposible que un cuerpo que no tiene masa en reposo cero viaje a la velocidad de la luz.<sup>24</sup> Por supuesto, la idea de "disposición estricta" presupone la de "necesidad física" asunto que, *por mor* al argumento, Putnam le concede a los realistas físicos y, por ende, no discute.

<sup>24</sup> Una de las consecuencias de la teoría de la relatividad de Einstein es que la masa de un objeto se incrementa con su velocidad relativa al observador. Cuando un objeto está en reposo con respecto al observador, tiene la masa común con la que estamos familiarizados. Ésta es la masa en reposo del objeto.

Mientras la velocidad del objeto se incrementa, la masa inercial del mismo también crece. Para velocidades significativamente menores a la de la luz, el aumento en la masa es casi imperceptible. Sin embargo, al aproximarse a la velocidad de la luz, la masa empieza a incrementarse rápidamente hacia el infinito. Teóricamente, la masa se volvería infinita si el objeto pudiera ser acelerado hasta esa velocidad. Sin embargo, dado que la aceleración de un objeto en reposo en respuesta a cierta fuerza es inversamente proporcional a su masa inercial, mientras más se acerca a la velocidad de la luz, la fuerza requerida para alcanzar de hecho esa velocidad, también se vuelve infinita. Así pues, es imposible acelerar un objeto que no tiene masa en reposo cero a la velocidad de la luz. *Cfr.* <http://www.physlink.com/education/askexperts/ae161.cfm>.

Ahora, ¿qué pasa con la disposición del azúcar de disolverse en agua? no es una disposición estricta, dado que, por ejemplo, el azúcar no se disolverá en agua que ya está saturada de azúcar. Pero ¿y qué pasa con la disposición del azúcar a disolverse en agua químicamente pura? Tampoco es una disposición estricta. Si ponemos azúcar en agua y en ese momento hay un congelamiento instantáneo, el azúcar no se disolverá si el congelamiento es suficientemente veloz. Así, lo que podemos decir es que en condiciones normales el azúcar se disolverá si la ponemos en agua. Pero no hay razón para pensar que todas las condiciones anormales en las que el azúcar no se disolverá si la ponemos en agua, puedan resumirse en una fórmula cerrada en el lenguaje de la física fundamental.

El ejemplo recién mencionado, es el mismo problema que vimos cuando hablamos de la solidez y de los colores: si las propiedades intrínsecas de los objetos externos son aquellas que pueden representarse en fórmulas en el lenguaje de la física fundamental, entonces la solubilidad tampoco es una propiedad intrínseca y tampoco lo es ninguna disposición “si todo lo demás se mantiene igual”.

Dado que lo anterior es así, Putnam se pregunta ¿por qué no mejor decimos que las disposiciones “si todo lo demás se mantiene igual”, en lugar de estar en el conjunto de las cosas en sí mismas, son algo que proyectamos en los objetos? Los filósofos que hablan así, rara vez nos explican qué es una “proyección”. Proyectar es pensar que algo tiene propiedades que no tiene, pero que imaginamos que sí tiene; sin darnos cuenta de que estamos imaginando dichas propiedades. Así, es una especie de pensamiento. Parece que explicar las características del mundo del sentido común (color, solidez, causalidad)<sup>25</sup> en términos de una operación mental llamada “proyección” es explicarlas en

<sup>25</sup> Putnam incluye la causalidad en este listado porque, según nos explica, la noción del sentido común de “causa” de algo es una proyección, de

términos de pensamiento. Justo de lo que se acusaba a los idealistas. De ser así, el efecto del "realismo" filosófico en el mundo del sentido común, es negar la realidad objetiva diciendo que es mero pensamiento.

Hay algunos realistas metafísicos que piensan que el problema de la desaparición objetiva del mundo del sentido común, se puede resolver a partir de cierta ciencia cognitiva que se base en un modelo de computadora.

Putnam propuso, en los años cincuenta, un programa de filosofía de la mente que hoy día se conoce como "funcionalismo". Dicho programa, *grosso modo*, y según la explicación de Putnam<sup>26</sup> afirma que los seres que piensan son "composicionalmente plásticos", es decir, que no hay un solo estado físico o evento (una condición necesaria ni suficiente que se pueda expresar en una fórmula del lenguaje de la física fundamental), que haga que suceda un pensamiento con contenido proposicional, o un sentimiento como la furia. Esto es, forzosamente las actitudes proposicionales, las emociones, los sentimientos, no son idénticas a estados mentales.

Putnam sostiene que la hipótesis de que hay una condición necesaria y suficiente para que exista una creencia dada, en términos computacionales, es irrealista: la formación de tal condición tendría que ser indefinidamente larga, y no se podría elaborar a partir de ninguna regla efectiva. De hecho, nos dice Putnam, no cree que todos los humanos que tienen la misma creencia (en culturas diferentes, por ejemplo) tienen en común una característica computacional, que puede identificarse con esa creencia. El nivel intencional no es reductible al nivel computacional ni al físico.

---

la misma forma que lo son las disposiciones, pues depende de la idea de "condiciones normales" de la misma manera.

<sup>26</sup> Hilary Putnam, *The many faces of realism*, Chicago, Open Court, 1987, p. 14.

Que la explicación computacional no sea una alternativa, no tiene que llevarnos al relativismo: hay mesas y sillas, nos dice Putnam, quien ha desarrollado un programa que preserva el realismo del sentido común, a la vez que evita los absurdos del realismo metafísico. Putnam lo llama realismo interno, y mejor todavía, realismo pragmático. Así lo llamaré, pese a que Olivé y Gómez lo llamen “interno”.

El realismo pragmático insiste en que el realismo no es incompatible con la relatividad conceptual. El realismo con minúscula no es otra cosa que la visión que conjunta el esquema del sentido común con esquemas científicos, del arte, entre otros. Lo anterior sin inmiscuirse en “la cosa en sí misma”. Ahora, ¿qué es la relatividad conceptual? Putnam nos dice que bien podría sonar a “relativismo”, sin embargo, no tiene las implicaciones del relativismo del tipo: “no hay verdad que encontrar” o “verdad es sólo un nombre que se le da a aquello sobre lo que un grupo de personas puede ponerse de acuerdo”. El siguiente ejemplo, nos dice Putnam, puede aclarar lo que quiere decirnos con esto. Supongamos un mundo con tres individuos:  $x_1$ ,  $x_2$ , y  $x_3$  y preguntémosnos ¿cuántos objetos hay en ese mundo? Si “objeto”, “individuo” y “particular” son conceptos idénticos, la respuesta será que tenemos tres objetos. Ahora, qué sucede si usamos otra lógica, por ejemplo, la de los mereólogos polacos. Ellos afirmaban que por cada dos particulares en un mundo, teníamos un objeto que es la suma de los dos particulares. Así, el mundo con tres individuos tiene siete objetos:

Mundo 1 (identidad entre objeto e individuo)	Mundo 2 (lógica mereológica)
Tres objetos: $x_1$ , $x_2$ , $x_3$	Siete objetos: $x_1$ , $x_2$ , $x_3$ , $x_1+x_2$ , $x_1+x_3$ , $x_2+x_3$ , $x_1+x_2+x_3$ .

La respuesta a la pregunta: ¿cuántos objetos hay en un mundo con tres individuos? Sería: tres en el caso de la identidad objeto-individuo y siete en el mundo mereológico. Así, una vez que dejamos claro cómo estamos usando "objeto", la pregunta ¿cuántos objetos existen? tiene una respuesta que no es, en lo más mínimo, asunto de "convención". Por eso mismo, Putnam dice que este tipo de ejemplos no dan apoyo al relativismo cultural radical. Nuestros conceptos pueden ser perfectamente relativos culturalmente, pero de ello no se sigue que la verdad y la falsedad de todo lo que decimos al usar dichos conceptos se decida a partir de cada cultura. Lo único que quiere decir es que no hay una manera de usar "existir" que sea inherente al mundo.

Si lo anterior es cierto, entonces podremos ver cómo es posible que el mismo mundo pueda describirse como uno que consiste de sillas y mesas, y, también, como uno consistente de regiones espacio temporales y de partículas. Exigir que todas estas versiones sean reductibles a una sola versión es cometer el error de suponer que la pregunta ¿cuáles son los objetos reales? Tiene sentido independientemente de los conceptos que escojamos.

### *Los objetos no tienen propiedades en sí mismos*

Muchos filósofos asumen que podemos hacer una distinción tajante entre, por ejemplo, "proyección" y una propiedad independiente y unitaria de las cosas en sí. Putnam cree que, al menos epistemológicamente, el intento de trazar dicha línea es un completo fracaso. Es común que los filósofos tomen un continuo y se metan en problemas tratando de convertirlo en una dicotomía. Pensemos, por ejemplo, en el continuo entre lo subjetivo y lo objetivo. Parece bastante quimérico pensar que hay un punto en el que termina lo subjetivo y comienza lo Objetivo, con mayúscula. Ahora, si esto es correcto, también



deberíamos abandonar otras dicotomías, por ejemplo, la que hay entre proyección y propiedad de la cosa en sí misma. El rechazo de estas dicotomías es la esencia del realismo pragmático. Ahora, se pregunta Putnam, ¿cómo es posible seguir siendo realista sin dichas dicotomías?, ¿qué no es la dicotomía entre las proyecciones humanas y lo que son las cosas en sí, constitutiva del realismo? Como ya vimos, dicha dicotomía más que apoyar al realismo del sentido común, lo debilita. Ahora, para poder contestar, también resulta importante mostrar que el rechazo de la dicotomía, no es, de ninguna forma, capitular frente al relativismo cultural ni aceptar la idea de que cualquier esquema conceptual es igual de bueno que otros. Para mostrar lo anterior es importante rechazar una dicotomía más: la que hay entre afirmaciones que sólo poseen condiciones de aseveración, frente a las que poseen condiciones de verdad. Rechazar la dicotomía entre estos tipos de “verdad” no es lo mismo que decir que todo se vale. Que las primeras afirmaciones lo único que nos den sean autorizaciones de inferencia, no quiere decir que sean arbitrarias, por ejemplo: si tenemos autorización para esperar que  $x$  se disolverá en agua cuando  $x$  es azúcar, no implica que también tenemos autorización para esperar lo mismo si  $x$  es acero.

Volvamos a la explicación del realismo pragmático. ¿Cómo es posible que Putnam afirme que para saber el número de objetos que contiene un mundo de tres individuos necesitamos escoger un esquema conceptual, a la vez que cree que hay algo allá afuera, externo, independiente de la mente y el lenguaje?

No es tan difícil. Veamos de nueva cuenta esta tabla:

Mundo 1 (identidad entre objeto e individuo)	Mundo 2 (lógica mereológica)
Tres objetos: $x_1$ , $x_2$ , $x_3$	Siete objetos: $x_1$ , $x_2$ , $x_3$ , $x_1+x_2$ , $x_1+x_3$ , $x_2+x_3$ , $x_1+x_2+x_3$ .

Y pongamos atención en cómo contestamos a la pregunta ¿cuántos objetos hay en un mundo que contiene tres individuos? Putnam nos dice que el método que usamos para contar y la noción de lo que constituye un objeto dependen de nuestra elección conceptual (llamemos a esto convención). Sin embargo, pese a lo anterior, la respuesta no se vuelve un asunto de convención. Si escogemos la identidad entre objeto e individuo, la respuesta será que hay tres objetos porque ése es el número de objetos que hay. Si escogemos la lógica mereológica la respuesta será que siete, porque ése es el número de objetos que hay. Es decir: hay hechos externos y podemos decir lo que son. Lo que no podemos decir, porque no tiene sentido, es lo que son esos hechos de manera independiente a todas las elecciones conceptuales. Lo que está mal con la idea de objetos que existen de manera independiente a los esquemas conceptuales, es que no hay criterios para usar siquiera las nociones lógicas fuera de una elección conceptual.

Con lo anterior, Putnam no dice que todo es solamente lenguaje. Por el contrario, dice que debemos insistir en que hay algunos hechos que han de descubrirse, no legislarse. Pero esto sólo es posible después de escoger un esquema conceptual. Hablar de "hechos" sin especificar el lenguaje desde el que se habla es hablar de nada.

Por supuesto, nos dice Putnam, la adopción del realismo pragmático implica renunciar a la idea de "cosa en sí misma". El realismo pragmático afirma que no sabemos de lo que hablamos cuando hablamos de cosas en sí mismas. Todo lo anterior implica que las dicotomías que antes señalábamos no se sostienen: si no hay cosas en sí mismas, no hay propiedades intrínsecas.

¿Cómo se ve el mundo sin dicotomías? Se pregunta Putnam. Bastante familiar y a la vez distinto. Existen mesas y sillas y también *quarks* y campos gravitacionales. La idea de que la realidad mundana es una ilusión queda desechada. Pero eso sí, la reali-

dad mundana luce diferente, porque ahora estamos forzados a admitir que muchas de nuestras descripciones reflejan nuestros intereses y nuestras elecciones.

Dado un lenguaje, dice Putnam, podemos describir los “hechos” que hacen que las oraciones de dicho lenguaje sean verdaderas y falsas de manera trivial, usando las oraciones de ese mismo lenguaje. Pero el sueño de encontrar una relación universal bien definida entre una supuesta totalidad de los hechos y una oración arbitraria de un lenguaje arbitrario, es el mismo sueño de una noción absoluta de “hecho” o de “objeto” y de una relación absoluta entre oraciones y hechos.

### *La objetividad*

Comencemos con una pregunta: ¿será que tenemos que admitir que hay más acuerdo respecto a los resultados científicos que a los valores éticos?, ¿no será que esto muestra que hay un tipo de objetividad que tienen los resultados científicos y que no tienen los éticos?

Detrás de estas preguntas, nos dice Putnam, hay un argumento que sostiene que el sello distintivo del conocimiento es ser incontrovertible, “público”. Con esto, Putnam no pretende decir que sólo lo incontrovertible es conocimiento, sino que hay una idea que sostiene que los “hechos” pueden ser demostrados “científicamente”. Así, cuando hay una controversia sobre asuntos de hecho, podemos suponer que no hemos llevado a cabo suficientes experimentos o recolectado suficiente información. Se supone que un “hecho” puede establecerse de manera racional. Sin embargo, nos dice Putnam, esta idea de que los hechos se pueden establecer más allá de cualquier controversia no parece ser correcta ni siquiera para las llamadas “ciencias duras”. Veamos, la ciencia ha cambiado muchas veces su idea respecto a la edad del universo y nada nos asegura que no lo haga de nueva cuenta. Si establecer algo “más

allá de la controversia" implica establecerlo por los tiempos de los tiempos y no como algo aceptado en su tiempo, entonces parece que tampoco la ciencia fundamental está establecida "más allá de la controversia". Ahora, como al punto anterior se le podrían poner algunas objeciones, Putnam acepta, otra vez *por mor* al argumento, que sí, que las ciencias duras tienen conocimiento establecido más allá de la controversia en el sentido temporal. Pero después de esto ¿qué sigue?, ¿será que el hecho de que en otras áreas existan disputas que no pueden resolverse de la misma manera, nos condena a decir que los enunciados de dichas disciplinas son subjetivos?, ¿o que están vacíos de conocimiento? Y, si esto fuera así, ¿qué consecuencias traería consigo?

Veamos un ejemplo: cada persona educada, dice Putnam, tiene una imagen de la Edad Media, estas imágenes no se basan en hechos incontrovertibles, al contrario, los hechos históricos se reacomodan y transforman todo el tiempo a la luz de nuevas teorías y evidencias. Sin embargo, dice Putnam, incluso si las imágenes del pasado que tienen las personas educadas no son completamente correctas, son mejores que nada.

Consideremos las opiniones políticas que se supone se encargan de asuntos de hecho en oposición a asuntos morales. Cada uno de nosotros tiene muchas opiniones sobre qué pasaría si tal o cual política se pusiera en práctica. Ahora, incluso cuando acertamos en la predicción del resultado de una política, las conclusiones que sacamos de tal acontecimiento son ardientemente disputadas por nuestros rivales políticos. Y esto sucede fácilmente gracias a que nuestras opiniones sobre qué habría pasado si otras políticas se hubieran puesto en marcha, son afirmaciones contrafácticas tan complejas que no hay manera de probarlas o desecharlas: no existe forma de ponerlas más allá de la controversia.

Podríamos tomar la postura de que todas esas opiniones no son más que ficciones: y una consecuencia podría ser

que la verdad, en esos asuntos, se determina imponiendo la voluntad propia.

Lo que está mal con el relativismo es que no se corresponde con cómo pensamos ni con cómo seguiremos pensando. El corazón del pragmatismo, piensa Putnam, es la insistencia en la supremacía del punto de vista del agente. Si cuando estamos involucrados en una actividad práctica debemos tomar un punto de vista y usar un sistema conceptual, entonces no debemos afirmar al mismo tiempo que “esa no es la forma en la que las cosas son en sí mismas”. Hacerlo, como se lo han permitido ciertos filósofos, es perpetuar dos errores: por un lado, degrada la idea de creencia, entendida como aquello a partir de lo cual un ser humano está preparado para actuar. Por el otro, lleva a consentir la idea ficticia de que hay un punto de vista divino que podemos imaginar y que es fructífero.

Nuestras vidas muestran que pensamos que hay creencias sobre contingencias políticas o interpretaciones históricas, por decir algo, que están más o menos bien sustentadas. Sin duda, hay muchas partes de nuestro pensamiento que no son juicios de valor y que, sin embargo, son igual de controvertidas que éstos. Ninguna persona sana, dice Putnam, debe creer que algo es subjetivo sólo porque no puede establecerse más allá de la controversia.

A la hora de hacer juicios morales, sostiene Putnam, cada uno de nosotros debe rechazar el punto de vista de un espectador imparcial y tomar su propio punto de vista, para así poder revisar sus propias creencias morales. Esto nos llevará a reconocer, que todas las creencias que encontramos indispensables en la vida han de ser tratadas como aseveraciones que son verdaderas o falsas. Esto sin sostener la distinción entre “nómeno” y “fenómeno”. Así, aceptar que nuestras aseveraciones son verdaderas o falsas no es regresar al realismo metafísico. Además, no tenemos por qué creer que hay una única versión moral que sea la mejor, como tampoco pensamos que

una teoría física es la mejor. Lo que tenemos son mejores y peores versiones, y eso es objetividad. Y es que es bueno tener en cuenta que así como nuestras creencias morales no son aproximaciones a las Verdades Morales del Universo, nuestras creencias científicas tampoco son aproximaciones a la teoría científica del universo.

Ahora, de lo anterior no podemos concluir que la verdad es sólo un asunto de lo que creen las personas en su particular cultura. Ruth Anna Putnam escribió que "hacemos" hechos y "hacemos" valores. Pero que hagamos valores y hechos no significa que éstos sean arbitrarios, o que no puedan ser mejores o peores. Por supuesto, a lo anterior se podría objetar que si pueden ser peores o mejores, entonces tiene que haber un conjunto de criterios preexistentes para evaluar los valores que creamos. Sin embargo, dice Hilary Putnam, los pragmatistas han insistido en que los estándares y las prácticas se desarrollan juntos y deben ser constantemente revisados. Los criterios a partir de los cuales juzgamos nuestras imágenes morales también son creaciones. Ahora, ¿con esto no estamos de vuelta en la completa irracionalidad? Ruth Anna Putnam, siguiendo a Dewey, apela a la idea de "necesidad". Así, gracias a que hay necesidades humanas reales y no meros deseos, tiene sentido distinguir entre mejores y peores visiones morales. Ahora, estas necesidades no son preexistentes. La humanidad siempre se está rediseñando a sí misma. Frente a esto, podríamos sentir vértigo o el temor de caer en un barril sin fondo. Pero nuestras ideas de valor, imagen moral y necesidad están tan entrelazadas que ninguna puede ser un "fundamento" para la ética. Nuestras imágenes morales están siempre en un proceso de desarrollo y reforma, y en ese proceso siempre llegaremos a lugares en los que ya no podemos seguir argumentando. Lugares donde, como dice Wittgenstein, nuestra espada se dobla. Sin embargo, esto no quiere decir que la crítica racional de una visión moral no sea posible. Una visión moral puede contradecir, por

ejemplo, lo que sabemos o pensamos que es racional creer en otros campos, sean lógicos, metafísicos o empíricos. Ahora, lo que no podemos creer es que este tipo de crítica nos dejará con una única visión del mundo.

### ÉTICA SIN ONTOLOGÍA

Putnam nos dice en la primera conferencia que compone su *Ethics without Ontology* que en lugar de la ontología, él defenderá lo que podríamos llamar un “pluralismo pragmático”, que no es otra cosa que el reconocimiento de que no es accidental que en el lenguaje de todos los días utilicemos muchos tipos distintos de discursos, que tienen muy variadas aplicaciones y que están sujetos a diferentes criterios, y que tienen características lógicas y gramaticales diversas. Son, en el sentido de Wittgenstein, juegos de lenguaje particulares. Y no es un accidente, nos dice, porque es una ilusión pensar que podría existir un solo juego de lenguaje que pudiera ser suficiente para describir toda la realidad.

El “pluralismo pragmático” no requiere, como la ontología, que encontremos objetos misteriosos y que estén más allá de lo sensible (no percibimos a través de nuestros sentidos las formas de Platón), detrás de nuestros juegos de lenguaje. Por el contrario, la verdad puede frasearse en juegos de lenguaje que ya jugamos, si nuestro lenguaje funciona.

Más adelante Putnam nos dice que para él, las características fundamentales de la Ética pueden explicarse a partir de las ideas de tres filósofos: Aristóteles, Kant y Lévinas: de Lévinas toma la idea de que el fundamento irreductible de la Ética es el reconocimiento inmediato de que tengo (cada uno de nosotros como sujetos morales) la obligación de hacer algo, cuando me encuentro con un ser humano que sufre. De Kant toma la poderosa idea de que la Ética es universal, es decir, en tanto está preocupada, como decía Lévinas, con aliviar el sufrimien-

to, lo está con aliviar el de todos los que sufren. Por último, de Aristóteles toma la pregunta sobre ¿qué hace que una vida humana sea admirable? Y en particular la definición aristotélica del florecimiento humano como la actividad de la "psique" de acuerdo con la virtud a lo largo de una vida.

En seguida, Putnam suma un filósofo más en su descripción de la ética: John Dewey. Él tenía la idea de que la ética debe estar preocupada por solucionar los problemas que nos encontramos en la práctica. Problemas específicos y situados en oposición a problemas abstractos, idealizados, teóricos. Lo importante de esto es que los problemas prácticos, a diferencia de los abstractos, no tienen soluciones limpias y claras, sino más bien liosas. Y es que, dice Putnam, muchos puntos de vista éticos son controvertidos, debido a que son respuestas a problemas prácticos. Si Wittgenstein tenía razón al decir que las matemáticas son variopintas, entonces la Ética es variopinta al cuadrado. Lo anterior explicaría por qué los filósofos que escriben sobre el tema suelen ignorar vastas extensiones de los juicios éticos. Sucede que hay muchos tipos de juicios éticos: los hay que involucran culpa y honor, muy comunes en las sociedades basadas en el honor, en las que la defensa del mismo justificaba muchas conductas: "en ocasiones debes batirte en duelo para defender el honor". También existen los que no involucran ni culpa, ni honor, ni deber. Un ejemplo podría ser éste: "el terremoto de la ciudad de México de 1985 fue un asunto malo"<sup>27</sup> (de hecho, dice Putnam, este juicio también sirve como contra ejemplo para los emotivistas, quienes sostienen que todos los juicios éticos tienen la función de dictar conductas). También hay juicios éticos que implican "deberes" y los que no. Incluso hay juicios éticos que se formulan sin usar las palabras favoritas de los filósofos morales (deber, obligación, bueno, malo, correcto, incorrecto, etc.). La idea de que

<sup>27</sup> Véase más adelante los juicios morales como descripciones.



todos los asuntos éticos pueden expresarse en tal vocabulario, dice Putnam, es producto de cierta ceguera filosófica. Además de las inmensas extensiones mencionadas, debemos recordar que la Ética también trata, por un lado, de principios morales muy abstractos, como podrían ser los derechos humanos o la dignidad, y por el otro, de problemas muy específicos y prácticos.

Putnam nos dice que si bien las verdades lógicas no son descripciones, no podemos decir lo mismo de todos los juicios éticos, pues eso depende de los juicios éticos de los que estemos hablando, veamos: “Pizarro fue un conquistador especialmente cruel” es una aseveración que podríamos encontrar en un libro de historia y es una descripción. En cambio, decir “el maltrato familiar está mal” no es una descripción, es más bien una evaluación que conlleva la fuerza de la condena moral. En fin, hay juicios morales que son descripciones y los hay que no lo son. Pero lo importante de señalar esto es que para Putnam los juicios de valor y las descripciones se superponen.

Ahora, ¿cómo es posible que si las aseveraciones éticas son instancias de discurso asertórico, que se rigen por normas de verdad y de validez, estemos tantas veces en desacuerdo? Muchas veces, al momento de contestar esta pregunta, se asume, por un lado, que acerca de preguntas sobre hechos es muy fácil ponernos de acuerdo, mientras que, por el otro, cuando se trata de asuntos éticos es normal que haya controversia.

Sin embargo, dice Putnam, hay asuntos éticos sobre los que las personas que se encuentran mínimamente dentro de la vida moral están plenamente de acuerdo. Por ejemplo, que está mal matar a un inocente. El desacuerdo, dice Putnam, aparece cuando vemos que los asuntos éticos reales son prácticos y por ello no sólo implican juicios de valor, sino también una mezcla bastante compleja de creencias filosóficas, religiosas, del estado de cosas del mundo, entre otras tantas. Pensemos, nos pide Putnam, en la controversia sobre el aborto y veremos que los

desacuerdos sobre la moralidad de dicha práctica, también lo son acerca de cuándo se convierte en persona un feto. Por otro lado, muchas desavenencias sobre qué está moralmente bien hacer, implican evaluaciones acerca de hechos respecto a los cuales parece muy difícil llegar a un acuerdo. Si una sociedad completamente socialista, en la que no se permita la existencia de grandes negocios y corporaciones, puede existir, ser pacífica, exitosa económicamente y democrática, es una pregunta empírica sobre la que difícilmente alcanzaremos un acuerdo a menos que dicha sociedad llegue a existir y sea pacífica, democrática y económicamente exitosa. En fin, nos dice Putnam, el hecho de que no podamos tener verificaciones precisas de que algo es lo correcto moralmente es una característica general de la resolución de problemas prácticos. Así pues, si vemos las decisiones éticas como una más de las resoluciones prácticas, entenderemos el tamaño de las controversias a las que nos enfrentamos.

Para pensar claramente sobre asuntos morales, Putnam nos dice que es indispensable reconocer que puede haber "objetividad" sin objetos, y que una afirmación *bona fide* no es necesariamente una descripción.

Cuando Putnam habla de lo controvertidas que pueden ser las respuestas éticas, no está pensando en controversias provocadas por preguntas de naturaleza escéptica del tipo: ¿porqué debería importarnos el sufrimiento de los demás? Putnam no cree que alguien que está fuera del círculo de preocupaciones relacionadas que describió como constitutivas de la Ética (a partir de Lévinas, Kant y Aristóteles), pueda ser convencido de compartir ninguna de dichas preocupaciones únicamente a partir de argumentos. Y si dicha persona fuera atraída a actuar éticamente a través de la fuerza de una razón ajena a la ética, aunque su conducta resultara apegada a ésta, esa persona no se habrá convertido, gracias a su acto, en una persona ética.

Dice Putnam que la ética del macho, de la valentía y la virilidad, sólo comenzó a superarse cuando un gran número de personas comenzó a ver que alguien que se rehusaba a jugar ese juego, no era necesariamente un cobarde. Fueron los grandes ejemplos morales del mundo: Buda, Confucio, Sócrates, Jesús, quienes demostraron que podía haber gloria y dignidad alineándose con las víctimas y los pobres. Ahora, y esto hay que subrayarlo, el hecho de que no tengamos forma de convencer de entrar a la vida moral con razones éticas a quienes se encuentran fuera de ella, no quiere decir que la razón y la justificación no tengan lugar dentro de la vida ética. Son necesarias por la obvia razón de que las personas que comparten las preocupaciones de la vida ética siguen encontrándose muchas veces en desacuerdo entre sí. Algunos filósofos han sugerido que la persistencia de éste es razón para pensar que no hay verdad ni justificación en ética. Pero esto sin duda es un error, la razón y la justificación son fundamentales para abordar los desacuerdos morales.

#### LO RAZONABLE Y LO IRRAZONABLE

Dice Putnam que la mayoría de los juicios éticos son juicios sobre lo razonable y lo irrazonable pero no en el sentido platónico, sino en el sentido de qué es y qué no es razonable dadas las preocupaciones de la vida ética. Sin duda, puede pasar que cuando la gente está en desacuerdo, una de las partes sólo esté utilizando el lenguaje de la ética como una pantalla para defender sus propios intereses. Pero, dice Putnam, sería arrogante e injusto suponer que tal es siempre el caso y que no hay discusiones éticas sinceras. También puede pasar que en una discusión entre partes sinceras e interesadas por los argumentos del otro, se alcance un desacuerdo sobre cómo sería razonable actuar en un caso dado. Sin embargo, lo importante es que hay forma de

enfrentar ese desacuerdo. Para Putnam, las aseveraciones éticas son formas de reflexión que están regidas por normas de verdad y validez, como cualquier otra forma de actividad cognitiva. La razón de lo anterior es que la reflexión sobre cómo es razonable actuar, dadas las preocupaciones de la vida ética es sujeto a los mismos criterios de investigación falibilística, que todo el razonamiento práctico. Además, las nociones de verdad y validez son internas al razonamiento práctico.

Para Putnam, la objetividad se justifica a partir de una aseveración que esté fundamentada, es decir, que sea razonable aceptar.<sup>28</sup> En esto sigue a Scanlon, que defiende el “fundamentalismo de las razones”,<sup>29</sup> con lo que quiere decir que la idea de la razonabilidad no se puede reducir a nada más. Pese a ello, no debemos concluir que todo es culturalmente relativo ni como a los compañeros de “mi” cultura les gusta creer. Ahí Putnam se define como un fundamentalista de las razones en el sentido de Scanlon.

#### LA INVESTIGACIÓN ÉTICA<sup>30</sup>

Dice Putnam: “El conocimiento de hechos presupone el conocimiento de valores. Ésta es la posición que defiendo. Y podemos descomponerla en dos aseveraciones: (i) que la actividad de justificar aseveraciones de hechos presupone juicios de va-

<sup>28</sup> Entrevista en la *Revista de filosofía de Harvard*, núm. XIII, 2012.

<sup>29</sup> Scanlon sostiene que las verdades acerca de las razones son verdades normativas irreducibles, no se pueden reducir, por ejemplo, a verdades sobre el mundo natural. *Cfr.* Thomas Scanlon, *Being realistic about reasons*, Nueva York, Oxford University Press, 2014.

<sup>30</sup> *Cfr.* Putnam en Martha Nussbaum y Jonathan Glover, *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

lor, y (ii) que debemos considerar que dichos juicios de valor son capaces de ser correctos (objetivos, en la jerga filosófica), si no queremos caer en subjetivismo respecto a las aseveraciones factuales mismas. Y ¿cómo sabemos si dichos juicios de valor son correctos? Pues a través de juicios de razonabilidad. Y cuando éstos fallan, porque no podemos decidir en toda ocasión qué postura es más razonable, entonces nos queda la democracia y el falibilismo”.<sup>31</sup> Más adelante, en el mismo artículo señala: “cuando hay desacuerdo sobre qué es razonable, ¿cómo decidimos? [...] La respuesta deweyana que deseo defender no es metafísica, sino práctica y puede reducirse a dos palabras: democracia y falibilidad”.<sup>32</sup>

Con democracia lo que quiere decir es que en lugar de buscar el consentimiento de todos, como quiere Habermas, o el consentimiento de los razonables, como quiere Scanlon, busquemos argumentos que convengan a mayorías significativas, que busquemos argumentos que esperamos sinceramente produzcan un consenso entrecruzado, a la Rawls. ¿Y si hallamos esos argumentos tenemos garantizado que estemos en lo correcto? No, dice Putnam, es ahí donde entra el falibilismo. Según las ideas de Dewey, un pragmatista no propone condiciones necesarias ni suficientes para lo correcto y lo incorrecto; ni para lo razonable, ni para el bienestar, ni para ningún otro concepto valorativo importante. Lo que un pragmatista deweyano tiene, es fe en que si discutimos las cosas de manera democrática, si investigamos con cuidado y ponemos a prueba nuestras propuestas con espíritu experimental, resultará que estaremos en lo correcto o seremos razonables más veces de lo que estaríamos, si nos basáramos y confiáramos en cualquier

<sup>31</sup> Hilary Putnam, “Capabilities and two Ethical Theories”, en *Journal of Human Development*, vol. 9, issue 3, 2008, p. 386.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 386.

teoría filosófica fundacional. Y, sin duda, lo estaríamos mucho más seguido que si nos basáramos en dogmas.<sup>33</sup>

Dewey piensa que la forma más primitiva de investigación científica se puede representar a través de un grupo de investigadores, que intenta producir buenas ideas y trata de ponerlas a prueba para ver cuáles tienen valor. Y es que cualquier ser humano que rechaza escuchar los puntos de vista de otros seres humanos, se queda muy pronto sin ideas y comienza a considerar como buenas sólo las ideas que de una forma u otra reflejan los prejuicios que ha elaborado. La cooperación es necesaria tanto para formar ideas, como para ponerlas a prueba racionalmente. Ahora, esta cooperación debe ser de cierta forma. Así, por ejemplo, debe cumplir con los prerequisites de la ética discursiva de Habermas.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 386-388.

<sup>34</sup> El *discurso práctico* es un discurso racional con características específicas. Se define a partir de que el intercambio argumentativo cumpla con ciertos requisitos o "condiciones generales de simetría", es decir, un contexto que garantice a las personas libertad de acceso, así como el mismo derecho a participar en el discurso, sinceridad por parte de todos los participantes y la imposibilidad de ser coaccionado para asumir alguna postura. Estas "condiciones generales de simetría", encuentran una buena formalización en las reglas de Alexy:

1. Todo sujeto competente para hablar y actuar tiene permitido participar en un discurso.

2. (a) Todo participante tiene permitido cuestionar cualquier aseveración. (b) Todo participante tiene permitido introducir al discurso cualquier aseveración. (c) Todo participante tiene permitido expresar sus actitudes, deseos y necesidades.

3. Ningún participante puede ser impedido mediante coerciones internas o externas de ejercitar sus derechos como lo establecen 1 y 2.

Cualquier argumento que incumpla estas reglas fracasará en su intento de ser racionalmente convincente y por lo tanto, fallará al momento de demostrar la validez de los principios o las aseveraciones que defiende.

Para su mejor desarrollo y aplicación a los problemas humanos, la investigación (ya científica o ética) debe democratizarse. Los problemas éticos requieren investigación. Debemos experimentar nosotros mismos, como falibilistas éticos, como personas que heredamos valores, pero que no los consideramos incuestionables. Investigar cómo personas que ven las disputas éticas como disputas que han de resolverse, de ser posible, a través de la investigación y la argumentación inteligente, y no apelando a la autoridad ni a principios *a priori*.

Lo que se aplica a la investigación en general se aplica a la ética en particular. Así, una comunidad ética debe organizarse a partir de criterios e ideales democráticos, no porque son buenos en sí mismos, sino porque son el prerrequisito para llevar a cabo una investigación inteligente.

Cualquier sociedad que limita la democracia, que se organiza jerárquicamente, limita la racionalidad de aquellos que se encuentran en los extremos de la jerarquía. Ésta impide el crecimiento intelectual de los oprimidos, y fuerza a los privilegiados a construir racionalizaciones sin sentido para justificar su posición.

Siempre que la discusión sea posible: que no haya violencia, coerción o un rechazo total a discutir, los participantes compartirán un gran número de supuestos de hecho y de valor que no están en cuestión en la disputa específica que los reúne. Ahora, sin duda, puede suceder que los criterios aceptados entren en conflicto con los que defiende una de las partes. En dicho caso, se requiere la reconstrucción racional. Ahora, notemos que el pragmatismo ve la reconstrucción racional como una de las herramientas para resolver problemas, y no como un método para hallar principios universales aplicables a todas las situaciones.

Creer que la objetividad ética es posible, no es lo mismo que creer que todos los problemas éticos tienen solución. El punto más bien es que una vez que abandonamos la aseveración metafísica de que no puede existir tal cosa como la obje-

tividad ética, y una vez que notamos que la objetividad en otras disciplinas está íntimamente ligada con valores, podemos empezar a ver no sólo que la objetividad ética es posible, sino que la investigación para enfrentar problemas éticos requiere de valores como los de la sociedad abierta.

#### EL PLURALISMO INCONMENSURABILISTA Y LA ÉTICA DE PUTNAM

El relativismo conceptual de Putnam, *grosso modo*, dice que no podemos hablar de la realidad si no es a partir de conceptos, así, la descripción que haremos será distinta dependiendo desde qué teoría la hagamos, recordemos el ejemplo de la mesa según la describimos como algo sólido, o como un objeto lleno de vacío, gracias al espacio que hay entre las partículas de los átomos. Estas distintas teorías físicas arrojan mundos distintos y no tienen por qué ser conmensurables.

A partir de lo anterior, el pluralismo inconmensurabilista sostiene que la "objetividad" depende de la suficiencia de las razones, que son accesibles a los miembros de una comunidad epistémica. Así, en la Ética, los criterios de corrección o aceptabilidad de las conductas, la "objetividad ética", también dependen de la "comunidad epistémica relevante", que a partir de las razones accesibles a sus miembros decide si la práctica está justificada. Lo estará cuando no encuentran razones accesibles que rebatan las razones que justifican una práctica. Es importante señalar que los inconmensurabilistas entienden "accesibles" como no inconmensurables. Recordemos que pueden serlo en al menos dos sentidos:

1. El lingüístico "dos lenguajes son inconmensurables si en uno de ellos existe alguna oración cuyo significa-



do no pueda recuperarse completamente en el otro lenguaje”.<sup>35</sup>

2. El ético, “dos marcos serán inconmensurables en el nivel ético, si no existen criterios comunes para decidir cuáles principios morales de los que pertenecen a uno y otro son aceptables y cuáles no lo son”.<sup>36</sup>

Ahora, ¿qué tanto nos separan estas inconmensurabilidades? Poco, pues son, déjenme llamarlas así, débiles, gracias a que son superables. Esto lo reconoce la propia Gómez Salazar que se refiere así a la inconmensurabilidad lingüística:

podemos afirmar que, al ser los sujetos constructores de un mundo entendido desde un marco conceptual que no es absoluto, es posible también que puedan llegar a conocer y entender otro mundo desde otros marcos”.<sup>37</sup> Es decir, con esfuerzo y voluntad de dialogar se pueden sentar bases “accesibles” para todos, basta esforzarse “para llegar a conocer y entender otro mundo.”

La inconmensurabilidad ética que establece la falta de criterios para señalar lo aceptable, parece más una descripción de un momento dado que una condición permanente. Veamos, afirmar la falta de criterios morales no implica de ninguna manera la imposibilidad de construirlos, a menos que se defienda cierto tipo de relativismo metaético estricto.<sup>38</sup> Es importante señalar que esta falta de criterios no se puede explicar a partir de la relatividad conceptual que usa Putnam para mencionar, sobre todo, a las distintas teorías que usamos para referirnos al mundo. Y esto se explica por la diferencia entre los objetos

<sup>35</sup> Olivé, *op. cit.*, p. 111.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*

<sup>37</sup> Gómez, *Pluralidad de realidades...*, p. 28.

<sup>38</sup> Véase el capítulo I de este libro.

del mundo "que están ahí afuera" y los objetos de la ética que construimos.

El mismo Putnam descarta como indefendible (*wholly untenable*) la idea de que las distintas culturas son inconmensurables en el sentido en el que lo son las teorías de la física sobre el mundo.<sup>39</sup> Como vimos, Putnam cree que el fundamento irreductible de la Ética es el reconocimiento inmediato de que tengo (cada uno de nosotros como sujetos morales) la obligación de hacer algo cuando me encuentro con un ser humano que sufre. Además, sostiene a partir de Kant que la Ética es universal, pues está preocupada por el sufrimiento de todos los que sufren, y no sólo de los que pertenecen a una comunidad epistémica. En una investigación ética como la que defiende Putnam a partir de Dewey, lo que tendríamos que hacer cuando nos topamos con la falta de criterios comunes es llevar a cabo una reconstrucción racional, es decir, revisar las razones en las que se apoyan nuestras razones y juicios para la acción en pos de razones comunes.

En fin, si la inconmensurabilidad lingüística y la Ética son superables, entonces es difícil entender la necesidad de dividir la discusión ética por comunidades epistémicas relevantes. Lo interesante es que la propuesta del pluralismo inconmensurabilista, si hacemos de lado su división entre comunidades epistémicas, resulta muy parecida a la de Scanlon: una práctica está justificada cuando no hay razones que rebatan las razones que justifican una práctica. Para Scanlon, un acto es incorrecto al quedar prohibido por principios que nadie podría rechazar razonablemente.

Quizá atraídos por la causa de detener el avasallante avance de la injusticia a manos de un sistema global, que destruye el planeta y empobrece las prácticas y las costumbres de las

<sup>39</sup> Cfr. Hilary Putnam, *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2004, p. 142.

personas, muchas veces por orillarlas a la pobreza y a vivir en un mundo violento, el pluralismo inconmensurabilista levanta conceptos insustanciales como la inconmensurabilidad, con tal de levantar una barrera que defienda a los avasallados. Pero estamos en un mundo donde cada vez tenemos más elementos para tener un debate abierto a las razones de todos, en lugar de encerrarnos tras barreras insustentables. Me parece que la mejor forma de defender la diversidad es a través de principios razonables y buenas razones, basta ver la gran cantidad de prácticas diferentes que podemos justificar desde ahí (no es una defensa de la homogeneidad de prácticas), al tiempo que le cerramos la puerta a la defensa de conductas que son inaceptables por basarse en principios irrazonables.

## CAPÍTULO VIII

### LENGUAJE, PENSAMIENTO E INCONMENSURABILIDAD: PERSPECTIVAS PARA LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

*Ángel Ruiz Tovar*

#### INTRODUCCIÓN

El presente capítulo tiene por objeto principal actualizar y dilucidar la discusión sobre la comunicación intercultural, desde dos enfoques específicos donde se valida o anula su posibilidad: *a)* el enfoque de lenguaje y cultura, y *b)* el supuesto de la inconmensurabilidad de esta dupla.

La argumentación que presentamos actualiza la discusión al retomar y sistematizar diversos aportes en torno a la relación entre el lenguaje y la cultura, particularmente desde los desarrollos de la lingüística y de la psicología evolucionista, que han hecho aportes fundamentales en los últimos cuarenta años, a raíz del auge de la lingüística como disciplina científica y del modelaje matemático, y el uso de modelos evolutivos para estudiar la cognición. Por otra parte, dilucida la misma discusión al revisar las formulaciones originales de Thomas Kuhn en torno a la idea de inconmensurabilidad, a fin de poner en claro a qué nos referi-

mos cuando encontramos en mucha literatura la referencia de que “las visiones del mundo son inconmensurables”.

Así pues, el presente texto tiene un afán de sistematización, actualización y elucidación conceptual, más que de un avance analítico en el entendimiento de procesos específicos. Pero no por ello es menos importante, sino al contrario. A lo largo del capítulo presentamos dos conclusiones que se derivan de estos enfoques que no se siguen de los mismos: *a)* la evidencia científica acumulada no hace que tengamos “ahora sí” un conocimiento universal de los procesos, sino que nos ayuda a refinar los aportes desde enfoques de diversidad cultural; y *b)* la inconmensurabilidad entre paradigmas y teorías a la Kuhn no es la mejor analogía para entender cómo dos culturas “no pueden entenderse” por ser intrínsecamente distintas, sino al contrario, nos da una buena base para poder tender los puentes de comunicación intercultural.

En primera instancia, cuestionamos tajantemente que los aportes lingüísticos más avanzados (con Chomsky a la cabeza) y de la psicología evolucionista (con Fodor o Pinker abriendo el debate) sustituyan en modo alguno la pertinencia y utilidad de la discusión desde el eje de la diversidad cultural; más aún, sostenemos que la mayor erudición científica no resta importancia a la diversidad cultural, sino que, al contrario, la refina. Esto porque los avances científicos antes mencionados tienen un afán empírico y pragmático que se configura como no-universalista y, sobre todo, porque la asociación “lenguaje igual a cultura” es útil para la identificación de fenómenos, pero no para el desarrollo de los problemas. Es decir, que la asociación de la diversidad lingüística con la diversidad cultural es tan sólo un primer paso de un diagnóstico mucho más depurado.

En segundo lugar, releemos los aportes originales de Thomas Kuhn en el desarrollo histórico de su obra, a fin de dilucidar lo que Ana Rosa Pérez Ransanz ha llamado “la evolución de la

idea de inconmensurabilidad”.<sup>1</sup> El rastreo y la elucidación de la idea de inconmensurabilidad kuhiana nos hacen caracterizarla en torno a tres puntos que, por el abuso de la obra del físico estadounidense parecen contra-intuitivos: 1) la inconmensurabilidad se da sólo entre términos de teorías específicas; 2) esto tiene significado mayor gracias a la concepción holística de los procesos de Kuhn; y 3) la inconmensurabilidad implica una dimensión semántica y no axiológica o política. Estos tres puntos nos permiten abandonar la interpretación de Kuhn como un apólogo de la irracionalidad, y comprender sus ideas sobre los problemas de traducción interteórica como una ventana de oportunidad, para mapear las debilidades y virtudes en procesos de comunicación intercultural. Como en el punto anterior, también llamamos la atención de los problemas que abundan cuando se hace una asociación simple entre “culturas y teorías científicas”. En consecuencia, creemos que la filosofía de la ciencia da buenas razones para comprender problemas de diversidad cultural, pero estas razones no son ni las mejores ni las únicas, sobre todo si no tenemos cuidado en sacar analogías rápidas entre procesos aparentemente parecidos.

Una advertencia antes de comenzar la argumentación: de ningún modo este capítulo es erudito. Muchas de las referencias que hacemos tienen vida propia en otras áreas del conocimiento, sobre todo en filosofía. Las alusiones a Ludwig Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* y en el *Tractatus*, por ejemplo, son un mero atisbo a la amplia literatura que el autor vienés inspiró a raíz de su “filosofía terapéutica”: una filosofía que, al contrario de desarrollar nuevos problemas o resolverlos, se encargó de distinguir cuáles, en efecto, lo eran. (En más de algún sentido, el presente capítulo tiene ese ímpetu terapéutico). El trato del discípulo preferido de Bernard

<sup>1</sup> Ana Rosa Pérez Ransanz, “Evolución de la idea de inconmensurabilidad”, en *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, núm. 611, 1996, pp. 51-76.

Russell es necesario por las coincidencias que lecturas de él derivaron en álgidos debates en la filosofía del siglo XX, como lo es el debate entre lenguaje y pensamiento. Dado que la erudición filosófica al respecto es trabajo de otros,<sup>2</sup> nos limitamos a reconocer las coincidencias y a tratar con sus consecuencias que, como tantas otras, proporcionan el marco de referencia a debates más específicos en ámbitos de diversidad cultural, como la pregunta sobre la permeabilidad entre culturas, la comunicación intercultural, o la existencia de términos universales o transculturales. Así también, nos proponemos como tarea esclarecer al nuevo lector interesado en estas temáticas la densidad teórica que existe como telón de fondo a todas ellas.

EL DEBATE LENGUAJE-PENSAMIENTO:  
CENTRO INNECESARIO DE UNA DISPUTA

Desde que Wittgenstein postulara en sus *Investigaciones Filosóficas* el famoso párrafo en que afirmara que “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”, en la filosofía, posteriormente en las humanidades en general y, por último, en las ciencias sociales, el lenguaje comenzó a tomar un papel fundamental como el nuevo gran término que definiría el debate teórico e interteórico de la segunda mitad del siglo XX. Esto en filosofía se conoce como el “giro lingüístico” y fue consecuencia del desencanto de un paradigma denominado como “positivista”,<sup>3</sup> que ponía demasiada confianza en

<sup>2</sup> Y lo hacen muy bien. *Cfr.* María Teresa Muñoz, *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público*, México, Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, 2009.

<sup>3</sup> Una revisión crítica e ilustrada sobre el movimiento “positivista” puede encontrarse en Georg Reisch, *Cómo la Guerra Fría transformó a la filosofía de la ciencia. Hacia las beladas laderas de la lógica*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2009.

aquello que el “comportamiento humano” podía decirnos para la construcción de la ciencia social. Comportamiento humano entendido en buena medida por la influencia de la búsqueda de una filosofía trascendental con términos como “mente” o “consciencia”. Así, en la primera mitad del siglo xx, tras el complicado escenario planteado por Freud para los ámbitos de la psique, las discusiones buscaron alejarse de la abstracción para ir hacia un terreno más sólido, como el lenguaje, que sirviera como base de contraste. El advenimiento del lenguaje como el nuevo gran centro de la discusión de las humanidades y las ciencias sociales en ciernes, fue la guía de viajero para el desarrollo científico social y humanístico, en un intento por llevar a buen puerto las discusiones. Esto no es casual, ni deja de ser problemático, por el hecho de plantear *de facto* la noción de “lenguaje” como sustitución a la de “pensamiento”. Esta sustitución tenía que ver con este desencanto sobre la naturaleza que mencionamos anteriormente, así como con el reconocimiento de la falta de herramientas epistémicas para poder decir algo sustantivo sobre la actividad cognitiva.

Así, la imagen del desarrollo del pensamiento en el siglo xx nos dice que aquellos que siguieron trabajando en el área de las ciencias de la conducta para dar respuestas a estas limitaciones, mediante el desarrollo de tecnología adecuada para “observar la mente”, fueron antagónicos a aquellos que siguieron el camino abierto como giro lingüístico e hicieron del significado su principal peón de batalla. El desarrollo de las ciencias cognitivas para unos, y el acceso a fuentes históricas pertinentes para otros, dio los elementos necesarios para un desencuentro que la filosofía analítica ha incluso categorizado: los primeros son filósofos analíticos, y los segundos, continentales. Aunque ambas vertientes teóricas se sirven de distintas ciencias y fuentes, curiosamente ambos toman como uno de los referentes principales los escritos de Wittgenstein, si bien en muchos casos con interpretaciones claramente incompatibles. Para fines



expositivos, podemos caracterizar prototipos de escuelas de pensamiento, de modo que comprendamos la naturaleza del debate, y después evaluemos su pertinencia.

Una forma clásica de plantear el debate es preguntarnos si el lenguaje tiene —o no— un papel central en la cognición humana. Es decir, si el lenguaje es condición del pensamiento. En el caso de una respuesta afirmativa, esto nos llevaría a pensar que la variación lingüística tiene implicaciones mayúsculas para cualquier explicación de algo sustantivo respecto a grupos sociales. Como se ve, conceptos como “diversidad cultural”, “multiculturalismo” e “interculturalidad” parecen fáciles de encuadrar dentro de un marco epistémico así. Por el contrario, una respuesta negativa sobre el papel central del lenguaje, dentro de la cognición humana, haría que nos alejáramos de una perspectiva lingüística para fines explicativos de lo social, pues lo “propriadamente humano” se encontraría en otro terreno. Y por antonomasia, resulta complicado encontrar alguna alocución a la cultura desde una perspectiva así.

Ninguno de estos planteamientos es ingenuo. Con el riesgo de ser tremendamente esquemáticos, desde la vertiente cognitiva —que no de ciencias cognitivas— podemos encontrar dos tipos generales de desarrollos: *a)* aquellos que buscan explicar, como Fodor,<sup>4</sup> el funcionamiento general de la mente de modo que el lenguaje es una de las tantas funciones “y no la más importante” dentro de ella; y *b)* aquellos que buscan explicar, como Chomsky,<sup>5</sup> la estructura general del lenguaje de modo que los particulares de cada lenguaje tienen su justa dimensión “y no una determinación general” en los procesos de comunicación.

<sup>4</sup> Jerry Fodor, *The modularity of mind: An essay on faculty psychology*, Massachusetts, MIT Press, 1983.

<sup>5</sup> Noam Chomsky, *The minimalist program*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Explicemos un poco ambos aportes, de modo muy general. Jerry Fodor en *La modularidad de la mente* (1983) expone una teoría general, de corte filosófico sobre el funcionamiento de la mente humana. La teoría de Fodor presenta dos aportes muy atractivos, el primero, plantea una teoría general de la mente, y el segundo, toma en cuenta para ello aportes de la psicología evolutiva, principalmente, y un tanto de ciencias cognitivas. Es decir, es una teoría filosófica con base empírica, algo que se había hecho poco desde el fracaso del proyecto del empirismo lógico. Fodor entiende la estructura de la mente como “estructura de conocimiento”, es decir, que la mente humana está estructurada de modo que adquiere y produce conocimiento. Por esto es conocido como uno de los principales exponentes del neocartesianismo, dado que sostiene que esta estructura es innata. Lo innato aquí es la estructura y no el contenido: no existen proposiciones o conocimiento innatos, sino facultades y estructuras donde el conocimiento es posible. Para Fodor, la estructura es funcional y tiene un desarrollo diferenciado: la facultad de lenguaje se desarrolla en un periodo crítico de la infancia, de modo que los infantes pre-lingüísticos tienen conocimiento, aunque no puedan expresarlo verbalmente. Esto es posible porque la expresión verbal de una idea es una acción cognitiva, producto de un conjunto de operaciones entre varias facultades, donde la del lenguaje es una más. Por ello es una teoría modular, dado que las facultades se organizan dentro de módulos de la mente; una expresión gráfica de esta teoría sería entender a la mente como una serie de compartimentos, que se activan simultáneamente dependiendo de la operación cognitiva del sujeto. Existe mucha controversia entre los seguidores de esta teoría, por ejemplo, respecto de si existe una diferencia significativa entre facultades, pudiendo ser unas horizontales, como la memoria o el lenguaje, y otras verticales, que son determinadas genéticamente. El mismo Fodor sostiene

que de hecho el lenguaje es una facultad horizontal, por lo que se encuentra presente en toda acción cognitiva.<sup>6</sup>

Los planteamientos de Noam Chomsky y sus seguidores suelen asociarse con la teoría de Fodor, si bien se encuentra en otro nivel. Chomsky, como lingüista, se encargó muchos años de estudiar “estructuralmente” una diversidad de lenguas para encontrar patrones entre ellas, y así relacionarlas con la actividad cognitiva humana. Fruto de estos trabajos surgió su “gramática generativa”, esto es, una *proto*-gramática innata a todo ser humano que es la que permite la adquisición del lenguaje en un periodo crítico. Es importante comprobar que, al igual que la modularidad fodoriana, la gramática generativa chomskiana es universal como capacidad y no como gramática en sí. Es universal *en potencia*: “lo universal” es la “gramática generativa”, mas “no una gramática universal”. Así, la diversidad lingüística se puede explicar desde esta visión, y no al contrario como suele aducirse, la contradice.

Inclusive, la virtud explicativa de los planteamientos chomskianos se ha intentado poner al servicio del argumento de la importancia de la cultura, como en el caso de los famosos “niños salvajes”. Éstos, como el caso de la niña Genie en 1970, son casos en que niños estuvieron aislados del mundo hasta edades avanzadas, entre los 10-13 años. Al no poder estar en un contexto social, se encontró que carecían del lenguaje al no poder vivir el periodo crítico correspondiente de la adquisición del mismo (entre los 2 y los 4 años), y tuvieron implicaciones inclusive en el nivel de desarrollo metabólico. Este problema específico es conocido como el problema herencia-ambiente, y excede, como el problema naturaleza-cultura, los fines de este capítulo.

<sup>6</sup> Para una revisión crítica y asequible de la teoría de la modularidad de Fodor. *Cfr.* Domingo J., El proyecto modular de Fodor (o el porvenir de otra ilusión), en *Anuario de Psicología*, vol. 34, núm. 4, diciembre de 2003.

Sin embargo, el paso de Chomsky hacia el desarrollo de teorías para el aprendizaje de lenguas abrió perspectivas sumamente interesantes dentro del ámbito de nuestra competencia.<sup>7</sup> Es en este terreno donde los trabajos del lingüista del MIT especifican cuál es la “universalidad” del lenguaje, no en términos de capacidad, sino de la estructura del lenguaje, dentro de su teoría de principios y parámetros. Básicamente, a la pregunta si el lenguaje es algo que se pueda caracterizar como universal, independientemente de la lengua particular y su contexto, Chomsky responde con una disyuntiva: sí y no. Sí, porque hay principios generales que tienen todas las lenguas, como la función verbo que se comparte transculturalmente; y no, porque existen parámetros que son relativos a lenguas o familias lingüísticas específicas. Por definición, existen pocos principios pero fundamentales y muchos parámetros pero cambiantes. La diversidad lingüística y la capacidad de aprendizaje transcultural de otras lenguas son perfectamente explicables desde aquí: a la diversidad de lenguajes dados desde los parámetros respectivos de cada uno son accesibles a un hablante de una lengua distinta, dado que hay parámetros comunes a las mismas.

Por lo anterior, podemos caracterizar las propuestas chomskyana y fodoriana como universalismos relativos, estructurales o funcionales. Esto se deriva en buena parte por la dimensión empírica que tiene el trabajo con lenguas específicas, sobre todo en el caso de Chomsky y su grupo de trabajo. Y por ser universal sólo en cierto grado, puede afirmarse que existen funciones del lenguaje que son universales, a la vez que se reconoce la importancia particular de la diversidad cultural y lingüística, si bien otras posturas difieren bastante de ello.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> *Cfr.* Jorge Landaverde, “Modelo didáctico mediacional para promover el aprendizaje de segundas lenguas”, en *RIED*, vol. 8, núms. 1 y 2, Madrid, 2005, pp. 67-82.

<sup>8</sup> Mención aparte recibirían los trabajos de Steven Pinker, quien es uno de los psicólogos evolucionistas más prestigiosos hoy día, que asume como

Dado lo anterior, ¿por qué el interés en una controversia de este tipo como base para la discusión sobre la inconmensurabilidad y sus implicaciones para la diversidad cultural?

Veamos que si el debate lenguaje-pensamiento es válido, se abren opciones bastante delimitadas para tratar con la diferencia cultural. Para ello es necesario dar por buena, provisionalmente, la tesis de que la mejor forma de comprender la diversidad cultural es en términos de diversidad lingüística. Aunque lo anterior es sumamente simplista, concedamos que es cierto el hecho de que una lengua equivale, al menos, a una cultura, lo que es difícil de contraargumentar. En primera instancia, la localidad del conocimiento de numerosos pueblos, o la particularidad de su cosmovisión podría ponerse en entredicho, si a fin de cuentas todo puede expresarse en términos universales. Una manera burda de expresarlo es que cualquier perspectiva cultural puede expresarse de manera transparente desde otra: dado que es humano, es inteligible y traducible. A su vez, otra cara de la moneda propone pocas alternativas, porque si toda la comprensión sólo está dada mediante las funciones particulares de lenguajes particulares, es tremendamente difícil y probablemente absurdo plantear cualquier tipo de correspondencia transcultural, qué no decir de definiciones universales. Lo cual es perfecto, a menos que se quiera dar cuenta de problemas generales sobre alguna cosa. Un difícil dilema se nos presenta

---

propio lo irrelevante del problema genética-cultura en su libro *La tabla rasa* (2003). Las ideas de Pinker merecen un trato diferenciado, puesto que su crítica hacia la importancia del lenguaje para la cultura se basa en otro supuesto: no existe tal cosa como la naturaleza humana que buscan psicólogos y científicos cognitivos, así como tampoco esa cosa llamada cultura, en términos de lenguaje. Para Pinker, el hecho de que exista una diversidad de lenguajes desarrolladas evolutivamente y diferencias sustanciales entre ellas, que implican una reestructuración de capacidades cognitivas de quien las busca aprender, no tiene ningún correlato en el nivel cultural.

entonces, y nuestra propuesta es tomar la anterior discusión para decir que es en realidad un falso dilema.

El primer error, que es de fondo, es asumir que “todo es lenguaje”. Como hemos visto, incluso los desarrollos teóricos a la Fodor expresan que es un error pensar que una sola capacidad es la que actúa en la cognición. Y, si la cognición se da dentro de prácticas sociales específicas, justamente una perspectiva “solamente” lingüística para la defensa de la importancia de la diversidad cultural, nos hace perder toda la riqueza que se encuentra al observar los contextos específicos. Y, por analogía al trabajo chomskyano con las lenguas, hacer asunciones atrevidas sobre estos contextos sin conocerlos de antemano, difícilmente llevará a dirimir las controversias. La aceptación pedida anteriormente de asumir la máxima “la diversidad cultural equivale a la diversidad lingüística” expresa entonces su real complicación: es la forma más sencilla y a la vez la más problemática para acercarse a este tipo de cuestiones. Más sencilla, porque la variabilidad lingüística sí expresa una diversidad cultural inherente a la lengua (la cultura maya es inherentemente distinta a la cucapá),<sup>9</sup> pero a la vez la más complicada, porque quedarnos en la dimensión lingüística puede llevarnos a perder una diversidad cultural enorme dentro de un lenguaje específico (pensemos en el caso paradigmático del español/castellano), y a la vez, establecer una especie de determinismo lingüístico: sólo puede pensarse lo que está dentro de los marcos lingüísticos propios. Así, la lengua es la ventana de oportunidad para observar la riqueza cultural, pero

<sup>9</sup> E inclusive estas dos “culturas” son a la vez expresión de una diversidad de pueblos importante. Los “pueblos mayas” no se limitan a los mayas peninsulares, ya que existen tzeltales, tzotziles, tojolabales, kakchiqueles, q’anjob’ales, por mencionar algunos. Y los cucapás, a su vez, están compuestos por kumiai, kiliwas, paipais, y cochimíes.

es, a resumidas cuentas, eso: la ventana. La casa es bastante más amplia y tiene recovecos aún desconocidos.

Del mismo modo, la controversia entre lenguaje y pensamiento difícilmente puede sostenerse. En primera instancia, porque expresa una dicotomía clara que es inexistente: la universalidad de ciertos aspectos funcionales o estructurales de la lengua pueden dar cuenta de cómo puede existir pensamiento aun sin conceptos, pero reconocer lo anterior no implica que el pensamiento que está expresado conceptualmente a través de lenguas particulares, no tenga una dimensión importantísima dentro la cognición humana. Así, una vía meramente lingüística o una vía meramente evolucionista, no parecen ser las opciones antagónicas, pero sí ineludibles para hablar de lo social. Más bien, como sucede en cualquier traslación completa de las categorías principales para las ciencias,<sup>10</sup> la sustitución completa de “lenguaje” por “pensamiento” (y viceversa) llevó a numerosos errores categoriales dados por esta ignorancia, no sólo desde las ciencias cognitivas, sino también, incluso, en los desarrollos de la filosofía que no los tomaron en cuenta. Así, de acuerdo con Rorty, la cura resultó igual que la enfermedad:

Lo que Gustav Bergmann denominó “el giro lingüístico” fue más bien un desesperado intento por mantener la filosofía como disciplina de sillón. El propósito era delimitar un espacio para el conocimiento *a priori* en el que no pudiesen entrar ni la sociología ni la historia ni el arte ni la ciencia natural. Fue el intento por encontrar un sustituto a la “perspectiva transcendental” de Kant. La sustitución de “mente” o “experiencia” por “significado” pretendía asegurar la pureza y autonomía de la filosofía dotándola de un objeto no empírico.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Como “cultura” por “clase” como analizamos en el capítulo V.

<sup>11</sup> Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 79.

Así, ni “significado” ni “mente” ni “experiencia”, sino cada uno en su justa dimensión. Por consecuencia, ni “lengua” ni “pensamiento”, sino ambos en su justa dimensión. Así como lo que estas ventanas nos muestran de la casa más amplia: el contexto. Lo que parece cierto es que un alejamiento de las disciplinas científicas o humanísticas que han hecho todos los avances y debates que hemos presentado, no resulta la mejor opción para hablar de manera consistente sobre problemas de diversidad cultural.

Si observamos el telón de fondo que hemos expuesto, existe la preocupación por la universalidad de ciertas cosas: la explicación científica, los valores éticos o políticos, sentimientos, concepciones del bien, “significados”, etc. Pero el debate se predica desde la posibilidad o la imposibilidad de los universales. O, desde una perspectiva intercultural, de la posibilidad o la imposibilidad de los transculturales. Notemos que el adjetivo (universal, transcultural) se sustantiva: no se habla de “valores” o “términos” universales, sino de “universales” o “transculturales” a secas. Lyotard, único autor autorreconocido como “posmoderno”, habló de la muerte de los universales, y contra él se lanzaron desde Mario Bunge hasta Sokal, para hablar de la vida de los mismos, ya sea desde una perspectiva trascendental o, bien, evolutiva. Pero esto nos deja, a parte de las dificultades reconocidas más arriba de la dicotomía lenguaje-pensamiento, con un debate realmente inexistente: no es que no exista un ámbito común de referencia, sino que éste no está dado de antemano. De no asentarse si se está hablando de equivalencia de términos, funciones del lenguaje, concepciones sustantivas del bien, ideología, patrones de conducta, expresividad de enunciados, teorías científicas, etc., difícilmente lo “universal” podrá ponerse a debate serio. Lo universal, en el debate de lenguaje-pensamiento terminó no siendo un problema para la diversidad cultural. Así, siguiendo un juego de palabras, pareciera que hacemos preguntas sobre universales a particulares, que no nos llevan realmente a buen puerto.



El reconocimiento de este punto es lo que nos permite tratar bien a bien el tema de la inconmensurabilidad. Llevarla desde su formulación en filosofía de la ciencia hacia el estudio de la cultura, junto con otros argumentos como el de la carga teórica de la observación, presenta problemas bastante serios, donde el punto mayor de desencuentro resulta vacío si reconocemos el origen y la evolución del término.

KUHN Y LA INCONMENSURABILIDAD:  
UNA PROMESA JAMÁS HECHA

Es una visión extendida entre autores que trabajan en ámbitos aplicados a la diversidad cultural, ya sea en problemas ecológicos, éticos o políticos derivados de ella, la referencia hacia la inconmensurabilidad existente entre culturas, sus conocimientos, o sus “éticas”, tomadas como concepciones sustantivas acerca de lo bueno y lo malo. Como botón de muestra, léase a Narciso Barrera-Bassols, uno de los teóricos más importantes del paradigma de la bioculturalidad, haciendo referencia a la relación entre ciencia y conocimientos tradicionales:

La ciencia y el pensamiento objetivante han tenido una eficacia incuestionable en la explicación de procesos, fenómenos y estructuras y en la construcción de modelos muy precisos. En cambio, a la hora de predecir o construir el futuro resulta un instrumento muy limitado, porque el mundo no se resume en esos fenómenos objetivos, sino que es también el fruto de muchos otros procesos subjetivos e *incommensurables*.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Mónica Di Donato, “Etnoecología. La memoria de la especie humana. Entrevista a Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols”, en *Minerva*, 12 de septiembre, 2009.

Otro autor reconocido en ámbitos de interculturalidad como lo es Boaventura de Sousa habla de la pertinencia del contacto intercultural, puesto que “lo diverso no es inconmensurable”.<sup>13</sup>

¿Qué quiere decir que un proceso sea *inconmensurable* para los fines expositivos de estos autores?, ¿qué no hay un referente común entre distintas visiones del mundo?, ¿qué no hay valores comunes entre culturas diversas? ¿qué la realidad no es única?

Invariablemente, las referencias hacia el término “inconmensurabilidad” llevan a Thomas Kuhn y Paul Feyerabend. Ambos científicos hicieron desarrollos fundacionales, en lo que hoy día se conoce como la escuela historicista o constructivista dentro de la filosofía de la ciencia.<sup>14</sup> De hecho, los dos autores plantearon el mismo término en textos publicados en el mismo año, 1962. El primero lo haría en su célebre libro *La estructura de las revoluciones científicas*,<sup>15</sup> y el segundo en un artículo intitulado “Explanation, Reduction and Empiricism”.<sup>16</sup> Si bien la evolución del término “inconmensurabilidad” los llevaría a derroteros distintos, la intuición común que compartían Kuhn y Feyerabend era la de que plantear que existían cambios de significado entre *términos* que no podían traspasarse entre *teorías científicas*, ayudaba a comprender que el desarrollo científico no era acumulativo, y que para entender cabalmente el progreso científico era necesario alejarse de una idea de racionalidad científica anclada, únicamente, en el conocimiento

<sup>13</sup> Santos Boaventura de Sousa, *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, Buenos Aires, Waldhunter Editores/Clacso, 2009, p. 39.

<sup>14</sup> Ulises Moulines, *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1980-2000)*, México, IIF-UNAM, 2011.

<sup>15</sup> Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

<sup>16</sup> Paul Feyerabend, “Explanation, reduction and empiricism” (1962), en Feyerabend, *Límites de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1981, pp. 44-96.

científico e ir hacia una noción de racionalidad que tomara en cuenta que la ciencia era una empresa humana.

Como se verá, la noción de “inconmensurabilidad” se encuentra en un terreno específico —la filosofía de la ciencia— y cobra sentido gracias a la relación de dos conceptos técnicos en dicho terreno —*término* y *teoría científica*. Para comprender la asociación directa de ideas eminentemente kuhnianas de la inconmensurabilidad, como que “los lenguajes recortan al mundo de maneras diferentes”,<sup>17</sup> a terrenos de diversidad cultural, es necesario hacer un repaso más detallado de lo que Pérez Ransanz denomina la “evolución de la de inconmensurabilidad”.<sup>18</sup> Así, podremos observar que las promesas de dicha noción son bastante más moderadas y que, contrario al uso extendido del término, no es fácil hacer la analogía entre teorías científicas y culturas. De hecho, veremos que el apoyo más grande para comprender la complejidad de la diferencia cultural, puede hacerse sólo recordando la tesis que viene aparejada en Kuhn con su noción de “inconmensurabilidad”, planteada al mismo tiempo por Hanson: la tesis de la carga teórica de la observación. Aun así, las ideas kuhnianas se quedan cortas cuando buscan servir de aparato conceptual para tratar los problemas más interesantes de la diversidad cultural, pues veremos que el mismo Kuhn frenó su intento de transitar de una noción semántica de la inconmensurabilidad hacia una noción axiológica, por lo que las discusiones éticas planteadas en terrenos de interculturalidad, si bien tienen relación con un enfoque epistemológico, quedan fuera del ámbito de referencia en que se desarrollan estas ideas.

En primera instancia, es preciso señalar que Kuhn sólo logró desarrollar a cabalidad la noción de inconmensurabilidad

<sup>17</sup> Thomas Kuhn, “Reflection on my Critics 1”, en Imre Lakatos y Alan Musgrave [eds.], *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1981, p. 268.

<sup>18</sup> Pérez Ransanz, *op. cit.*

en términos semánticos. Es decir, del contenido específico de ciertos términos. Si bien hizo algunas pinceladas de cómo podría expresarse esto en terrenos axiológicos (con su tipología de valores en la ciencia), no tiene el desarrollo evolutivo que tiene la inconmensurabilidad en su dimensión semántica.

Kuhn sostiene que existe inconmensurabilidad cuando no puede haber traducción directa (punto por punto) entre términos de una teoría científica. Un ejemplo clásico es que “péndulo” en un sentido aristotélico no es de ningún modo entendible, como “péndulo” en un sentido newtoniano: el primero es un objeto que busca llegar a su lugar de origen pero una cuerda se lo impide, y el otro es un objeto que se movería de manera similar hasta el infinito de no ser por la fricción del aire. La erudición de Kuhn como físico y conocedor de la historia de la ciencia, le permite recuperar un número bastante importante de estos ejemplos, y es a partir de esta acumulación y el acomodo adecuado de ellos que puede decir que, por consecuencia, dos teorías son inconmensurables entre sí cuando sus términos fundamentales no son traducibles entre sí.

Notemos que aquí cobra relevancia el sentido de “evolución del concepto” señalado por Pérez Ransanz: Kuhn señala específicamente a qué se refiere con la inconmensurabilidad señalando la no traducción punto por punto entre términos específicos,<sup>19</sup> lo cual es aceptado sin mayor problema; pero es justo este señalamiento, el que lleva a decir al físico y filósofo estadounidense que los términos científicos tienen tal relevancia, que el hecho de que existan términos inconmensurables entre teorías hace que estas teorías puedan ser inconmensurables entre sí. De ahí que la inconmensurabilidad siempre sea parcial, pero al mismo tiempo general. “Masa” es un concepto central en la física, de modo que el que pueda ser inconmen-

<sup>19</sup> Esto, de hecho, es una analogía matemática, de donde Kuhn toma el referente.

surable entre la mecánica newtoniana y la relatividad general o especial, aun cuando uno pueda señalar en qué puntos divergen ambas concepciones de “masa”, tiene consecuencias generales sobre las teorías; de modo que plantear que pueden hacerse apostillas para que haya correspondencia directa entre una y otra, puede resultar válido para fines de operación del mundo, pero no así para la comprensión que nos dan las teorías científicas. En este sentido es que las teorías científicas inconmensurables entre sí: dado que ciertos términos centrales no son traducibles punto por punto, la teoría que depende de dichos términos tampoco lo es. La gran lección de Kuhn de que el proceso de progreso científico no es acumulativo, quiere decir literalmente que el conocimiento científico no avanza porque sume más términos, teorías y fenómenos explicados desde éstas, de modo que el número de éstos sea cada vez mayor *ad infinitum*, sino más bien, que el “avance”, justamente, se da por las sumas y restas de términos y teorías en relación a fenómenos cada vez mejor explicados, pero siempre cambiantes.

Pensemos, por ejemplo, en el señalamiento anterior de que “los lenguajes recortan al mundo de manera diferente” o que “después de una revolución, los científicos viven en otro mundo”. Ambas, para no generar controversia, pueden entenderse como metáforas o analogías de procesos que sabemos que no son así: los científicos siguen viviendo en el mismo mundo, a pesar de que hayan pasado una revolución científica, donde ahora, piensan que hay relatividad en el espacio-tiempo (Einstein), y antes pensaban que había un espacio-tiempo absoluto (Newton).

Pero esto quita mucha de la importancia a lo que está detrás de la argumentación. Pues es la relación entre el encuentro de términos y teorías inconmensurables entre sí, con relación a una concepción holista, lo que permite que “vivir en un mundo distinto” no sea una mera analogía. Esta concepción holista está dada por una tesis sostenida por Kuhn y Hanson: la tesis de la

carga teórica de la observación.<sup>20</sup> No es éste un texto de filosofía de la ciencia, pero es necesario recordar a qué se refiere esto para lograr una mejor comprensión. Dicha tesis, como su nombre lo indica, sostiene que la observación significativa en ciencia está “cargada teóricamente”: dos observadores del mismo fenómeno (el atardecer), Tycho y Kepler, para seguir el ejemplo clásico, no verán lo mismo, pues uno verá al Sol dando la vuelta a la Tierra, y el otro verá justo lo contrario. Pero no es un paso cognitivo previo a la observación: lo que se modifica según la formación teórica que refina la observación, es la configuración de lo observado, de modo que adquiera sentido. Donde uno ve un cúmulo de puntos y líneas en el microscopio, la observación entrenada teóricamente del biólogo o el bioquímico permite observar estrés celular, bacterias, o virus. Lo anterior no es algo de lo que uno pueda desprenderse, sino algo similar a unos lentes que se encuentran “detrás” de los ojos, como Kuhn refiere con los paradigmas.

¿Por qué es relevante la tesis de la carga teórica de la observación para comprender la relevancia de la inconmensurabilidad? Porque los términos utilizados por las teorías científicas, y la posibilidad de inconmensurabilidad entre éstos (términos y teorías), por el holismo derivado de la tesis de la carga teórica de la observación, influye aun en el modo en que los científicos “ven” el mundo. Si la configuración que nos da la observación científica del mundo físico cambia, dependiendo de los términos y las teorías que ocupemos, la intraducibilidad parcial que sucede con la inconmensurabilidad tendrá consecuencias sobre ello también.

<sup>20</sup> Norwood Hanson, “Observación”, en *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958. Para un panorama general de éstas y otras tesis básicas de filosofía de la ciencia, *cfr.* León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz [comps.], *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México, Siglo XXI Editores/UNAM, 1989.

El esfuerzo argumentativo que hacemos es para plantear cómo no es del todo afortunada la asociación teoría científica-cultura-cosmovisión, de modo que la tesis de la inconmensurabilidad nos ayude a plantear qué tan diferentes son las culturas en términos de diversidad cultural. Richard de Witt<sup>21</sup> ha intentado justamente la opción inversa y con mejores resultados: cómo comprender diferentes cosmovisiones, diferentes e inconmensurables (en el sentido kuhniano ya antes defendido) para el relato y la explicación de la historia y la filosofía de la ciencia. Y de nuevo, para explicar su punto, recurre al ejemplo del paradigma aristotélico y el newtoniano, pero los trata en términos de cosmovisiones: la cosmovisión aristotélica y la cosmovisión newtoniana. Lo interesante es que, al igual que el planteamiento holista, de lo que se trata es de comprender los “cambios de configuración” entre “creencias que son posibles” en una cosmovisión u otra. Así, la creencia de que la “esencia tiene un lugar físico en el universo” tiene sentido desde la cosmovisión aristotélica, pero no desde la newtoniana. Y justamente lo interesante es que estas creencias, “aquí sí”, están en relación con ámbitos de la ciencia, la ética, la moral, el gobierno, etc. Esto ayuda a una mejor comprensión de las teorías científicas anteriores a las que tenemos actualmente; pero no resulta de mejor ayuda para comprender en qué estriba la diferencia entre culturas.

Así pues, la asunción “estas dos culturas son inconmensurables entre sí” tiene el problema fundamental de que no existe la correlación directa entre “culturas y teorías científicas”. Y no existe, justamente, porque las teorías científicas, con muchos asegunes, sí tienen un función específica, ya sea explicativa o comprensiva, y las culturas no tienen dicho fin. Si bien, desde una visión holista derivada de Kuhn o de Hanson, la com-

<sup>21</sup> Richard de Witt, *Cosmovisiones: una introducción a la historia y a la filosofía de la ciencia*, Ediciones de Intervención Cultural, 2013.

prensión de creencias de ciertas culturas podría ayudarnos a plantear por qué éstas pueden entrar en controversia directa con las de otras culturas, utilizar el vocablo “inconmensurabilidad” para referir a las diferencias entre ellas tendría que tener, al menos, el reconocimiento de la centralidad de dicha creencia para el marco cultural amplio. Pero conocer esto resulta tremendamente complicado; si bien es reconocida en antropología la existencia de un núcleo cultural que difícilmente cambia, señalarlo de manera delimitada no parece nada claro, ni siquiera deseable/posible.<sup>22</sup> Así pues, como aseveramos más arriba, no parece del todo afortunada la analogía entre “teorías científicas y culturas” para poder comprender la complejidad de la diversidad cultural. Otra historia sucede con la virtud explicativa de la inconmensurabilidad para efectos de la traducción/no traducción de los significados, para comprender el avance científico: sucede que es posible que señalar la inconmensurabilidad entre términos (o creencias, si estiramos el concepto) en ámbitos de comunicación intercultural sí podría resultar de vital importancia.

#### PERSPECTIVAS SOBRE COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

[...] *lo que es diverso no es inconmensurable*, lo que es unificado no es uniforme, lo que es igual no es idéntico, lo que es desigual no es necesariamente injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando las diferencias nos hacen inferiores; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos quita nuestras características en el continente. Hoy la identidad nacional no se puede analizar sin identidades transnacionales, continentales y también locales. La complejidad reside en que un miembro de una cultura dada solamente está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente

<sup>22</sup> *Cfr.* Las consecuencias en las diferencias entre la investigación *emic* y *etic*.



que su propia cultura es respetada, y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las culturas criollas.<sup>23</sup>

Boaventura termina así un pequeño ensayo intitulado “Reinventando la emancipación social”. De Sousa Santos, uno de los teóricos más importantes (y leídos) del nuevo multiculturalismo latinoamericano, hace esta alocución de la inconmensurabilidad kuhniana como imposibilidad de comunicación, del mismo modo que los que tachan a Kuhn de relativista: sacando a la inconmensurabilidad fuera de su interpretación semántica en teorías específicas, arguyendo así que algo “incommensurable” no puede ser comunicado.

El lugar donde se hace esta alocución no es casual. La comunicación intercultural adquiere determinados retos dependiendo del diagnóstico del que parta. Como hemos sostenido desde el origen de la discusión en el debate lenguaje-pensamiento, se plantea una falsa disyuntiva: entre diferencia radical en los lenguajes asociado a incomunicación (inconmensurabilidad como intraducibilidad), o bien, entre estructuras mentales básicas sin diferencia sustantiva en el nivel de lenguaje, como garante de comunicación (trivialidad o inexistencia de términos inconmensurables). Es importante anotar que, de aceptarse, poco a nada puede hacerse: o bien, la diversidad cultural nos plantea un terreno de polisemia e incomunicación, o bien, la diversidad cultural es trivial.

Y es que donde el reto de dar cuenta de manera consistente de la diversidad cultural resulta fundamentalmente teórico, la mayor parte de los esfuerzos tienen poca o nula referencia efectiva hacia procesos de comunicación, comprensión y diálogo intercultural en la práctica. Es sumamente interesante que, analíticamente, la literatura sobre si es posible o no, así como las posibles consecuencias teóricas del universalismo o

<sup>23</sup> Boaventura de Sousa, *op. cit.*, pp. 39 y 40.

el relativismo cultural, contraste significativamente con la literatura disponible sobre ejercicios de comunicación y gestión intercultural. Si bien es cierto que los supuestos teóricos son los marcos para plantear los problemas de investigación, resulta cuando menos interesante que existan pocas investigaciones que se hayan planteado como hipótesis de trabajo “la comunicación intercultural tendría tales consecuencias [...]”<sup>24</sup> y trabajar con los resultados de éstas como fuentes de información privilegiadas para plantear teorías más arriesgadas de diversidad cultural, que dejen de girar en torno al eje dicotómico universal-particular. Y no es que no existan escuelas de comunicación intercultural,<sup>25</sup> sino que la mayor parte de ellas toma una categorización de cultura que le permita el trabajo específico con grupos sin entrar de lleno en el terreno teórico, pues su preocupación fundamental es la de, precisamente, el diálogo intercultural *de facto*. Casual o no, existe un abismo entre los ejercicios del trabajo de comunicación intercultural *in situ* y la reflexión teórico-metodológica sobre cuál es el mejor modelo de trabajo con la diversidad cultural, con sus debidas excepciones.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Lo que incluye el supuesto “la comunicación intercultural es posible” y a su vez “la diversidad cultural es importante”.

<sup>25</sup> Una de las mejores introducciones al tema puede encontrarse en Miguel Rodrigo Alsina, *La comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos, 1999.

<sup>26</sup> Excepción comienzan a ser, y seguramente seguirán siendo, los trabajos de los jóvenes investigadores en Desarrollo y Gestión Interculturales. Dos tesis relevantes para ver esto son: Samantha Gabriela Martínez, *Los imaginarios culturales en torno a la trans migración centroamericana en su paso por Lechería, Tultitlán, Estado de México: una reflexión de solución dialogal*, México, 2013 (Tesis para optar por el grado de Licenciada en Desarrollo y Gestión Interculturales, FFYL-UNAM); Laura Alicia Olivares, *Apropiación tecnológica de saberes tradicionales: un instrumento de control social*, México, 2013 (Tesis para optar por el grado de Licenciada en Desarrollo y Gestión

En este abismo del cual hemos visto en los apartados anterior la data y la complejidad que tienen, los aportes que han sido tachados de relativistas, o que condenan la posibilidad de comunicación entre culturas, pueden ser los que más apoyen teórica y metodológicamente una propuesta de comunicación intercultural más robusta. Tal es el caso de la inconmensurabilidad kuhniana antes descrita. Como decíamos más arriba, si bien el error más común es la igualación por analogía entre “teorías científicas y culturas” (dado que no existe una base ni un fin común entre ambas), una vez que transitamos hacia el ámbito de cómo hacer asequible la comunicación entre culturas distintas, los aportes del físico y filósofo son de suma utilidad.

Hemos asentado anteriormente que una relectura de la noción de inconmensurabilidad nos hace decantarnos por una interpretación donde esta categoría, para que sea relevante para el análisis del progreso científico, es siempre parcial. Si dos teorías son inconmensurables, quiere decir que algunos de sus términos, tal vez los centrales, no son traducibles punto por punto, de modo que no puede haber traducción completa entre una y otra. Pero esto también quiere decir que hay elementos de las teorías que sí pueden transmitirse. De igual modo, si bien no podríamos tomar a dos culturas como inconmensurables (dado que estructuralmente no son análogas a las teorías), dado un fin específico (la comunicación intercultural) dos puntos de vista serían inconmensurables si hay significados que no son traducibles punto por punto de un interlocutor a

---

Interculturales, FFYL-UNAM); y Ana Mónica Hernández, *Los sones canarios de Pilateno: una alternativa metodológica desde la gestión cultural para la preservación y difusión del patrimonio musical en riesgo*, México, 2013 (Tesis para optar por el grado de Licenciada en Desarrollo y Gestión Interculturales, FFYL-UNAM).

otro. Pero esto también quiere decir que hay elementos que sí pueden traducirse, y ayudar a la mutua comprensión.

Los puntos de desencuentro son la clave para una adecuada comprensión posterior. Así, la noción de inconmensurabilidad podría servir como indicadora de “focos de conflicto”, por los que la comunicación no podría ser posible. Edward T. Hall desarrolló, en 1979, un modelo para entender la complejidad de la comunicación intercultural mediante la figura de un iceberg.<sup>27</sup> La punta del iceberg son los comportamientos y las conductas que son visibles y recibidas por todos en el espacio público. Sin embargo, la mayor parte de los problemas entre culturas surgen por que las actitudes y creencias forman parte de la “cultura profunda”, e inclusive están ancladas en asunciones básicas o valores centrales; de los cuales, aparte casi nunca somos conscientes: para Hall lo visible representa 10% del entramado cultural mientras que lo profundo tiene el restante 90%.<sup>28</sup> De ahí la necesidad de modelos adecuados para poder hacer esto visible y asequible para los participantes de un diálogo intercultural. Y así como la intraducibilidad punto por punto de ciertos términos inter o intrateóricos, puede causar mayúsculos problemas de adecuación teórica y empírica, el nivel de fragilidad de las relaciones interculturales al tocar las fibras más sensibles que se encuentran en esa parte subyacente de la cultura, pueden acarrear grados importantes de incomunicación e inclusive de violencia. De allí, que el reconocimiento del valor de la “no traducción” de los términos inconmensurables estribe en las conexiones que tiene con otros términos y ámbitos de la teoría en cuestión, lo que puede llegar a poner la inconmensurabilidad ya no en términos sino en teoría, y pueda ser útil como modelo indicativo de puntos de conflicto en el diálogo intercultural.

<sup>27</sup> Edward T. Hall, *Beyond Culture*, Nueva York, Doubleday, 1976.

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

## CONCLUSIONES

A lo largo del texto hemos expuesto cómo pueden entenderse debates clásicos en humanidades y ciencias sociales respecto de la cultura y el lenguaje y la inconmensurabilidad de mundos, teniendo como objetivo la interpretación para que se utilicen estos debates como punto de desencuentro: la posibilidad —o no— de la diversidad cultural, y sus consecuencias para la comunicación intercultural.

Ante dos asunciones comunes contrapusimos puntos aparentemente contra-intuitivos derivados de ellos, pero que se siguen más bien mediante un examen riguroso:

1. El avance científico, en materia lingüística y de psicología evolutiva, que suele argüir que los problemas de diversidad cultural están superados por la evidencia científica a favor de los universales en los procesos de aprendizaje de un lenguaje. Pero nada más contrario: mostramos que la evidencia científica acumulada “no hace” que tengamos “ahora sí” un conocimiento universal de los procesos, sino que nos ayuda a refinar los aportes desde enfoques de diversidad cultural. Más bien, nos lleva a tratar más finamente los problemas de diversidad cultural, más que a restarle importancia. Lo anterior, porque las disciplinas científicas que se ocupan como fuente de información, presentan sus avances con un afán empírico y pragmático que se configura como no-universalista. Y sobre todo, porque la asociación “lenguaje igual a cultura” es útil para la identificación de fenómenos, pero no para el desarrollo de los problemas. Es decir, que la asociación de la diversidad lingüística con la diversidad cultural es tan sólo un primer paso de un diagnóstico mucho más refinado.

2. La inconmensurabilidad entre paradigmas y teorías a la Kuhn no es la mejor analogía, para entender cómo dos culturas no pueden entenderse por ser intrínsecamente distintas. Al contrario, la asociación por analogía entre culturas y teorías científicas no resulta fructífera debido a un criterio estructural: la cultura no tiene la distinción término, enunciado, teoría que deba seguirse lógicamente, ni mucho menos, tiene fin preestablecido de avance del conocimiento o solución de problemas, como la ciencia.

La idea de inconmensurabilidad kuhniana ha sido malinterpretada, y estos errores parten de la ignorancia de tres puntos fundamentales: 1) la inconmensurabilidad se da sólo entre términos de teorías específicas; 2) esto tiene mayor significado, gracias a la concepción holística de los procesos de Kuhn; y 3) la inconmensurabilidad implica una dimensión semántica y no axiológica o política. Estos tres puntos nos permiten abandonar la interpretación de Kuhn como un apólogo de la irracionalidad, y comprender sus ideas sobre los problemas de traducción interteórica como una ventana de oportunidad para mapear las debilidades y virtudes en procesos de comunicación intercultural.

No se equivocan quienes toman a Kuhn como pieza de apoyo para el trabajo intercultural. Pasa más bien, que equivocan su función: la filosofía de la ciencia, y el constructivismo kuhniano, en particular, no sirven tanto para fundamentar la pertinencia y la valía de la diversidad cultural, sino para plantear puentes de comunicación entre culturas distintas. Es quizá éste el aporte más importante de la noción de inconmensurabilidad para estos ámbitos.

Existe un último motivo por el cual la dicotomía entre lenguaje y pensamiento, así como la discusión de la diferencia cultural en términos de inconmensurabilidad resultan poco útiles para plantear los problemas de la comunicación cultural,

dado que es tremendamente difícil, si no imposible, plantear problemas interculturales desde un terreno no étnico. Si aceptamos, al plantear la discusión desde los terrenos descritos *de facto*, que el lenguaje es el lugar donde “se manifiesta” la diferencia cultural, la diversidad cultural es crucial en términos étnicos. Esto, suponiendo que un enfoque lingüístico no presenta mayores problemas, lo que está lejos de ser cierto. Por otra parte, si aceptamos *de facto* que el lenguaje no tiene mayor implicación de diferencia cultural, entonces la diversidad cultural no tiene relevancia teórica ni práctica.

Observamos entonces que si bien la dicotomía lenguaje-pensamiento nos permite entrar en un debate en el nivel de la diversidad cultural de corte étnico (en un nivel de culturas indígenas, pueblos originarios, o grupos étnicos minoritarios), resulta poco útil para la diversidad cultural en un sentido ampliado. Esto es, por ejemplo, plantear debates respecto a la identidad sexo-générica, urbana, gremial, biocultural, etc. Es decir, que desde la perspectiva discutida a lo largo del capítulo, nos quedaríamos con un sólo tipo de diversidad. Así, el abanico de diversidad que va de la étnica, de género o sexual, urbana-rural (subalternidad, no en términos de grupos marginales), grupos de afinidad (gremial, política, etc.), hasta incluso diversidad biocultural (el reconocimiento de fenómenos co-evolutivos ser humano-medio natural), se reduce al ámbito de la primera.

DESDE UN CONTEXTO DE INTERACCIÓN Y RELACIÓN DISCIPLINARIA los ensayos incluidos en este libro expresan las diferencias y similitudes de las tradiciones filosóficas, históricas, sociológicas, antropológicas y educativas. Cada uno de los colaboradores de estos ensayos pretende alejarse de la óptica tradicional etnocentrista con la cual generalmente se abordan este tipo de saberes.

Bajo la premisa anterior, y con la impronta de la Historia de las Ideas latinoamericanas y la Hermenéutica Analógica, el lector se enfrentará a un conocimiento emancipatorio y cuestionador, donde se plantea que la diversidad filosófica se expresa también en una diversidad epistémica y metodológica, de forma concéntrica y abierta a la vez.



9 786070 129008 4

1x

COLECCIÓN

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

**CIALC**  
Centro de Investigaciones sobre  
América Latina y el Caribe